32101 068981149

Restored through
a grant from

Cartwright Foundation

DEI SVB NVMINE VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

Krug's

encyklopädiſch = philoſophiſches

Lexikon.

Dritter Band.

N bis Sp.

Digitized by Google

Allgemeines Handwörterbuch

der

philoſophiſchen Wiſſenſchaften,

nebſt ihrer

Literatur und Geſchichte.

Nach dem heutigen Standpuncte der Wiſſenſchaft

bearbeitet und herausgegeben

von

Wilhelm Traugott Krug,

Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität zu Leipzig.

Dritter Band

N bis Sp.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1828.

(RECAP)
6007
.545
v.3

N.

Nachäffung iſt eigentlich Nachahmung des Menſchen von Seiten des Affen, der, wenn er unter Menſchen kommt, gern auch die Manieren derſelben annimmt. Wie nun der Affe ſelbſt gleichſam ein verzerrtes Abbild des Menſchen iſt, ſo pflegt er auch deſſen Manieren zu verzerren oder auf eine ungeſchickte und daher ins Lächerliche fallende Weiſe nachzuahmen. Darum heißt dann jede ungeſchickte und lächerliche Nachahmung, auch beim Menſchen, eine Nachäffung. S. den folg. Art.

Nachahmung (imitatio) iſt Hervorbringung des Einen nach einem Andern, welches als Vorbild oder Muſter von jenem betrachtet wird. Dieß kann zuerſt ohne Bewuſſtſein eines beſtimmten Zwecks geſchehen, mithin *unabſichtlich* oder *unwillkürlich*. So werden ältere Thiere oder Menſchen von jüngern, auch Menſchen überhaupt von erwachſenen Thieren und Menſchen, inſtinctartig nachgeahmt; weshalb man ihnen einen *Nachahmungstrieb* beilegt. Dieſer Trieb iſt eine Folge oder Modification des Geſelligkeitstriebes. Denn zur Geſelligkeit gehört eine gewiſſe Einſtimmung in der Thätigkeit. Indem alſo diejenigen, welche zuſammenleben, einander nachahmen, ſo ſuchen ſie ſich dadurch in Einſtimmung, gleichſam in ſocialen Rapport, zu ſetzen, ohne ſich gerade dieſes Zwecks bewuſſt zu ſein, weil ſie die Natur ſelbſt durch das Bedürfniß der Geſelligkeit dazu antreibt. Es giebt aber auch eine höhere Art von Nachahmung, die mit Bewuſſtſein eines beſtimmten Zwecks geſchieht, folglich *abſichtlich* und *willkürlich* iſt; wie wenn ein Maler einen Gegenſtand in der Natur oder ein andres Gemälde, ein Schauſpieler einen menſchlichen Charakter, ein Abſchreiber eine Handſchrift, oder auch ein Schriftſteller den andern (durch Nachahmung ſeiner Denk- und Schreibart) copirt. Eine ſolche Nachahmung kann mehr oder weniger *treu* und *treffend* ſein, je nachdem es der Zweck oder das Geſchick des Nachahmers mit ſich bringt. So

29913

könnte ein Abſchreiber die ihm vorliegende Handſchrift ſo genau Blatt für Blatt, Zeile für Zeile, Wort für Wort und Zug für Zug copiren, daß ſeine Copie dem Originale gerade ſo gleich und ähnlich wäre, wie ein gedrucktes Exemplar deſſelben Buchs und derſelben Auflage dem andern. Doch werden dort immer noch viele kleinere Unterſchiede ſein, weil die menſchliche Hand nicht alles ſo genau wiederzugeben vermag, wie eine Maſchine. Darum unterſcheidet man auch eine freie und ein ſklaviſche Nachahmung. Bei jener folgt der Menſch, auch während er nachahmt, dem eignen Genius; hier aber unterwirft er ſich ganz einem fremden. Im letzten Falle wird er ſein Vorbild nicht einmal erreichen, weil er ſeine eigne Kraft lähmt, indem er ihr ſo unnatürliche Feſſeln anlegt; denn der Geiſt fodert überall Freiheit, wenn er Treffliches leiſten ſoll. Im erſten Falle aber iſt es wohl möglich, daß er ſein Vorbild nicht bloß erreiche, ſondern ſogar übertreffe, wenn ſein Geiſt nur ſonſt mit hoher Energie ausgerüſtet iſt; denn das Vorbild kann alsdann ſelbſt ein Reiz zur höchſten Kraftanſtrengung werden. — Daß alle menſchliche Kunſt, objectiv betrachtet, auf einer gewiſſen Nachahmung der Natur beruhe, wie ſchon Ariſtoteles in ſeiner Poetik behauptete, iſt inſofern richtig, als die Natur dem Menſchen überall gewiſſe Vorbilder zur Nachahmung darbietet und ebendadurch ſeinen Nachahmungstrieb zur Thätigkeit reizt. Aber ſubjectiv betrachtet, iſt die Kunſt doch mehr als bloße Nachahmung, indem ſie auf einer höhern Schöpferkraft des menſchlichen Geiſtes beruht, beſonders wiefern ſie ſchöne Kunſt iſt und als ſolche nach dem Idealiſchen ſtrebt. S. Ideal, Kunſt und ſchöne Kunſt. Auch die Mode beruht größtentheils auf Nachahmung und zwar ſowohl auf unabſichtlicher als auf abſichtlicher. Durch die Herrſchaft derſelben kann der Nachahmungstrieb ſogar bis zur Nachahmungsſucht geſteigert werden. S. Mode. Den Nachahmungsgeiſt ſetzt man dem Genie als einem Muſtergeiſt entgegen. S. Genialität. Auch vergl. Schwab's Abh. von dem Einfluſſe der Nachahmung fremder Werke in den vaterländiſchen Geſchmack. Berl. 1788. 8. (Eine von der Berl. Akad. der Wiſſ. gekrönte Preisſchr.)

Nachdenken kann in zweierlei Bedeutung genommen werden, 1. einem Andern nachdenken d. h. einem fremden Gedankengange folgen, wie es beim Hören und Leſen ſtattfindet, 2. ſich ſelbſt nachdenken d. h. ſeinem eignen Gedankengange folgen, wie es der Fall iſt, wenn man etwas innerlich verarbeitet, um es nachher mündlich oder ſchriftlich Andern kund zu geben. Jenes kann man auch das mittelbare, dieſes das unmittelbare Nachdenken nennen. Das letztere muß zum erſtern ſtets hinzukommen, wenn das Hören und Leſen von Nutzen ſein ſoll. Denn indem man über das Gehörte oder Geleſene weiter nachdenkt, ſo verarbeitet man

es in ſich ſelbſt und verwandelt es dadurch nicht nur in ſein geiſtiges Eigenthum (in Saft und Blut), ſondern man erhöht auch deſſen Werth, indem man es berichtigt, vollkommner macht, entwickelt, erweitert, wichtige Folgerungen daraus zieht — vorausgeſetzt, daß man dazu Talent und Uebung genug beſitze. Ein ſolches Nachdenken heißt auch wiſſenſchaftlich, weil nur dadurch in uns echte Wiſſenſchaft entſtehen kann, nicht durch bloßes Auswendiglernen des uns Vorgeſagten oder des Geleſenen. Eben dieſes wiſſenſchaftliche Nachdenken heißt auch vorzugsweiſe Meditation. Das Meditiren gehört alſo nothwendig zum Studiren (studium absque meditatione nullum).

Nachdruck hat zwei höchſt verſchiedne Bedeutungen, indem es ſowohl etwas Gutes als etwas Schlechtes bedeutet. In der erſten Bedeutung bezieht es ſich auf den Ausdruck unſrer Gedanken und Empfindungen mittels des articulirten oder unarticulirten Tons. Man kann dieß daher auch den künſtleriſchen Nachdruck nennen, weil die tönenden und alſo auch die redenden Künſte davon hauptſächlich Gebrauch machen. Der Nachdruck in dieſer Bedeutung iſt alſo eigentlich eine Verſtärkung des Ausdrucks (wo dem erſten Drucke gleichſam noch ein zweiter folgt) und folglich auch des Eindrucks, den dasjenige machen ſoll, was man eben ausdrückt. S. Ausdruck. Eine vollſtändige Theorie des Ausdrucks würde mithin auch eine Theorie dieſes Nachdrucks ſein. Sie würde zeigen müſſen, wie man bald durch eine bloße Wiederholung (repetitio) bald durch Steigerung (gradatio, κλιμαξ) bald durch Frage oder Ausruf (interrogatio vel exclamatio) bald durch Umwendung oder Umkehrung (inversio) bald durch ſchnelle Anhaltung und Abbrechung (inhibitio, αποσιωπησις) bald durch ſtarke Bilder oder lebhafte Gleichniſſe (imagines, similitudines) bald auch nur durch eine ſtärkere oder leiſere Betonung (accentuatio) etwas nachdrücklich machen könne. Dieſe Theorie gehört aber nicht weiter hieher. — In der zweiten Bedeutung bezieht ſich jenes Wort auf die Vervielfältigung der Geiſteswerke mittels des Abdrucks durch die Preſſe für den Handelsverkehr. Nachdruck heißt alſo dann ſoviel als Wiederdruck oder neuer Abdruck gegen den Willen und zum Schaden derer, welche den erſten oder Originaldruck veranſtalteten; denn wenn dieſe ſelbſt einen neuen Abdruck veranſtalten oder veranſtalten laſſen, weil der alte bereits vergriffen iſt, ſo nennt man dieß nicht Nachdruck, ſondern eine neue Auflage oder Ausgabe. Daß nun das Nachdrucken in dieſem Sinne eine unerlaubte Handlung ſei — und zwar nicht bloß in ſittlicher Hinſicht, weil man ſich dadurch unbilliger Weiſe auf Unkoſten Andrer zu bereichern ſucht, indem man ihnen allein die Gefahr der erſten Unternehmung überläſſt und ſich den ſichern

Gewinn zueignet, ſondern auch in rechtlicher Hinſicht, weil man dadurch ein fremdes Eigenthumsrecht verletzt, und zwar gewöhnlich ein doppeltes, das urſprüngliche des Verfaſſers und das wohlerworbene des Verlegers — iſt gar nicht ſchwer zu begreifen, wenn man nur die hier obwaltenden Rechtsverhältniſſe ſcharf und unbefangen ins Auge faſſt. Ein Geiſteswerk oder — um gleich eine beſtimmte Art der Geiſteswerke zu ſetzen, in Bezug auf welche der Nachdruck am häufigſten vorkommt und dann inſonderheit Büchernachdruck heißt — ein Buch iſt urſprünglich das Eigenthum deſſen, der es geſchrieben hat, des Verfaſſers als Urproducenten. Er kann alſo ganz nach ſeinem Belieben darüber verfügen und es auch zu ſeinem Vortheile benutzen, ſo lange dieſe Benutzungsweiſe keinem fremden Rechte Abbruch thut. Er könnte z. B. die Urſchrift, die er ſelbſt gefertigt hat, an Andre zum Durchleſen verleihen und ſich von Jedem, der auf dieſe Art das Buch für ſich benutzen wollte, ein Leſegeld dafür entrichten laſſen. Würde nun wohl der Leſer dadurch das Recht erhalten, von jener Urſchrift eine oder mehre Abſchriften zu machen, um dieſelben wieder zum Leſen auszuleihen und ſich dafür ein Leſegeld zahlen zu laſſen? Gewiß nicht. Denn er hatte ja das Buch bloß zum Leſen bekommen. Wie könnt' er ſich dadurch vernünftiger Weiſe für berechtigt halten, gegen den Willen und zum Schaden des urſprünglichen Eigenthümers einen anderweiten Gebrauch davon zu machen? Er würde ſich dadurch als den Urproducenten geriren; er würde ſo handeln, als wenn er die Urſchrift ſelbſt verfaſſt hätte und alſo damit machen könnte, was er wollte, während er ſie doch nur ad hoc s. ad hunc usum, nämlich zum Leſen, bekommen hat. Um Abſchriften davon zu machen und dieſe wieder Andern zum Durchleſen zu überlaſſen und ſo einen nutzbaren Lebensverkehr damit zu treiben, müſſt' er erſt vom urſprünglichen Eigenthümer eine ausdrückliche Erlaubniß oder vielmehr einen beſtimmten Auftrag erhalten haben. Das iſt nun eben der Fall des ſog. Verlegers, wenn der Schriftſteller nicht etwa ſein Buch ſelbſt verlegt, ſondern es einem Andern, der es in den Lebensverkehr bringen ſoll — einem Buchhändler — in Verlag gegeben hat. Dieſer vertritt nun, was den bloßen Lebensverkehr, Handel und Wandel betrifft, die Stelle des Verfaſſers beim Publicum kraft eines Bevollmächtigungsvertrags. Er vervielfältigt die Urſchrift, ſei's durch bloße Abſchriften, wie vor Erfindung der Buchdruckerkunſt, ſei's durch gedruckte Exemplare, wie jetzt gewöhnlich; denn dieſer Unterſchied betrifft nur das Mechaniſche der Vervielfältigung und bringt daher keinen Unterſchied in der Sache ſelbſt, alſo auch keine Veränderung des Rechtsverhältniſſes hervor. Dieſes Rechtsverhältniß darf demnach kein Dritter ſtören, indem er ſich eigenmächtig an die Stelle des Verfaſſers oder des von demſelben

angenommenen Verlegers ſetzt, um gegen den Willen und zum Schaden des Einen oder des Andern oder Beider zugleich das Buch von neuem zu vervielfältigen und in den Handel zu bringen. Es iſt auch gar nicht nöthig, daß dieſes bei der Herausgabe einer Schrift ausdrücklich verbeten oder beim Verkauf eines Exemplars derſelben ausbedungen werde. Das verſteht ſich ganz von ſelbſt, weil vernünftiger Weiſe nicht angenommen werden kann, daß Verfaſſer und Verleger etwa ſtillſchweigend in eine Handlung willigen werden, die ſie um die Früchte ihres Fleißes und ihres Aufwandes bringt. Im Gegentheile muß (nach dem Grundſatze: Quisque praesumitur bonus etc.) angenommen werden, daß der Käufer eines Exemplars nur einen rechtlichen Gebrauch davon machen wolle und werde. Es wäre daher ſogar beleidigend für ihn, wenn man ſich dieß erſt ausbedingen wollte. Mit Recht könnt' er darauf erwidern: Hältſt du mich denn für einen Dieb? wie der Käufer eines Schwerts zum Verkäufer deſſelben, wenn dieſer ſich ausbedingen wollte, ihn nicht damit zu ermorden, nicht ohne Entrüſtung ſagen würde: Hältſt du mich denn für einen Mörder? — Aber, entgegnen die Vertheidiger des Nachdrucks, werd' ich denn nicht durch den Kauf eines Buches rechtmäßiger und vollſtändiger Eigenthümer deſſelben? Kann ich es nicht leſen oder vernichten? verſchenken oder verkaufen? ſogar für Geld verleihen? warum ſoll ich es denn nicht auch nachdrucken dürfen? — Darum, weil dieß nicht par ratio, weil das Nachdrucken eine ganz andre Handlung iſt, als alle vorher genannten. Dieſe haben es nur mit dem gekauften Exemplare zu thun, das Nachdrucken aber mit der Urſchrift ſelbſt, deren Repräſentant jedes einzele Exemplar iſt. Denn durch den Nachdruck wird die Urſchrift von neuem vervielfältigt, und zwar zu einem Gebrauche, der dem Verfaſſer und dem Verleger in Anſehung der rechtmäßigen vollen Benutzung ihres Eigenthums Abbruch thut. Hierin allein liegt das Unrecht. Wenn daher jemand eine Schrift nur zu ſeinem Privatgebrauche oder zu ſeinem Zeitvertreibe, ſei's durch Abſchreiben oder durch Abdrucken, vervielfältigte, ohne die Exemplare in den Lebensverkehr zu bringen, ſo wäre die Handlung nur unklug, aber nicht ungerecht. Denn ſie wäre kein Eingriff in ein fremdes Freiheitsgebiet. — Wenn man ſich nun ſtreng an dieſen rechtsphiloſophiſchen Grund gegen den Nachdruck hält, ſo braucht man ſich gar nicht auf Abwägung der Vortheile einzulaſſen, die der Nachdruck den Wiſſenſchaften oder dem Staate bringen ſoll. Denn dieſe Vortheile ſind entweder nur erdichtet, oder unbedeutend, oder von der Art, daß ſie wieder durch eben ſo große Nachtheile aufgewogen werden. Auf keinen Fall aber ſoll man um des bloßen Vortheils willen das Recht verletzen. Und da der Staat auch die Pflicht hat, das Recht zu ſchützen und zu dem Ende jede Rechtsverletzung zu

verbieten und zu beſtrafen: ſo iſt auch der Nachdruck von Rechts wegen zu verbieten und zu beſtrafen. Die Staaten, welche dieß nicht thun und den Nachdruck wohl gar um eines kleinen finanziellen Vortheils willen ordentlich hegen und pflegen, machen ſich der Theilnahme an einem groben Verbrechen gegen das Eigenthum ſchuldig und ſchwächen dadurch ſelbſt das Rechtsgefühl in ihrem Volke, das ſie vielmehr um des weit höhern moraliſchen Vortheils willen ſchärfen ſollten. — Auf gewiſſe Nebenfragen, den Nachdruck ausländiſcher und alter Schriften betreffend, können wir uns hier nicht einlaſſen. Es wird daher auf des Verf. beide Schriften verwieſen: Schriftſtellerei, Buchhandel und Nachdruck, rechtlich, ſittlich und klüglich betrachtet. Lpz. 1823. 8. und: Kritiſche Bemerkungen über Schriftſtellerei, Buchhandel und Nachdruck. Lpz. 1823. 8. Hier ſind auch zugleich andre neuere Schriften über dieſen Gegenſtand angezeigt und geprüft. — Es kann übrigens wohl keine größere Sophiſterei geben, als wenn man ſich zur Vertheidigung des Nachdrucks auf die Druck- oder Preſsfreiheit beruft, da es nimmermehr eine Freiheit geben kann, welche die Befugniß in ſich ſchlöſſe, Andern Unrecht zu thun. Denn das wäre ja ein Recht zum Unrechte. S. Denkfreiheit und Recht.

Nacheiferung (aemulatio) iſt das Streben, einen Andern, den man in irgend einer Hinſicht (an Kenntniß, Tugend, Geſchicklichkeit, Vermögen ꝛc.) als uns ſelbſt überlegen betrachtet, zu erreichen oder gar zu übertreffen. Gewöhnlich wird es im guten Sinne genommen. Doch läſſt es ſich wohl denken, daß jemand einem Andern auch im Böſen (z. B. im unmäßigen Trinken) nacheifere. Er wird aber dann doch ſelbſt dieſes Böſe als einen Vorzug (wenigſtens als einen Beweis von vieler Kraft — weshalb man auch ſolche Trinker tapfere Zecher oder Zechhelden nennt) betrachten. Die Nacheiferung kann auch wechſelſeitig ſein und die Leidenſchaft der Eiferſucht erwecken, wie wenn Ehrgeizige einander nacheifern, indem alsdann das Streben des Einen dem des Andern Abbruch zu thun droht. Vergl. Eifer und Eiferſucht.

Nachforſchung ſ. Erforſchung. Doch könnt' es wohl ſein, daß jemand trotz aller Nachforſchung nichts erforſchte. Jenes bedeutet alſo nur ein Streben zur Erforſchung.

Nachgiebig heißt derjenige, welcher nicht ſtreng auf ſeinen Anſprüchen oder Foderungen beſteht, ſondern etwas davon abläſſt, folglich fremden Anſprüchen oder Foderungen mehr oder weniger gewährt, ſoweit es die Pflicht erlaubt. Die Nachgiebigkeit kann alſo wohl im Allgemeinen zu den Tugenden gezählt werden. Es wird aber doch im Beſondern allemal auf die Umſtände ankommen, um zu beurtheilen, ob das Nachgeben auch wirklich der Pflicht gemäß ſei und wie weit man dabei gehen dürfe. Wer dem Ver-

breiter des Irrthums oder dem Unterdrücker des Rechts dergeſtalt nachgeben wollte, daß er gar keinen Widerſtand leiſtete oder wohl ſelbſt auf Anſuchen des Andern den Irrthum verbreiten und das Recht unterdrücken hülfe, der würde auf eine pflichtwidrige Weiſe nachgiebig, ſeine Nachgiebigkeit alſo auch keine Tugend ſein. Solche Nachgiebigkeit ſtiftet oft eben ſo viel Unheil, als die Bosheit ſelbſt, indem dieſe ohne jene ihre böſen Abſichten ſelten würde durchſetzen können.

Nachlaß bedeutet bald das Abſtehn von gewiſſen Foderungen, wo man dafür auch **Erlaß** (z. B. einer Schuld, ganz oder theilweiſe) ſagt, bald die Verlaſſenſchaft eines Verſtorbenen. Wegen jenes Nachlaſſes ſ. **Billigkeit**, wegen dieſes ſ. **Erbfolge**.

Nachläſſig heißt derjenige, welcher bei ſeinem Thun und Laſſen weniger Kraft und Aufmerkſamkeit beweiſt, oder doch zu beweiſen ſcheint, als man wohl erwarten könnte. Die **Nachläſſigkeit** wird daher gewöhnlich als etwas Fehlerhaftes angeſehn, beſonders wenn von moraliſchen Handlungen die Rede iſt. Daher pflegen die Moraliſten von **Nachläſſigkeitsſünden** zu ſprechen und ſie den **Bosheitsſünden** entgegenzuſetzen. S. **Bosheit** und **Sünde**. Die Aeſthetiker aber betrachten dieſelbe nicht immer als einen Fehler, indem ſie auch von einer **anmuthigen Nachläſſigkeit** ſprechen und darunter die Abweſenheit einer zu ſtrengen Correctheit verſtehn. S. **correct**.

Nachmachen iſt ein Nachahmen, wobei man ſich ſtreng an ein gewiſſes Vorbild hält. Man nennt daher auch die ſklaviſchen Nachahmer (imitatorum servum pecus) **Nachmacher**. S. **Nachahmung**.

Nachricht ſ. **Bericht**.

Nachrichten ſ. **richten**.

Nachruhm ſ. **Ruhm**.

Nachſatz ſ. **Satz**.

Nachſchluß ſ. **Schluß** und **Epiſyllogismus**.

Nachſchoß oder **Nachſteuer** iſt ſoviel als **Abſchoß**. S. d. W.

Nachſicht wird ſowohl in ſittlicher als in rechtlicher Hinſicht gebraucht. In jener bedeutet es ein mildes oder ſchonendes Urtheil und Benehmen in Bezug auf die Fehler und Schwachheiten der Menſchen. Dieſe Nachſicht iſt eine Pflicht der Humanität, da kein Menſch von allen Mängeln frei iſt und daher jeder dieſer Nachſicht bedarf, wenn auch der Eine mehr als der Andre. Nur gegen offenbare Frechheit und Bosheit ſoll man nicht nachſichtig ſein. — In der zweiten Hinſicht bedeutet es die Gewährung deſſen, was dem Andern die Erfüllung ſeiner Rechtsverbindlichkeiten erleichtert, z. B. die Bewilligung von Zahlungsfriſten für bedrängte Schuldner von Seiten ihrer Gläubiger. Dieſe Art der Nachſicht fällt unter den Begriff der **Billigkeit**. S. d. W.

Nächſte, der, und Nächſtenliebe ſ. nahe und Nähe.
Nachſteuer ſ. Nachſchoß.

Nacktheit als phyſiſche Eigenſchaft des menſchlichen Körpers unterliegt keiner moraliſchen Beurtheilung. Denn der Menſch kann nichts dafür, daß die Natur die Oberfläche ſeines Körpers größtentheils unbedeckt gelaſſen. Ob der Menſch ſie aber eben ſo unbedeckt laſſen ſolle, iſt eine Frage, die ſich nicht ſo geradezu beantworten läſſt. Denn es kommt hier zuvörderſt auf das Klima an, welches in den meiſten Gegenden der Erde dem Menſchen die Bedekkung ſeines Körpers mehr oder weniger zum phyſiſchen Bedürfniſſe gemacht hat. Wo ein ſolches Bedürfniß gar nicht ſtattfindet, fühlen die Menſchen auch kein moraliſches Bedürfniß der Art, ſo lange ſie ſich noch auf jener niedern Bildungsſtufe befinden, welche man auch den Naturſtand nennt. Sie gehen ganz oder größtentheils nackt, ohne daß dieß einen Anſtoß erregte oder den Naturtrieb ſtärker reizte. Bei fortſchreitender Bildung aber zeigt ſich allerdings auch ein moraliſches Bedürfniß der Bedeckung des Körpers, wenigſtens gewiſſer Theile deſſelben, ſelbſt in den heißeſten Erdſtrichen. Der Grund davon liegt jedoch nicht, wie Einige gemeint haben, in dem Sündenfalle der erſten Menſchen, die ſich gleich nachher mit Feigenblättern bedeckt haben ſollen; denn dieſer Grund wäre nicht nur zu hypothetiſch und zu weit hergeholt, ſondern auch zu viel umfaſſend, weil man dann überall daſſelbe Bedürfniß der Bedeckung fühlen müſſte; was doch, wie ſo eben bemerkt worden, nicht der Fall iſt. Vielmehr liegt er darin, daß beim Fortſchritte der Bildung auch die Phantaſie des Menſchen thätiger wird und durch Anticipation des Genuſſes in der Vorſtellung den Trieb übermäßig reizt, mithin zu ſittlichen Ausſchweifungen verleitet. So entwickelt ſich im Menſchen ein Schaamgefühl in Bezug auf das Geſchlechtsverhältniß, welches Gefühl die Geſchlechter überhaupt zu einer gewiſſen Zurückhaltung gegen einander und alſo auch zur Verhüllung deſſen nöthigt, was durch Vermittlung der Einbildungskraft den Trieb zu ſehr reizen, und ſo die Herrſchaft der Vernunft über denſelben ſchwächen würde. Im Leben ſelbſt kann daher die Nacktheit nicht mit der Sittlichkeit beſtehn. Anders verhält es ſich in der Kunſt. Da dieſe das Leben idealiſirt, ſo kann ſie es auch ſo idealiſiren, daß ſie uns den menſchlichen Körper in ſeiner urſprünglichen Nacktheit (gleichſam im Stande der Unſchuld) und zugeich in ſeiner höchſten Schönheit zeigt. Sie kann dann mit Recht fodern, daß der Beſchauer des Nackten in ihren Erzeugniſſen ſo viel Gewalt über ſich ſelbſt habe, um der ſinnlichen Begierde Stillſchweigen zu gebieten und mit reinem Gemüthe wahrzunehmen, was ihm mit reinem Gemüthe dargeboten wird, nach dem Grundſatze: Dem Reinen iſt alles rein. Aber freilich ſoll der Künſtler, wenn er

das Nackte dem Blicke darbietet, alles aus ſeiner Darſtellung entfernen, was die Sinnlichkeit nothwendig reizen und alſo auch das reine Gemüth verletzen würde, weil es aus einem unreinen Gemüthe käme, z. B. wollüſtige Stellungen oder Lagen. Auch giebt es Gegenſtände der Kunſt, welche die Nacktheit durchaus nicht vertragen, wie eine Madonna, die wir nur als Muſter der höchſten weiblichen Sittſamkeit denken können, oder eine Veſtalin, die ſich auch nur als bekleidet denken läſſt; während der Anblick einer nackten Venus oder eines nackten Amors nichts Anſtößiges hat, da wir mit dieſen mythologiſchen Perſonen keinen Gedanken verknüpfen, der die Nacktheit ausſchlöſſe. Es kommt alſo auch hier viel auf Ort, Zeit und Umſtände an. Was in einer Bildergallerie oder einer Sammlung alter Kunſtwerke nicht anſtößig iſt, würde freilich in einer Kirche nicht füglich ſtattfinden können. Iſt aber ein großes Kunſtwerk einmal da, ſo ſoll es auch nicht durch Vertilgung des Nackten entſtellt werden, ſelbſt wenn dieſes etwas anſtößig wäre. Die Achtung gegen die Kunſt und den Künſtler fodert dann, daß man gleichſam ein Auge zudrücke. Es war daher wohl eine übertriebne Delicateſſe, wenn der Papſt Paul IV. einige nackte Figuren in Michelangelo's jüngſtem Gerichte durch den Maler Daniel von Volterra mit feinen Tüchern bekleiden ließ, weshalb Salvator Roſa und andre Maler jener Zeit dieſen Künſtler ſpöttiſch einen Hoſenmacher (brachettone) nannten. Doch ſollen auch zwei ſpätre Päpſte ihren heiligen Abſcheu vor dem Nackten (das ſie vielleicht in natura nicht ſo ſehr verabſcheuten) auf dieſelbe Weiſe zu erkennen gegeben haben. S. Puhlmann's Beſchreibung der Gemälde im königl. Schloſſe zu Berlin. S. 106. Das Verhängen nackter Figuren, wenn ſie wirklich auf eine anſtößige Weiſe dargeſtellt ſind, möchte man noch eher billigen, wenn nur nicht die Vorhänge eben die Neugierde reizten.

Nahe (Adj.) und Nähe (Subſt.) ſind Ausdrücke, die ſich eigentlich auf räumliche Verhältniſſe beziehn, wo man das Nahe dem Fernen oder die Nähe der Ferne entgegenſetzt. Allein man hat dieſe Ausdrücke auch auf moraliſche Verhältniſſe übergetragen. Wenn nämlich Menſchen einander räumlich nahe ſtehn, wie die Bewohner eines Hauſes, einer Stadt oder eines Landes, ſo hat dieß natürlich auch Einfluß auf ihr Pflichtverhältniß. Denn ſie machen nun eine beſtimmte Geſellſchaft aus und ſind als Glieder derſelben einander gegenſeitig zu gewiſſen Leiſtungen verpflichtet. Je inniger aber das geſellſchaftliche Band iſt, deſto ſtärker ſind ſie einander verpflichtet. Man kann alſo von ihnen auch in moraliſcher Hinſicht ſagen, daß ſie einander näher ſtehen, als andern Menſchen. Nun giebt es aber kein innigeres Geſellſchaftsband als das häusliche und in demſelben wieder das eheliche. S. Ehe und Haus. Die

Glieder einer Familie und namentlich die Ehegatten würden alſo moraliſch einander am nächſten ſtehn, wie's auch bei den meiſten räumlich der Fall iſt. Wenn jedoch die Moral vom Nächſten und von der Liebe des Nächſten (amor erga proximum) ſpricht, ſo erhebt ſie ſich über dieſe beſondern Rückſichten und ſieht auf das ganze Menſchengeſchlecht. Sie urtheilt alſo, daß alle Menſchen für einander die Nächſten (proximi) ſeien, weil ſie alle denſelben Wohnplatz und Wirkungskreis (die Erde) und dieſelben geiſtigen Vorzüge vor den übrigen Erdbewohnern (Vernunft und Freiheit) haben. Weder andre vernünftige und freie Weltweſen noch die vernunftloſen und unfreien Erdenthiere ſind ihnen ſo nahe in moraliſcher Hinſicht, und jene ſind ſogar auch räumlich ſo weit von ihnen entfernt, daß nicht einmal eine Wechſelwirkung möglich iſt. Die Nächſtenliebe iſt alſo nichts anders als die allgemeine Menſchenliebe, welche aber keineswegs die beſondre und ebendarum innigere Liebe ausſchließt, die man zu denen hegt, welche uns in geſellſchaftlicher Hinſicht näher ſtehn, als Andre. Vergl. Menſchenliebe.

Nahrung und Nahrungsmittel ſ. Ernährung und Fleiſcheſſen, auch Faſten und Mäßigkeit.

Naiv kommt her von nativus, woraus durch Abkürzung im Mittelalter zuerſt das barbariſch lat. naivus, dann das franz. naïf entſtanden, welches endlich ſo wie das davon gebildete Subſt. naïveté, Naivetät, durch Gellert und andre belletriſtiſche Schriftſteller auch ins Deutſche aufgenommen worden. Im Lat. bedeutet nun nativum alles Angeborne, Natürliche, Ungekünſtelte, und ſteht daher dem Gemachten, Erworbnen, Erkünſtelten entgegen (z. B. sal nativus, sal factitius, lepor nativus, lepor adscitus — Plin. hist. nat. 31, 4. Corn. Nep. 25, 4.). Das Naive wird aber nicht in ſo weiter Bedeutung genommen, ſondern bloß auf menſchliche Empfindungen, Gedanken, Reden und Handlungen bezogen. In dieſen zeigt ſich oft etwas der herrſchenden Sitte und Gewohnheit, dem bloß Conventionalen Widerſtreitendes, indem die Natur ihre Rechte geltend macht und ſo wider unſre Erwartung aus dem hervorbricht, was wir von ſolchen Menſchen ſehen oder hören, die entweder das Conventionale noch nicht kennen, oder ſich noch nicht daran gewöhnt haben, oder ſich in gewiſſen Augenblicken ſo vergeſſen, daß ſie es nicht beachten. Das Naive entſpringt daher aus dem Contraſte zwiſchen dem Natürlichen und dem Willkürlichen, Angenommenen oder Erkünſtelten in den Aeußerungsweiſen der Menſchen. Es kündigt ſich in demſelben einerſeit eine kindliche Unſchuld oder Unbefangenheit an, die immer etwas Erfreuliches iſt, anderſeit aber auch ein Verſtoß gegen das, woran wir einmal gewöhnt ſind und was wir daher auch überall erwarten oder vor-

ausſehen. Hieraus erklärt ſich, warum die Naivetät vorzüglich bei jungen, unerfahrnen, mit der Welt noch nicht bekannten Perſonen angetroffen und meiſtentheils belächelt wird, wie die bekannten 14 Jahre und 7 Wochen im Munde eines jungen Mädchens bei Gellert. Denn die Welt verlangt Zurückhaltung bei Mädchen und lacht daher über das Hervorbrechen der natürlichen Heirathsluſt, als über etwas Ungereimtes, durch deſſen Wahrnehmung man überraſcht wird, ohne daß es doch irgend eine nachtheilige Folge hat. Darum fällt das Naive oft unter den Begriff des Lächerlichen, ungeachtet es an ſich gar nicht belachenswerth iſt. S. lachen. Wenn man aber wirkliche Unziemlichkeiten, oder gar Grobheiten und Schlüpfrigkeiten Naivetäten nennt, ſo iſt das ein Misbrauch des Worts. Denn dergleichen Dinge können keinem wohlgebildeten Gemüthe gefallen. Sie müſſen in ihm vielmehr Unwillen, Abſcheu oder Ekel erregen. — Vergl. Schiller's Aufſatz: Ueber das Naive; in den Horen. Jahrg. 1. St. 11.

Name (nomen) iſt ein Wort als Zeichen für eine Sache, die entweder als etwas Einzeles oder als etwas Mehrfaches vorgeſtellt wird. Im erſten Falle heißt das Wort ein Eigenname (n. proprium), im zweiten ein Gemeinname (n. commune). Doch kann auch jener einer Mehrheit gemein ſein, ſobald dieſelbe als eine Einzelheit bezeichnet wird, z. B. einer Familie oder einem Volke. Der bloße Gemeinname aber bezeichnet eigentlich nur einen Begriff, eine Art oder Gattung von Dingen, z. B. Menſch, Baum. Wegen des darüber von den Scholaſtikern geführten Streits ſ. Nominalismus. Auch vergl. Wort. — Wenn vom guten Namen die Rede iſt, ſo verſteht man darunter die gute Meinung (ſ. d. Art.), welche Andre von uns oder wir ſelbſt von Andern haben. Wegen der Namenerklärungen und Nameneintheilungen ſ. Erklärung und Eintheilung. — Den Namen Gottes misbrauchen heißt ihn zu unwürdigen Zwecken, welche meiſt auf Aberglauben beruhen, anwenden, z. B. zu Beſchwörungsformeln, indem man jenem Namen eine magiſche oder Wunderkraft beilegt. Vergl. Magie und Wunder.

Narr (stultus) heißt in der Sprache des gemeinen Lebens jeder in ſeinen Reden oder Handlungen von der gemeinen Regel dergeſtalt Abweichende, daß er (wirklich oder ſcheinbar) ins Ungereimte und ſomit ins Lächerliche fällt. Darum heißen auch ſolche Reden und Handlungen ſelbſt närriſch oder Narrheiten. Es kann aber die Narrheit ebenſowohl verſtellt oder willkürlich angenommen als natürlich ſein. Im erſten Falle kann der Narr viel Verſtand und Witz haben, wie das Beiſpiel vieler Hof- und Schalksnarren beweiſt. Im zweiten Falle kann die Narrheit entweder in einem wirklichen Mangel an geſundem Menſchenverſtande, oder bloß in

einem Mangel an Erfahrung und Bekanntſchaft mit dem, was die Regeln des gemeinen Lebens fodern, oder endlich in einer ſolchen Ueberſpannung der Einbildungskraft liegen, daß der Menſch gleichſam in einer andern Welt lebt und daher nur dieſer Phantaſiewelt gemäß redet und handelt, mithin von den in der wirklichen Welt geltenden Regeln mehr oder weniger abweicht. Iſt aber die Abweichung ſo ſtark und auffallend, daß man dabei eine Störung oder Zerrüttung des Innern vorausſetzen muß, ſo fällt die Narrheit ſchon in das Gebiet der Seelenkrankheiten. S. d. W. Daher wird es auch als eine Beleidigung angeſehn, wenn man jemanden ſchlechtweg einen Narren nennt. Zuſätze aber vermindern das Beleidigende, wie wenn man jemanden einen Putznarren nennt, oder wenn man bedauernd ſagt: der arme Narr! Noch mehr vermindert die Beleidigung das diminutive Närrchen, welches ſogar liebkoſend gebraucht wird. — Die vormaligen Narrengeſellſchaften und Narrenfeſte gehören nicht hieher. Sie beweiſen nur, wie gern der Menſch ſich auch an der bald verſtellten bald wirklichen Narrheit ergötzt. — Vergl. Erhard's Verſuch über die Narrheit; in Wagner's Beiträgen zur Anthropologie. B. 1. — Bei dieſer Gelegenheit aber will ich noch eine literariſche Curioſität und Rarität bemerken, nämlich: Vernünftige Gedanken von der Narrheit und Narren; aufgeſetzt und in hoher Verſammlung behauptet von Salom. Jak. Morgenſtern. (Frankf. a. d. O.) 1737. 8. Der Verf. war Hofnarr des Königs Friedrich Wilhelm I. von Preußen und zugleich Titular-Vicekanzler aller preußiſchen Univerſitäten. Auf Befehl und in Gegenwart des Königs wurde über jene Schrift eine förmliche Disputation in deutſcher Sprache gehalten, wobei der Hofnarr als Reſpondent figurirte. Dieſe in ihrer Art wohl einzige Disputation war auch die erſte, bei der man ſich, ſtatt der lateiniſchen, der deutſchen Sprache bediente, weil der Herr Kanzler eben ſo wenig als der König in jener bewandert waren.

Naſſe (Chſto. Frdr.) geb. zu Bielefeld, Prof. der Heilkunde, früher in Halle, jetzt zu Bonn, hat außer mehren mediciniſchen Schriften auch einige philoſophiſche herausgegeben, in welchen er Schelling's naturphiloſophiſche Ideen weiter entwickelt hat. Dahin gehören: Ueber Naturphiloſophie in Bezug auf Phyſik und Chemie. Freiberg, 1809. 8. — Unterſuchungen zur Lebensnaturlehre ꝛc. Halle, 1819. 8. (B. 1. Abth. 1.). — Auch hat er an dem Archiv für thieriſchen Magnetismus (Altenb. u. Halle, 1817 ff. 8.) und an der Zeitſchrift für pſychiſche Aerzte (Lpz. 1818 ff.) bedeutenden Antheil genommen, ſo daß ſich in beiden Journalen mehre pſychologiſche und pſychiſch-mediciniſche Abhandlungen von ihm befinden.

Naſſireddin von Tus, ein großer arabiſcher Philoſoph und Aſtronom, der im J. 1273 ſtarb und zwei berühmte metaphyſiſche Werke hinterließ, das erſte unter dem Titel Kawaidol-akaid (d. h. die Regeln oder Fundamente der Glaubensartikel), das andre unter dem Titel Teddschridol-kelam (d. h. die Entblößung des Worts oder die metaphyſiſche Abſtraction, indem die arabiſchen Philoſophen die Metaphyſik als eine Wiſſenſchaft des Worts betrachten — ſ. Ilmi Kelam). Das letztere Werk iſt von den arabiſchen Philoſophen ſo geſchätzt worden, daß ſie es faſt eben ſo fleißig als die Werke des Ariſtoteles commentirten. Hadſchi-Chalfa in ſeiner bibliographiſchen Encyklopädie des Orients führt gegen 40 Commentare dieſer Art an. Gedruckte Ausgaben oder Ueberſetzungen davon ſind mir aber nicht bekannt.

Natalis (Hervaus) ſ. Hervay.

Nation (von nasci, erzeugt oder geboren werden, dann überhaupt entſtehen, daher natus, erzeugt oder geboren) iſt eine durch phyſiſche Abſtammung (daher auch durch Sprache, Sitte, Charakter ꝛc.) verwandte Menſchenmenge, alſo eben das, was wir ein Volk nennen. S. d. W. National und Nationalität bezieht ſich daher auf alles, was einem Volke zukommt, beſonders wiefern es ihm eigenthümlich iſt, z. B. Nationalbildung, Nationalcharakter, Nationalehre oder Ruhm, Nationalerziehung, Nationalinſtitut, Nationallaſter oder Tugend, Nationalreligion, Nationalſitte, Nationalſprache, Nationalſtolz, Nationaltemperament, Nationalvermögen, Nationalvorurtheil, Nationalwirthſchaft ꝛc. Der letzte Ausdruck wird auch in wiſſenſchaftlicher Hinſicht gebraucht, wo man dann lieber Nationalökonomie ſagt, um den Inbegriff der Lehren zu bezeichnen, welche die Gewinnung und Benutzung eines Nationalvermögens betreffen. Sie gehört zu den ſog. Cameralwiſſenſchaften. S. Cameraliſtik. Wegen der übrigen Zuſammenſetzungen ſind die Hauptwörter zu vergleichen, mit welchen national verbunden wird. — Daß Nation etwas Größeres bedeute, als Volk, iſt wohl eine willkürliche Behauptung. Doch wird jenes ſeltner als dieſes im unedlen Sinne gebraucht. Nur im gemeinen Leben hört man zuweilen den Ausdruck ſchlechte Nation für ſchlechtes Volk zur Bezeichnung einer Mehrheit von niedriger Denkart und Handlungsweiſe.

Nativ (von derſelben Abſtammung) ſ. naiv. Wegen der aſtrologiſchen Nativitätſtellung ſ. Aſtrologie und Horoſkopie.

Natur (von derſ. Abſt.) iſt ein weitſchichtiger Ausdruck, der hauptſächlich in zwei Bedeutungen genommen wird, einer materialen und einer formalen. In jener verſteht man darunter einen Inbegriff von wirklichen Dingen, und unterſcheidet in dieſer Hin-

ſicht auch wohl die ſinnliche Natur d. h. den Inbegriff der räumlichen und zeitlichen Dinge, und die überſinnliche Natur d. h. den Inbegriff von Dingen, die als erhaben über Raum und Zeit gedacht werden. In formaler Hinſicht aber verſteht man darunter den Inbegriff der weſentlichen Beſtimmungen eines Dinges (z. B. Natur Gottes, des Menſchen, der Thiere, der Pflanzen, der Sonne, des Mondes ꝛc.) und nennt daher dieſe Natur auch wohl das Weſen eines Dinges, obgleich Manche hier noch einen Unterſchied machen und unter der Natur eines Dinges diejenigen Beſtimmungen verſtehn, welche zu ſeiner Wirklichkeit, unter dem Weſen aber die, welche zu ſeiner Möglichkeit gehören. Auch unterſchieden die Scholaſtiker natura naturans und natura naturata, unter jener Gott als Urgrund der endlichen Dinge (den Schöpfer), unter dieſer den Inbegriff der endlichen Dinge ſelbſt (die Geſchöpfe) verſtehend. Die gewöhnlichſte Bedeutung iſt aber die erſte, an welche daher immer zu denken, wenn der Zuſammenhang der Rede oder die Verknüpfung des W. Natur mit andern Wörtern (ſ. die nächſtfolgenden Artikel) nicht zur Annahme einer andern nöthiget. So iſt auch das Wort zu verſtehn, wenn der Natur die Kunſt entgegengeſetzt wird. S. Kunſt. Ebenſo, wenn das Natürliche dem Uebernatürlichen entgegengeſetzt wird. Natürlich heißt dann, was durch die Kräfte und nach den Geſetzen der Natur geſchieht; übernatürlich aber, was ſo gedacht wird, als geſchehe es durch ganz andre Kräfte und nach ganz andern Geſetzen. S. Naturalismus und Supernaturalismus, auch Wunder. Wird aber das Natürliche dem Widernatürlichen entgegengeſetzt, ſo denkt man an die formale Bedeutung des W. Natur und verſteht alſo unter jenem, was der Natur eines Dinges angemeſſen iſt (wie die Furcht vor dem Tode als Folge des Lebenstriebes), unter dieſem, was derſelben unangemeſſen iſt (wie der Selbmord als Folge des Lebensüberdruſſes, der dem Lebenstriebe entgegenwirkt oder ihn unterdrückt). Das Widernatürliche heißt auch unnatürlich. Doch nimmt man dieſen Ausdruck auch in äſthetiſcher Bedeutung. Weil nämlich die Kunſt des Menſchen mancherlei hervorbringen kann, was der Natur mehr oder weniger entſpricht, ſo ſetzt man 1. das Natürliche (z. B. eine wirkliche Frucht) dem Künſtlichen überhaupt (z. B. einer gemalten Frucht) und 2. das Künſtliche ſelbſt wieder, wenn es natürlich d. h. der Natur treu oder angemeſſen iſt, dem Erkünſtelten oder Verkünſtelten entgegen, und nennt dieſes darum unnatürlich, weil es der Natur untreu oder unangemeſſen iſt. In dieſer Beziehung wird alſo die Natürlichkeit als etwas Lobenswerthes angeſehn, obgleich die Kunſt ein höheres (idealiſches) Ziel vor Augen hat, als die bloße Natürlichkeit. S. Ideal. So heißt denn auch ein Menſch oder ſein Benehmen

natürlich, wenn dieſes ungezwungen (nicht geziert oder ängſtlich) iſt. Endlich wird auch das Natürliche dem Willkürlichen entgegengeſetzt, wobei wieder die formale Bedeutung des W. Nat ur vorwaltet. Natürlich heißt nämlich dann, was durch die Natur des Menſchen ſelbſt mit einer gewiſſen Nothwendigkeit beſtimmt und daher durch vernünftiges Nachdenken, alſo auch durch Philoſophiren, leicht erkennbar iſt; willkürlich (oder poſitiv, auch ſtatutariſch), was irgend eine äußere Autorität oder Uebereinkunft, auch Sitte und Gewohnheit, auf eine ſolche Weiſe beſtimmt hat, daß dabei die menſchliche Willkür mehr oder weniger, oft auch nur ſcheinbar, wirkſam geweſen, und daß man es ebendarum nur auf dem empiriſchen oder hiſtoriſchen Wege erkennen kann. In dieſer Bedeutung iſt das W. natürlich allemal zu nehmen, wenn von der natürlichen Moral, dem natürlichen Rechte und der natürlichen Religion die Rede iſt. — Die Freude an der Natur iſt ein ſehr natürliches Gefühl des Menſchen und bezieht ſich zwar zunächſt auf die ſinnliche Natur; ſie kann und ſoll aber auch den Menſchen zum Ueberſinnlichen erheben. Diejenigen Freunde oder Liebhaber der Natur alſo, welche immer nur am Sinnlichen haften, ſind ſehr befangen und einſeitig, und können daher nicht auf den Titel echter Naturphiloſophen Anſpruch machen. S. Naturwiſſenſchaft, auch Naturerſcheinung.

Naturae convenienter vive — lebe der Natur gemäß! — ſ. Naturleben.

Naturale praesumitur, donec probetur contrarium — das Natürliche wird vorausgeſetzt, bis das Gegentheil erwieſen — iſt ein Grundſatz, der nicht bloß in Bezug auf die Naturwiſſenſchaften gilt, damit man nicht in dieſelben übernatürliche Urſachen als Erklärungsgründe einführe, weil dadurch gar nichts erklärt wird, ſondern auch in Bezug auf das moraliſch-religioſe Bewuſſtſein des Menſchen. Es muß nämlich auch hier vorausgeſetzt werden, daß daſſelbe unter dem Naturgeſetze der allmäligen Entwickelung und Ausbildung ſtehe. Läſſt man hier einmal übernatürliche Einwirkungen zu, ſo iſt gar nicht abzuſehn, wie weit das gehen könnte. Der größte Verbrecher könnte ſich dann damit entſchuldigen, daß ihn der Teufel zum Böſen verführt habe. Darum nimmt der Criminalrichter, wenn er auch ſonſt an den Teufel glaubt, mit Recht gar keine Notiz von ſolchen Berufungen auf übernatürliche Einwirkungen. Dieſe müſſten erſt ſtreng bewieſen werden, wenn man ſie zulaſſen ſollte; wozu aber das menſchliche Erkenntnißvermögen nicht hinreicht, da wir die Natur ſammt ihren Kräften und Geſetzen nur dem allerkleinſten Theile nach kennen, mithin auch nicht zu beſtimmen vermögen, wo das Natürliche aufhöre und das Uebernatürliche beginne. Vergl. Wunder.

Naturalia non sunt turpia — das Natürliche iſt nicht ſchändlich — iſt ein Grundſatz, der wahrſcheinlich aus der cyniſchen Schule ſtammt. S. **Cyniker**. Er iſt aber nur inſoferne wahr, als das bloß Phyſiſche nicht moraliſch beurtheilt werden kann. Folglich kann auch die bloße Anſchauung oder gar die wiſſenſchaftliche Betrachtung deſſelben nicht ſchändlich ſein. Wenn aber der Menſch ſich alles erlauben wollte, was er natürlicher Weiſe kann, ſo würde am Ende auch wohl das Menſchenfreſſen als etwas Natürliches nicht mehr ſchändlich zu nennen ſein.

Naturalien ſ. **Naturdinge**.

Naturalismus hat dreierlei Bedeutung. Erſtlich bedeutet es ſoviel als Studium der Natur, und zwar der ſinnlichen. Daher werden Zoologen, Botaniker und Mineralogen oft ſchlechtweg **Naturaliſten** genannt. Daß hierin nichts Böſes liege, verſteht ſich von ſelbſt. Zweitens bedeutet es ſoviel als Kunſtloſigkeit oder Mangel an Schule. Daher werden Reiter, Fechter und Tänzer, welche die Künſte des Reitens, Fechtens und Tanzens nicht ſchulmäßig erlernt haben, ſondern ſie nur ſo ausüben, wie es ihnen eigner Trieb und fremdes Beiſpiel an die Hand gegeben, gleichfalls oft **Naturaliſten** genannt. (In beſonderer Beziehung auf die Poeſie nennt man dergleichen **Naturaliſten** auch Naturdichter.) Hierin liegt zwar von Seiten der Kunſtverſtändigen ein gewiſſer Tadel, weshalb ſie auch auf ſolche Naturaliſten mit einem gewiſſen Stolze herabſehn. Allein dieſer Tadel hat doch wenig zu bedeuten. Denn zu geſchweigen, daß alle erſte Künſtler ſolche Naturaliſten waren und daß manche von ihnen auch Treffliches geleiſtet haben, ſo können und ſollen auch nicht alle Menſchen die Künſte ſchulmäßig erlernen; daß man ſie aber darum gar nicht ausüben dürfte, iſt wenigſtens nicht geſetzlich beſtimmt. Nur in Anſehung der Heilkunſt giebt es in gebildeten Staaten ein ſolches Verbot, weil die ärztlichen Naturaliſten meiſtens Pfuſcher ſind, ihr Naturalismus alſo leicht lebensgefährlich werden kann. Es giebt aber noch eine dritte Bedeutung des W. **Naturalismus**, wo man an moraliſch-religioſe Wahrheiten denkt (weshalb man dieſen Naturalismus auch ſelbſt den **moraliſch-religioſen** nennt) und gern damit die Nebenbedeutung des Immoralismus und Irreligioſismus oder Atheismus verknüpft, mithin auch die Hauptbedeutung dergeſtalt verſchlimmert, daß man daraus die gehäſſigſten Folgerungen zieht. Hierüber aber wird im Art. **Supernaturalismus** das Nöthige geſagt werden. Denn die Supernaturaliſten ſind es eigentlich, welche dem W. Naturalismus dieſe ſchlechte Bedeutung untergelegt haben.

Naturbegebenheit oder **Naturereigniß** im weitern Sinne iſt alles, was ſich in der Natur zuträgt (begiebt oder ereignet), alſo alles Werden (Entſtehn und Vergehn) oder jede Veränderung

in der Natur. In dieſem Sinne gehören auch die Begebenheiten in der Menſchenwelt mit zu den Naturbegebenheiten. Im engern Sinne aber pflegt man jene davon auszuſchließen, ſobald ſie nicht bloß von der Wirkſamkeit der Natur nach Geſetzen der Nothwendigkeit, ſondern von der Thätigkeit des Menſchen nach Geſetzen der Freiheit abhangen. In dieſem Sinne nennt man wohl ein Erdbeben, welches das Leben von Tauſenden zerſtört, eine Naturbegebenheit, aber nicht den Krieg, der es gleichfalls thut, weil hier der Wille des Menſchen an der Lebenszerſtörung theilnimmt, dort nicht. Da indeſſen die Natur auch beim Kriege mitwirkt, theils durch den begehrlichen Naturtrieb der Menſchen, der den Krieg veranlaſſt, theils durch die Naturkräfte, die der Menſch dabei in Bewegung ſetzt: ſo kann man das Erdbeben eine reine, den Krieg eine gemiſchte Naturbegebenheit nennen. Nennt man aber Begebenheiten überhaupt natürlich, ſo denkt man bloß daran, daß ſie von Urſachen innerhalb der Natur abhangen, ſie mögen übrigens mit oder ohne Zuthun des Menſchen geſchehen, und ſetzt ihnen dann die übernatürlichen entgegen, die von Urſachen außerhalb der Natur abhangen ſollen. S. Natur und Wunder.

Naturbeſchreibung (descriptio naturae) iſt die Darſtellung der Erzeugniſſe der Natur (Thiere, Pflanzen und Mineralien) nach ihren charakteriſtiſchen (ſowohl generiſchen als ſpecifiſchen) Merkmalen, mithin nicht in ihrer Einzelheit (als Individuen), ſondern in ihrer Gemeinſamkeit (als Gattungen und Arten). S. Geſchlechtsbegriffe, Naturreich und Naturſyſtem. Jene Beſchreibung iſt demnach etwas ganz andres als Naturgeſchichte (historia naturalis), welche eine Darſtellung von Begebenheiten iſt, die ſich in der Natur nach und nach zugetragen haben. S. Geſchichte. Dergleichen Begebenheiten (Erdbeben, große Ueberſchwemmungen, und andre zwar minder auffallende, aber doch in ihrer längern Fortdauer nicht minder wirkſame Erſcheinungen, wie die Veränderung der Schiefe der Ekliptik, die Vorrückung der Nachtgleichen, das Entſtehn und Vergehn der Sonnenflecken ꝛc.) haben natürlich auch Einfluß auf die Erzeugniſſe der Natur gehabt und ſie mehr oder weniger verändert. Die Naturgeſchichte wird alſo freilich von der Naturbeſchreibung und dieſe von jener in vielen Puncten berührt werden; und ebendeswegen wird auch der Naturforſcher von beiden Kenntniß nehmen oder ſie bei ſeinen Nachforſchungen auf das Genaueſte mit einander verbinden müſſen. Aber deſſen ungeachtet iſt und bleibt es falſch, wenn man die Naturbeſchreibung mit ihren verſchiednen Zweigen oder Abtheilungen (Zoologie ꝛc.) Naturgeſchichte nennt, weil dieſer Benennung eine Verwechſelung ganz verſchiedner Begriffe zum Grunde liegt.

Naturbetrachtung (contemplatio naturae) iſt bloß phyſiſch, wenn ſie auf Erforſchung der Natur abzweckt, religios aber, wenn der Menſch die Natur als ein Gotteswerk betrachtet und in der geſammten Einrichtung und Anordnung der Natur die Spuren der göttlichen Allmacht, Weisheit und Güte aufſucht. Dieſe Betrachtungsart iſt auch der Vernunft völlig angemeſſen; nur kann ſie nicht dazu dienen, das Daſein Gottes förmlich zu beweiſen, indem ſie ſelbſt ſchon den Glauben an Gott vorausſetzt und ihn nur beſtätigt. S. Phyſikotheologie.

Naturdichter ſ. Naturpoeſie.

Naturdienſt (cultus naturae) nennen Manche den religioſen Cultus, wiefern er ſich auf vergötterte Naturdinge (Sterne, Thiere ꝛc.) bezieht S. Gottesverehrung und Polytheismus, auch Fetiſchismus.

Naturdinge (res naturales) ſind alle Naturbegebenheiten, Naturerſcheinungen und Naturerzeugniſſe. S. dieſe Ausdrücke. Da die Naturforſcher die Erzeugniſſe der Natur gern ſammeln und aufbewahren, ſo nennt man dergleichen Naturdinge auch vorzugsweiſe Naturalien; daher Naturalienſammlungen. Solche Sammlungen ſind wohl gut für das Studium der Natur im Kleinen. Aber von der Natur im Großen geben ſie noch weniger zu erkennen, als ein Todtengerippe vom Menſchen.

Natureintheilung ſ. Naturreich und Naturſyſtem.

Naturell iſt das, was einem Menſchen (oder überhaupt jedem lebendigen Weſen) von Natur eigen, ihm angeboren und dann aus der kunſtloſen Entwickelung des Angebornen hervorgegangen iſt. Beim Menſchen nennt man es in pſychiſcher und moraliſcher Hinſicht auch die natürliche Sinnes- und Denkart, die dann auch zugleich die natürliche Grundlage ſeiner Handlungsweiſe oder ſeines Charakters iſt. Zum Naturell im ganzen Umfange des Worts gehört aber auch die natürliche Leibesconſtitution und das zum Theil eben darin begründete Temperament. S. d. W. Der Menſch kann daher ſowohl ein gutes als ein ſchlechtes Naturell haben. Letzteres zu beſiegen koſtet oft viel Anſtrengung, und gelingt doch ſelten ganz. Darum ſagt Horaz (ep. I, 10. 24.) nicht mit Unrecht: Naturam expellas furca, tamen usque recurret. Indeſſen darf es doch nicht für ſchlechthin unmöglich erklärt werden, auch ein ſchlechtes Naturell zu verbeſſern. Sonſt würde der Menſch gar nicht als ein vernünftiges und freies Weſen angeſehn werden können. Er ſtände dann unter einer abſoluten Naturnothwendigkeit und wäre alſo keiner ſittlichen Beurtheilung und Verantwortlichkeit unterworfen. S. Freiheit.

Naturereigniß ſ. Naturbegebenheit.

Naturerſcheinung oder Naturphänomen iſt alles

Einzele, was in der Natur wahrnehmbar iſt, mithin alle räumlichen und zeitlichen Dinge. Die Natur als das Ganze dieſer Erſcheinungen iſt aber auch ſelbſt nur eine Erſcheinung für uns; denn was ſie an ſich ſei, wiſſen wir nicht. S. Ding an ſich und Erſcheinung. Darum ſagte ſchon eine alte Inſchrift zu Sais, daß noch kein Sterblicher den Schleier der Iſis (der Naturgöttin) aufgehoben habe. Und eben ſo richtig ſagte Haller: Ins Innre der Natur dringt kein erſchaffner Geiſt. Es iſt auch nicht das Mindeſte dadurch für die Erkenntniß der Natur gewonnen, wenn man mit den neuern Naturphiloſophen ſagt, die Natur ſei eine unendliche, ewig fortſchreitende oder ſich ſtetig entwickelnde Selbſtoffenbarung Gottes. Denn abgeſehn davon, daß dieſe Erklärung nothwendig auf Vergötterung der Natur, mithin auf Pantheismus hinausläuft, ſo bleibt ja dabei eben die Hauptfrage unentſchieden, wie und wodurch ſich denn Gott in der Natur, das Unendliche im Endlichen, das Abſolute in dem, was uns immer nur in gewiſſen Verhältniſſen erſcheint, alſo im Relativen offenbaren könne. In dem einen Puncte aber unterſcheidet ſich doch die Erſcheinung des Naturganzen von den einzelen Erſcheinungen in der Natur, daß dieſe immer in beſtimmte Gränzen eingeſchloſſen ſind, jene aber nicht. Wir können daher nicht ſagen, wo die Natur anfange und aufhöre; ſie iſt für unſre Anſchauung unendlich d. h. unbeſtimmbar (indefinit, nicht infinit) in Anſehung ihrer Größe oder Ausdehnung. Und ſo vermag auch niemand eine Zeit zu beſtimmen, wo die Natur zu ſein begonnen oder zu ſein wieder aufhören möchte. Sie ſelbſt entſteht und vergeht für uns nicht, obwohl alles in ihr im Werden oder im Wechſel begriffen iſt. Sie iſt, wenn man ſo ſagen darf, eine Unendlichkeit von lauter Endlichkeiten, eine Unveränderlichkeit von lauter Veränderlichkeiten, ein Thier, das ſich immerfort ſelbſt verſchlingt und wiedergebärt.

Naturerzeugniß oder Naturproduct im ſtrengen Sinne iſt nur dasjenige, was die Natur ſelbſt und allein hervorbringt, wie Thiere, Pflanzen und Mineralien; was dagegen der Menſch durch ſeine Thätigkeit hervorbringt, heißt ein Kunſterzeugniß oder Kunſtproduct. Wiefern aber der Menſch ſelbſt mit allen ſeinen Kräften ein Erzeugniß der Natur iſt und auch die Stoffe, an welchen er ſeine künſtleriſche Thätigkeit beweiſt, ſo wie die Vorbilder, nach welchen er arbeitet, aus den Händen der Natur empfängt, inſoferne könnten auch alle menſchliche Kunſtwerke Naturerzeugniſſe im weitern Sinne heißen. Es findet aber doch hier noch ein feinerer Unterſchied ſtatt. Wenn nämlich ein Kunſtwerk aus der Seele des Künſtlers wie auf höhere Eingebung, gleichſam bewußtlos oder inſtinctartig, hervorgegangen, ſo kann man es mit größerm Rechte als ein Erzeugniß der Natur, die in dem Künſtler

2 *

wirkte und ſich deſſelben nur als eines Werkzeugs bediente, betrachten, als wenn der Menſch etwas mit voller Beſonnenheit und Ueberlegung, nach einem reiflich durchdachten Plane, mit vielem Fleiß und großer Anſtrengung, vielleicht auch nach mehren mislungenen Verſuchen, wie bei Erbauung einer ſehr künſtlichen Maſchine, hervorgebracht hat. Im letzten Falle hat der Menſch mehr eignes Verdienſt bei der Sache, ſo wie auch ſein Product eine größere Brauchbarkeit oder Nutzbarkeit für ihn ſelbſt oder Andre haben kann. Im erſten Falle aber kann das Werk, beſonders wenn es aus dem äſthetiſchen Geſichtspuncte, mithin als ein ſchönes Kunſtwerk, betrachtet wird, doch einen höhern Werth für den Beſchauer und Genießer haben, indem es alsdann das Gepräge der höchſten Genialität an ſich trägt. S. Genialität. Es iſt übrigens eine Eigenheit der Sprache, daß man zwar Kunſtwerk, aber nicht Naturwerk ſagt, ungeachtet man doch außer der Zuſammenſetzung und in der Mehrzahl von einem Werke oder von Werken der Natur redet und darunter eben nichts anders als dasjenige verſteht, was die Natur erzeugt oder hervorgebracht hat.

Naturforſchung oder Naturſtudium im vollen Sinne des Worts bezweckt nicht bloß die Erkenntniß der einzelen Naturdinge ſammt deren Verändrungen, ſondern auch die Erkenntniß der Natur überhaupt als eines geſetzmäßigen Ganzen, alſo der Kräfte, welche in der Natur überhaupt walten, und der Geſetze, nach welchen ſie wirkſam ſind. Der echte Naturforſcher beginnt daher ſein Studium der Natur nicht ſogleich mit allgemeinen Speculationen über die Natur — denn ſo würd' er nichts als Hypotheſen zu Stande bringen, die, ohne feſte Grundlage, bloße Träume über die Natur ſein würden — ſondern er geht von Beobachtungen und Verſuchen aus, wiederholt und vergleicht dieſelben mit einander, verknüpft damit auch mathematiſche Rechnung und Meſſung; und wenn er auf dieſe Art eine ſichere Baſis gewonnen hat, ſo umfaſſt er auch das Ganze der Natur mit ſeinem Nachdenken nach philoſophiſchen Principien. Dieſes iſt alſo eigentlich die letzte Stufe der Naturforſchung, obgleich Manche daraus die erſte gemacht und ſo ein wiſſenſchaftliches Hyſteronproteron begangen oder, wie ein gemeines Sprüchwort ſagt, die Pferde hinter den Wagen geſpannt haben. S. ioniſche Philoſophenſchule. Es haben jedoch auch Philoſophen andrer Schulen bis auf die neueſten Zeiten herab denſelben Fehler begangen, ob er gleich jetzt weniger verzeihlich iſt, als ſonſt, nachdem Baco ſchon vor mehr als 200 Jahren den Weg genau bezeichnet hat, welchen der wahre Naturforſcher einſchlagen ſoll. Wenn indeſſen ein Phyſiker mit bloßer Empirie eine echte Naturwiſſenſchaft zu Stande bringen will, ſo iſt er in einem eben ſo großen Irrthume befangen. Denn er lernt dann immer nur

eine Menge von Einzelheiten und Beſonderheiten, aber nie das Allgemeine und Ganze kennen. S. Empirie und Empirismus. Daß die Naturforſchung den Menſchen irreligiös mache, iſt ein unſtatthafter Vorwurf. Denn obgleich manche Naturforſcher ſich ſo verirrt haben, ſo iſt das doch gar nicht nothwendig. Die echte Naturforſchung kann ſogar den Glauben an Gott unterſtützen und beleben. S. Ethiko- und Phyſikotheologie. Daher empfahl Luther (ſ. d. Art.) ſelbſt den Theologen dieſes Studium.

Naturgaben ſind eigentlich alle Dinge, welche uns die Natur zum Gebrauche oder Genuſſe darbietet, wie die Früchte der Erde. Man verſteht aber darunter vorzugsweiſe die Fähigkeiten oder Kräfte des Menſchen, beſonders wieferne ſie in dem Einzelen hervorſtechen oder durch einen höhern Grad der Wirkſamkeit ausgezeichnet ſind. Dieſe natürlichen Vorzüge des Einen vor dem Andern ſind ſchlechthin unbegreiflich, indem kein Menſch ſagen kann, wie er ſelbſt oder Andre dazu gekommen, warum die Natur den Einen ſo reichlich, den Andern ſo kärglich, ja faſt ſtiefmütterlich begabt habe. Vergl. Genialität.

Naturganzes ſ. Natur und Naturerſcheinung.

Naturgeiſt ſ. Weltſeele.

Naturgeſchichte ſ. Naturbeſchreibung.

Naturgeſetze ſind die Regeln, nach welchen unſer Verſtand die mannigfaltigen Naturdinge zur Einheit verknüpft, mithin die Natur ſelbſt als einen geſetzmäßigen Inbegriff von Erſcheinungen denkt. Jene Geſetze können theils als empiriſche theils als transcendentale betrachtet werden. Die erſten lernt der Verſtand durch Beobachtungen und Verſuche kennen; ihre Gültigkeit beruht alſo auf Induction und Analogie. S. dieſe Ausdrücke. Die andern ſchöpft der Verſtand aus ſich ſelbſt; denn ſie ſind nichts andres als urſpringliche Erkenntnißgeſetze, die der Verſtand auf die Natur überträgt, ſo daß in dieſer Hinſicht wohl geſagt werden kann, unſer Verſtand gebe der Natur Geſetze. Es gilt aber dieß doch nur von den transcendentalen Naturgeſetzen, nicht von den empiriſchen. Dieſe empfängt er vielmehr von der Natur. Doch würde er auch dieſe nicht auffuchen und finden, wenn er nicht dazu von jenen die Leitung oder Anweiſung empfinge. So drückt der Satz, daß in der Welt nichts von ungefähr geſchieht, ſondern alles ſeine beſtimmte Urſache hat, ein transcendentales Naturgeſetz aus, das weit über alle Erfahrung hinausgeht; denn wir erfahren ja ſehr wenig von dem Allen, was in der Welt geſchieht, und noch viel weniger von den Urſachen, wodurch es geſchieht. Aber ohne dieſes transcendentale Naturgeſetz würden wir auch nicht das empiriſche aufſtellen können, daß die Sonne die Planeten und der Magnet das Eiſen an ſich zieht. — Wegen des Unterſchieds zwi-

ſchen Naturgeſetzen und Sittengeſetzen aber, ſo wie zwiſchen natürlichen und willkürlichen oder poſitiven Geſetzen ſ. d. Art. Geſetz.

Naturglaube nennen Einige die natürliche oder Vernunftreligion. S. Naturreligion. Andre verſtehen darunter den Glauben des Menſchen an die Natur als etwas Göttliches, wie er den Polytheiſten und Pantheiſten eigen iſt. S. Polytheismus und Pantheismus.

Naturkenntniß iſt nicht minder nothwendig als Menſchen- und Selbkenntniß. Denn ſie bedingen einander wechſelſeitig, da der Menſch mit zur Natur gehört und die Natur eben nur vom Menſchen erkannt wird. Auch zum Handeln gehört Naturkenntniß, obwohl jenes als freies Handeln nicht durch Naturgeſetze, ſondern durch Sittengeſetze beſtimmt iſt. Denn wir handeln doch immer innerhalb der Natur, in Bezug auf und durch Naturdinge. Wollen wir alſo zweckmäßig handeln, ſo müſſen wir auch von den natürlichen Gegenſtänden und Werkzeugen unſrer Handlungen eine richtige Kenntniß haben. Wir bleiben daher immer in einer gewiſſen Abhängigkeit von der Natur, ungeachtet wir uns als freie Weſen über die Natur zum Theil erheben können. Uebrigens vergl. Naturerſcheinung, Naturforſchung und Naturwiſſenſchaft.

Naturkräfte im weitern Sinne ſind alle innerhalb der Natur wirkſame Kräfte, alſo auch die pſychiſchen oder geiſtigen. Im engern Sinne aber verſteht man darunter die ſomatiſchen oder materialen Kräfte, die ſich zuletzt in lauter bewegende Kräfte auflöſen. Denn am Ende reducirt ſich doch alles, was wir in der materialen oder Körperwelt wahrnehmen, auf Anziehung und Abſtoßung, Contraction und Expanſion. S. Materie. Wegen des Begriffs der Kraft aber ſ. dieſes Wort ſelbſt.

Naturkunde ſ. Naturwiſſenſchaft.

Naturlauf (cursus naturae) iſt die Reihe der Naturbegebenheiten (ſ. d. W.), wieferne ſie als Urſachen und Wirkungen zuſammenhangen. Der Naturlauf iſt alſo überhaupt durch das Geſetz der Urſachlichkeit beſtimmt. S. Urſache.

Naturleben im weitern Sinne iſt das in der Natur überhaupt verbreitete Leben, welches zwar immer nur in einzelen Erſcheinungen (Menſchen, Thieren, Pflanzen) hervortritt und daher beim Verſchwinden dieſer Erſcheinungen aus der Reihe der lebendigen Dinge mit dem Tode immerfort zu wechſeln oder gleichſam zu ringen ſcheint, aber dennoch beſtändig fortdauert, wegen des unerſchöpflichen (uns freilich ſeinem letzten Grunde nach verborgnen) Lebensquells. S. Leben. Im engern Sinne aber verſteht man darunter das Leben eines Menſchen nach der Natur, nicht nach der Con-

venienz, welche im geſelligen Leben herrſcht; wie es die Cyniker im Sinne hatten. S. d. W. Darauf bezieht ſich auch der Grundſatz: **Lebe der Natur gemäß** (naturae convenienter vive)! Menſchen, welche ſo leben, pflegt man daher **Naturmenſchen** zu nennen, wiewohl man darunter zuweilen auch ſolche verſteht, die bei ihrer Entwickelung ſich ſelbſt überlaſſen ſind. Doch läſſt ſich jenem Grundſatze noch eine höhere Deutung geben. Denn wenn man dabei vorzugsweiſe an die vernünftige und ſittliche Natur des Menſchen denkt, ſo heißt er im Grunde nichts anders als: Lebe vernünftig oder ſittlich gut! Und ſo verſtand ihn vielleicht auch **Kleanth**, als er dieſe Formel zur Bezeichnung des höchſten Gutes an die Stelle der Formel ſeines Lehrers **Zeno** ſetzte. S. **Kleanth** und **Zeno**.

Naturlehre ſ. **Naturwiſſenſchaft**.

Natürlich ſ. **Natur**. Wegen der **natürlichen Magie** ſ. **Magie**; wegen des **natürlichen Rechts** ſ. **Naturrecht**; wegen der **natürlichen Religion** und **Theologie** ſ. **Religion** und **Theologie**.

Naturmenſch ſ. **Naturleben**, und wegen eines angeblichen Naturmenſchen, der die ganze Philoſophie aus ſich ſelbſt entwickelte, ſ. **Abubekr**.

Naturnachahmung ſ. **Nachahmung**.

Naturnothwendigkeit (necessitas naturalis s. physica) wird entgegengeſetzt der **ſittlichen Nothwendigkeit** (n. moralis s. ethica). Jene iſt durch bloße Naturgeſetze, dieſe durch Freiheitsgeſetze beſtimmt und heißt auch **Pflicht**. S. d. W. und **Geſetz**.

Naturordnung (ordo naturae) iſt die Regel- und Zweckmäßigkeit, welche wir in der Einrichtung und Verbindung der Naturdinge, ſo wie in der Stetigkeit des Naturlaufs bemerken. Was davon abzuweichen ſcheint, heißt **außerordentlich**, muß aber darum nicht gleich für ein **Wunder** im ſtrengen Sinne erklärt werden, ſo ſehr wir uns auch darüber wundern mögen. S. **Wunder** und **wunderbar**. Dem Religioſen aber kann die Betrachtung der Ordnung der Natur wohl dazu dienen, ſich mit ſeinen Gedanken zur Gottheit zu erheben. S. **Naturbetrachtung**.

Naturphänomen ſ. **Naturerſcheinung**.

Naturphiloſophie ſ. **Naturwiſſenſchaft**.

Naturpoeſie iſt eigentlich ein widerſinniger Ausdruck; denn wiefern unter Poeſie eine ſchöne Kunſt verſtanden und die Kunſt der Natur entgegengeſetzt wird, kann es keine Naturpoeſie geben. S. **Kunſt**, **Dichtkunſt** und **Poeſie**. Man muß alſo jenen Ausdruck in einem andern Sinne nehmen, wenn er etwas Wirkliches oder Wahrhaftes bedeuten ſoll. Er kann aber dann zweierlei bedeuten, was ſorgfältig zu unterſcheiden iſt, nämlich 1. eine Poeſie,

welche die Natur ſelbſt zum Gegenſtande hat. In dieſer objectiven Bedeutung wäre alſo derjenige ein Naturdichter oder Naturpoet, welcher die Natur in irgend einer Beziehung dichteriſch auffaſſte und darſtellte. Solche Naturpoeten hat es zu allen Zeiten gegeben, weil die Natur ſtets viele Menſchen ſo begeiſtert hat, daß ſie das, was ſie in der Natur anſchauten und bei dieſer Anſchauung empfanden oder dachten, in poetiſcher Rede ausſprachen. In gewiſſer Hinſicht könnte man auch manche der neueſten Naturphiloſophen zu dieſen Naturpoeten zählen, da ihre Philoſopheme weit mehr das Gepräge der dichtenden Einbildungskraft als der philoſophirenden Vernunft tragen, obgleich ihre Rede ſelbſt nicht poetiſch, ſondern proſaiſch, oder höchſtens ſo geſtaltet iſt, daß man ſie nur für eine dunkle, nebel = und räthſelhafte, poetiſche Proſa halten könnte. Es kann aber auch 2. jenes Wort eine Poeſie bedeuten, die ein natürliches d. h. ſcheinbar kunſtloſes Erzeugniß desjenigen Subjectes iſt, welches eben etwas dichteriſch darſtellt. In dieſer ſubjectiven Bedeutung waren alle erſte Dichter eines Volkes Naturpoeten; denn ſie hatten noch kein Muſter vor ſich, nach dem ſie ſich bilden oder von dem ſie gewiſſe Kunſtregeln abnehmen konnten. Ihre Poeſie war alſo gleichſam ein Naturproduct, das aus ihnen bewuſſtlos oder inſtinctartig hervorging. Und ſo giebt es auch jetzt noch hin und wieder ſolche Naturpoeten. Denn obgleich Muſter genug und ſelbſt theoretiſche Anweiſungen und Hülfsmittel zur Poeſie vorhanden ſind — **artes poeticae, gradus ad Parnassum**, proſodiſch=metriſche Werke, ſelbſt Reimwörterbücher — ſo ſind dieſelben doch nicht Allen bekannt und zugänglich. Es iſt alſo wohl möglich, daß jemand auch dann noch ganz von ſelbſt zum Dichter werde, wenn ihm ſchon viele Dichter ſeines Volks vorausgegangen, obgleich in den meiſten Fällen anzunehmen, daß ihm wenigſtens einige Erzeugniſſe jener Dichter bekannt geworden, daß er alſo auch durch ſie ſchon einige Anregung und Bildung empfangen habe. — Wenn nun aber Manche behaupten, daß im Grunde alle wahre Poeſie Naturpoeſie ſein müſſe, ſo iſt dieß nur inſofern richtig, als die Natur beim Dichter, wie bei jedem ſchönen Künſtler, innerlich wirkſam ſein, als ſie ihn mit einem höhern Maße von Dichtungskraft ausgeſtattet haben muß, als andre Menſchen. Darauf bezieht ſich auch der bekannte Ausſpruch, daß Dichter geboren, nicht gemacht werden (**poetae nascuntur, non fiunt**). Dieſer Grundſatz gilt aber, wie geſagt, auch von andern ſchönen Künſtlern; ja er gilt ſelbſt von denen, die in mechaniſchen Künſten, in den Wiſſenſchaften und im Leben Außerordentliches leiſten ſollen. Große Feldherren, Staatsmänner, Mathematiker, Philoſophen ꝛc. müſſen auch geboren werden. Aber das, was ihnen angeboren oder von Natur gegeben iſt, bedarf doch überall einer gehörigen Entwickelung

und Ausbildung, wenn ſie wirklich etwas in ſeiner Art Vollkommnes leiſten ſollen. S. Genialität.

Naturproduct ſ. Naturerzeugniß

Naturrecht oder **natürliches Recht** (jus naturae s. naturale) iſt der Gegenſatz des poſitiven Rechts. Jenes hangt von der innern Geſetzgebung der Vernunft ab, wieferne dieſelbe eine Rechtsgeſetzgebung iſt, dieſes von irgend einer äußern Geſetzgebung, es mag ſich nun dieſelbe in wirklichen Geſetzen oder in bloßen Gewohnheiten (dem ſog. Herkommen) ausſprechen. Das W. Natur wird alſo hier nicht in der materialen, ſondern in der formalen Bedeutung genommen; es bedeutet nämlich die vernünftige Natur des Menſchen. Naturrecht heißt daher ebenſoviel als Vernunftrecht (jus rationale). Es wäre auch viel beſſer geweſen, wenn man ſtets nur den letztern Namen gebraucht hätte. Denn es würden dadurch eine Menge von Misverſtändniſſen und unnützen Streitigkeiten weggefallen ſein. Da man nämlich das W. Natur auch in der materialen Bedeutung nahm, ſo kam man auf die ſeltſame Idee, daß das Recht der Natur kein andres ſei als das ſog. Recht des Stärkern, weil in der Natur das Stärkere überall ſich des Schwächern bemächtige und es in ſeinen Nutzen verwende. So ſagt Spinoza (Tract. theologico-polit. c. 16.), er verſtehe unter dem Naturrechte nichts anders als die Naturgeſetze, nach welchen jedes Einzelweſen auf eine nothwendig beſtimmte Weiſe iſt und wirkt; und führt als Beiſpiel ausdrücklich die Fiſche an, welche nach jenem Naturrechte im Waſſer leben und einander auch freſſen, nämlich die größern die kleinern. (Vergl. des Verf. Programm: Spinozae de jure naturae sententia denuo examinata. Lpz. 1825. 4.). Da man nun wohl einſahe, daß dieß eigentlich gar kein Recht (ſ. d. W.) ſei, ſo meinten Andre, es gebe überhaupt kein Naturrecht, ſondern bloß ein Poſitivrecht (*ου φυσει δικαιον, αλλα νομῳ*, wie die griechiſchen Sophiſten ſagten), indem die Menſchen erſt das Recht machten, entweder durch freiwillige Uebereinkunft, oder durch Geſetze, welche der Mächtigere dem Schwächern gebe. Im letzten Falle würde jedoch wieder nichts weiter als ein bloßes Recht des Stärkern herauskommen. Es muß aber ſchon darum ein natürliches oder Vernunftrecht geben, weil wir das poſitive Recht oft nach demſelben beurtheilen und letzteres wohl gar für (an ſich oder ſeinem innern Gehalte nach) Unrecht erklären, ob es gleich durch das Geſetz die äußere Form des Rechts erhalten hat. Daher kündigt ſich ein ſolches von jeder äußern Geſetzgebung unabhängiges Recht ſchon in dem allen Menſchen natürlichen Rechtsgefühle an. Aber freilich bedarf dieſes Gefühl der Aufhellung und Entwickelung durch Nachdenken über das, was überhaupt Recht und Unrecht ſei, wenn wir zu einer

klaren und deutlichen Erkenntniß jenes Rechts gelangen wollen. In der That haben auch die poſitiven Geſetzgeber ſich ſtets mehr oder weniger nach dem natürlichen als einem Normalrechte gerichtet, je nachdem ſie ſelbſt mehr oder weniger gebildet waren und daher eine mehr oder weniger genaue Kenntniß von demſelben hatten. Man kann es daher auch das ewige, unveränderliche, allgemeingültige, göttliche Recht nennen, während das poſitive bloß ein zeitliches, nach empiriſchen Umſtänden und Verhältniſſen veränderliches, nur in beſondern Geſellſchaften geltendes, und bloß menſchliches Recht iſt, inſoweit es nicht eben das, was die Vernunft als Recht beſtimmt, in ſich aufgenommen und ihm dadurch ein poſitives Gepräge aufgedrückt hat. — Die Meinung, welche Einige nach Hugo's Vorgange aufgeſtellt haben, daß das Naturrecht eine bloße Philoſophie des poſitiven Rechts ſei, iſt ſchon darum falſch, weil man ohne Vorausſetzung des Naturrechts über das poſitive Recht gar nicht würde philoſophiren können. Und da das poſitive Recht ſehr mannigfaltig iſt (griechiſch, römiſch, deutſch, franzöſiſch ꝛc.), ſo muß es auch vielerlei Philoſophien des poſitiven Rechts geben, während es nur Ein Naturrecht geben kann. — Uebrigens ſteht Naturrecht auch zuweilen für natürliche oder philoſophiſche Rechtslehre, indem man den Gegenſtand der Wiſſenſchaft ſtatt dieſer ſelbſt nennt. S. Rechtslehre, wo auch die Schriften über das Naturrecht zu ſuchen ſind.

Naturreich heißt ein Inbegriff von Naturdingen, die unter einem gemeinſamen Hauptbegriffe ſtehen. Bei der Frage, wie viel es ſolcher Naturreiche gebe, wird es alſo darauf ankommen, wie viel man ſolcher Hauptbegriffe anzunehmen habe. Gewöhnlich nimmt man nach dem Vorgange des Ariſtoteles deren drei an, nämlich die Begriffe des Thiers, der Pflanze und des Minerals. Dann giebt es alſo drei Naturreiche: Thierreich, Pflanzenreich und Mineralreich, worauf ſich auch drei beſondre zur Naturgeſchichte oder vielmehr zur Naturbeſchreibung (ſ. d. W.) gehörige Wiſſenſchaften beziehn: Thierkunde oder Zoologie (von ζωον, das Thier und λογος, die Lehre), Pflanzenkunde oder Phytologie, auch Botanik (von φυτον, βοτανη, Pflanze, Gewächs — daher man auch im Deutſchen zuweilen Gewächskunde ſagt) und Mineralienkunde oder Mineralogie, auch Oryktologie (von minera, die Erdader, ορυκτον, das Ausgegrabne — weshalb die Mineralien auch Foſſilien [von fodere, graben] heißen, ungeachtet nicht alle Mineralien aus der Erde gegraben, ſondern zum Theil auch frei auf der Erdoberfläche gefunden werden). Man kann aber auch nur zwei Naturreiche annehmen, ein organiſches und ein unorganiſches. Dann

würde jenes die beiden erſten wieder unter ſich befaſſen. Manche haben dagegen vier Naturreiche angenommen, indem ſie zu den erſten drei noch ein Reich der Atmoſphärilien d. h. der Luft- oder dunſtartigen Körper, welche ſich in der Atmoſphäre finden, hinzufügten (z. B. Hausmann in ſeinem Entwurf eines Syſtems der unorganiſchen Naturkörper, wo jedoch auch das Waſſer in dieſes Reich mit aufgenommen wird, und nicht mit Unrecht, da es oft die Form eines luft- oder dünſtartigen Körpers annimmt, aber freilich auch die eines kryſtallartigen, ſo daß es bald als feſt bald als flüſſig und im letzten Falle bald als tropfbar- bald als elaſtiſch-flüſſig erſcheint, mithin ein wahres Chamäleon iſt). Welche von dieſen drei Eintheilungen der Naturreiche die beſte ſei, iſt ſchwerlich auszumachen, aus Gründen, welche der Art. Naturſyſtem anzeigen wird. Wie man aber auch die Naturreiche eintheile, ſo vergeſſe man nur nicht, daß die Natur eigentlich ein untrennbares Ganze iſt, daß es alſo im Grunde nur Ein Naturreich giebt, und unſre Eintheilung deſſelben in mehre bloß auf einer, freilich auch natürlichen und nothwendigen, Abſtraction unſers Verſtandes beruht. — Wenn übrigens die Moraliſten und Theologen das Reich der Natur dem Reiche der Gnade entgegenſetzen, ſo nimmt man jenen Ausdruck in einem ganz andern Sinne. Er bedeutet nämlich die Menſchenwelt, wie ſie phyſiſch beſchaffen und daher noch nicht durch eine höhere Heilsanſtalt moraliſch veredelt iſt. Wo das Letztere der Fall iſt, da befindet ſich der Menſch im Reiche der Gnade, das aber freilich der Idee nach weit über die Menſchenwelt hinausgeht, da der Menſch ſich nicht für die einzige Art vernünftiger und freier, alſo der moraliſchen Veredlung oder ſittlichen Vervollkommnung fähiger, Weltweſen halten kann. S. Gottesreich, Himmel und Kirche, auch Gnadenwahl.

Naturreligion. Mit dieſem Ausdrucke hat es dieſelbe Bewandniß wie mit Naturrecht. S. d. W. Nicht die Natur in materialer Bedeutung hat oder giebt uns Religion, wenn ſie auch etwas zu Erweckung derſelben in uns beitragen kann, ſondern die Natur in formaler Hinſicht, die vernünftige Natur des Menſchen. Die Natur- oder natürliche Religion iſt alſo keine andre als die allgemeine Vernunftreligion, welcher die poſitiven Religionen eben ſo, wie die poſitiven Rechte dem natürlichen, entgegenſtehn, mit welcher ſie daher ebenfalls mehr oder weniger einſtimmen können. Nach dieſer Einſtimmung iſt auch der verhältnißmäßige Werth der poſitiven Religionen zu beurtheilen, ſo daß ſie deſto mehr oder weniger annehmlich ſind, je mehr oder weniger ſie mit jener einſtimmen. Widerſtreiten ſie derſelben geradezu, ſo ſind ſie ſchlechthin verwerflich. Die Natur- oder Vernunftreligion iſt daher der Maßſtab (Norm oder

Kriterium) jeder poſitiven, ſo daß man jene auch wohl eine Normalreligion nennen könnte. Folglich iſt es ungereimt, irgend eine poſitive Religion anerkennen und doch keine natürliche oder Vernunftreligion zulaſſen zu wollen. Uebrigens ſ. Religion. Auch vergl. die Schrift von Harms: Daß es mit der Vernunftreligion nichts iſt (Kiel, 1819. 8.) mit des Verf. Gegenſchrift: Daß es mit der Vernunftreligion doch etwas iſt (Lpz. 1819. 8.). — Manche nennen auch den Polytheismus und den Pantheismus (ſ. beides) eine Naturreligion, weil dann der Menſch die Natur entweder theilweiſe oder im Ganzen als etwas Göttliches betrachtet und verehrt. Das iſt aber ein Misbrauch des Wortes. — Mit der Natur- oder natürlichen Theologie hat es dieſelbe Bewandniß. Sie ſteht nämlich der poſitiven Th. entgegen, und kann ebenfalls mit ihr mehr oder weniger einſtimmen. S. Theologie.

Naturſtand (status naturae) hat eine dreifache Bedeutung, eine anthropologiſche, eine theologiſche, und eine juridiſch-politiſche. In der erſten Hinſicht iſt darunter zu verſtehn der Stand der Uncultur oder natürlichen Roheit, welchem der Stand der Cultur oder Bildung entgegenſteht. Daß jener beſſer ſei als dieſer und daß daher der Menſch in denſelben zurücktreten ſolle, iſt eine unſtatthafte Behauptung. S. Bildung. In der zweiten Hinſicht verſteht man darunter den Zuſtand des Sünders oder des ungebeſſerten Menſchen und ſetzt ihm entgegen den Stand der Gnade, wo der Menſch bereits ſittlich veredelt iſt, ſich alſo im Reiche der Gnade befindet. S. Naturreich a. E. In der dritten Hinſicht endlich verſteht man darunter den außerbürgerlichen Rechtsſtand und ſetzt ihm alſo den Bürgerſtand oder das Leben im Staate entgegen. Manche Rechtslehrer haben zwar dieſe Idee als eine bloße Fiction verworfen, und manche Staatsmänner ſie ſogar als eine ſehr gefährliche Idee verabſcheut. Sie iſt aber weder das Eine noch das Andre. Die meiſten Menſchen finden ſich zwar von ihrer Geburt an im Bürgerthume. Es giebt aber noch immer Menſchen, die außer demſelben leben. Auch muß es eine Zeit gegeben haben, wo alle Menſchen ſo lebten, weil unter ihnen noch kein Bürgerthum begründet war. Denn daß das Bürgerthum ſo alt als das Menſchenthum ſei oder daß mit dem Beginne des Menſchengeſchlechts ſich auch ſchon Bürgervereine bildeten, läſſt ſich weder nach der Natur der Sache noch nach dem Zeugniſſe der Geſchichte annehmen. S. Hüllmann's Urgeſchichte des Staats. Königsb. 1817. 8. Die Rechtsphiloſophie muß alſo auch von jener Idee ausgehn; ſie muß vorerſt fragen, was unter Menſchen Rechtens ſei in Bezug auf jenen Naturſtand, bevor ſie unterſuchen kann, was in Bezug auf den Bürgerſtand Rechtens ſei. Auch kann dieſe Unterſuchung

keinem Menſchen und keinem Staate Gefahr bringen. Vielmehr muß ſich daraus als nothwendige Folgerung ergeben, daß der Menſch vernünftiger Weiſe nur im Bürgerthume leben könne, daß der Staat ein nothwendiges von der Vernunft ſelbſt gefodertes Rechtsinſtitut ſei, und daß alſo auch der Menſch nicht etwa in den Naturſtand zurücktreten ſolle, wenn er ſchon Bürger ſei, ſondern vielmehr, wenn er dieß noch nicht wäre, aus dem Naturſtande heraus und in den Bürgerſtand übergehn ſolle (non regrediendum in statum naturalem, sed egrediendum e statu naturali). Denn der Naturſtand würde allerdings ein ſolcher Rechtszuſtand ſein, wo der Menſch ſeinen Freiheitskreis nur durch eignen Willen zu beſtimmen und durch eigne Kraft zu ſchützen hätte, wo alſo die Achtung gegen das Rechtsgeſetz nur von dem guten Willen derer, die vermöge ihrer Kraft wohl es verletzen könnten, oder von der Ohnmacht derer, die es vermöge ihrer Neigung wohl verletzen möchten, mithin von zufälligen Umſtänden abhinge, wo mit einem Worte keine öffentliche das Recht handhabende Gerechtigkeit vorhanden wäre. Der Naturſtand iſt demnach zwar nicht an ſich ungerecht (status per se injustus), weil es immer möglich iſt, daß das Recht von den darin befindlichen Menſchen geachtet werde, aber doch unſicher und rechtlos (status securitate et justitia vacuus), weil die Achtung des Rechts in demſelben durch gar nichts verbürgt iſt. S. Staat. Uebrigens haben freilich manche Rechtslehrer vom Naturſtande ſolche Erklärungen gegeben, daß er als etwas Erdichtetes erſcheinen muſſte. Wenn z. B. darunter ein völlig außergeſellſchaftlicher Zuſtand verſtanden wird, ſo iſt offenbar, daß die Natur den Menſchen gleich bei ſeiner Geburt in die Geſellſchaft (die häusliche) verſetzt, daß er alſo, um in jenen Naturſtand zu kommen, erſt alle menſchliche Geſellſchaft verlaſſen und ſich an einen Ort begeben müſſte, wo gar niemand zu ihm kommen könnte. Denn ſobald ihn jemand beſuchte, befänd' er ſich ſchon nicht mehr in jenem Naturſtande. Ein ſolcher Zuſtand iſt alſo gar nicht möglich, da ſelbſt der Einſiedler nicht von der menſchlichen Geſellſchaft ſchlechthin ausgeſchloſſen iſt, und überdieß widernatürlich, da die Natur ſelbſt den Menſchen zur Geſelligkeit antreibt. S. geſellig. Eben ſo erdichtet und widernatürlich iſt der ſog. Naturſtand, wenn man darunter einen Zuſtand verſteht, wo der Menſch noch gar keinen Gebrauch von ſeiner Willkür gemacht (ſich nichts angeeignet, keinen Vertrag geſchloſſen, keine Beleidigung zugefügt oder empfangen rc.) hat, alſo einen abſolut unwillkürlichen Zuſtand. Denn ohne irgend eine willkürliche Thätigkeit kann der Menſch gar nicht leben; er muß doch wenigſtens ſich bewegen und Nahrungsmittel zu ſich nehmen, die er ſich alſo auch durch die That ſelbſt zugeeignet hat. Und noch weniger kann,

wenn vom Rechtszuſtande der Menſchen die Rede iſt, die anthropologiſche und theologiſche Bedeutung des W. Naturſtand darauf bezogen werden. Denn in Anſehung der Frage, was an und für ſich Rechtens ſei, iſt es völlig einerlei, ob der Menſch roh oder gebildet, ſündhaft oder gebeſſert ſei. Dieß hat nur Einfluß auf den Gebrauch, den er von ſeinen Rechten macht, oder auf ſein Rechtsverhalten gegen Andre überhaupt. Man muß daher von der Idee des Naturſtandes in juridiſch-politiſcher Bedeutung freilich in Gedanken alles abſondern, was keine unmittelbare Beziehung auf das Recht ſelbſt und an ſich hat, wenn man die Idee ganz rein auffaſſen will. Insoferne kann man wohl ſagen, daß der Naturſtand ein Abstractum ſei; aber darum iſt er noch kein Fictum d. h. kein Hirngeſpinnſt, keine Chimäre. — Daß im Naturſtande nur das Recht des Stärkern gelte, iſt auch eine grundloſe Behauptung. Es iſt wohl möglich und ſogar wahrſcheinlich, daß in demſelben Gewalt für Recht ergehen würde — was auch zuweilen im Bürgerſtande geſchieht, weil die Menſchen immer zur Gewaltthätigkeit geneigt ſind — aber es muß doch nicht ſo ſein, und vielweniger ſoll es ſo ſein. S. Recht des Stärkern.

Naturſtudium ſ. **Naturforſchung.**

Naturſyſtem kann total und partial genommen werden. In jener Bedeutung iſt darunter die geſammte Einrichtung und Anordnung der natürlichen Dinge zu verſtehn, von der wir aber freilich nur wenig wiſſen, weil wir die Natur nur dem kleinſten Theile nach kennen und wir auch dieſen Theil nur von unſrem Standpuncte aus betrachten. Darum ward es den Aſtronomen ſo ſchwer, nur unſer Sonnenſyſtem naturgemäß aufzufaſſen, indem uns daſſelbe auf der Erde ganz anders erſcheint, als es wirklich beſchaffen iſt. Es war alſo eine lange Reihe von Beobachtungen und von Schlüſſen aus dieſen Beobachtungen nöthig, ehe man mit einiger Zuverläſſigkeit behaupten konnte, daß ſich nicht die Sonne um die Erde, ſondern dieſe um jene bewege. Was iſt aber unſer Sonnenſyſtem im Verhältniſſe zum ganzen Naturſyſteme! Und wie wie viel iſt uns noch von jenem Sonnenſyſteme unbekannt, da wir ja im Grunde (mit Ausnahme der Erde und allenfalls ihres Mondes) nichts weiter von ihm wiſſen, als die Bewegung, die Größe und die Entfernungen einiger dazu gehörigen Körper! Folglich kann man wohl ohne Uebertreibung ſagen, daß das Naturſyſtem im Ganzen und objectiv genommen uns völlig unbekannt ſei. Denn was Herſchel und andre Aſtronomen von Fixſternenſyſtemen, die ſchon gebildet ſind oder ſich noch bilden, geſagt haben, iſt doch nur Vermuthung. — In der zweiten Bedeutung aber verſteht man unter dem Naturſyſteme bloß das irdiſche und denkt dabei auch nur an eine gewiſſe Claſſification der irdiſchen Naturerzeugniſſe nach ihren

Gattungen und Arten, wie man ſie in allen ſog. Naturgeſchichten findet. S. Naturbeſchreibung. Hier iſt alſo die Bedeutung des Wortes ganz ſubjectiv, da die Natur ſelbſt nur Einzeles hervorbringt, nicht claſſificirt, ſondern dieſes Geſchäft unſrem abſtrahirenden und reflectirenden Verſtande überläſſt. So nothwendig nun aber auch ein ſolches Naturſyſtem iſt, um die Erzeugniſſe der Natur wiſſenſchaftlich zu ordnen und gleichſam mit einem Blicke zu überſchauen, ſo ſchwierig iſt doch deſſen Conſtruction. Dieſe Schwierigkeit zeigt ſich ſchon in den Grundeintheilungen oder Hauptclaſſen. Werden die Naturdinge zuerſt in organiſche und unorganiſche eingetheilt, ſo kann niemand beſtimmen, wo die eine Claſſe aufhöre und die andre beginne, da der organiſirende Bildungstrieb durch die ganze Natur hindurchgeht. Werden ferner die organiſchen Naturdinge in Thiere und Pflanzen eingetheilt, ſo tritt dieſelbe Unmöglichkeit ein, da es Mittelarten giebt, welche ſowohl dem Thier- als dem Pflanzenreiche anzugehören ſcheinen, Thierpflanzen (Zoophyten) und Pflanzenthiere (Phytozoen); ja ſogar ſolche, welche abwechſelnd bald Thier bald Pflanze ſein ſollen, wie die Conferva bullosa nach Trentepohl's Beobachtungen. S. Flörke's Repertorium des Neueſten und Wiſſenswürdigſten aus der geſammten Naturkunde. B. 1. St. 1. Nr. 5. Darum hat man auch geſtritten, ob die Geſammtheit der Naturproducte eine Stufenleiter oder eine Kette oder vielmehr ein Netz bilde, deſſen Maſchen ſich überall mit einander verſchlingen. Hiezu kommt, daß wir die zu claſſificirenden Naturproducte noch lange nicht vollſtändig kennen, ſondern deren immerfort neue entdeckt werden, welche in die bisher aufgeſtellten Claſſen (Gattungen und Arten) nicht eingehen wollen und daher eine beſtändige Abänderung der bisherigen Claſſenſyſteme nothwendig machen. So ſahe ſich Blumenbach durch die Entdeckung des wunderbaren Schnabelthiers (ornithorhynchus paradoxus) in Neuholland genöthigt, ſein früheres zoologiſches Syſtem in Anſehung der Säugthiere völlig umzuändern, um, wie er ſelbſt in der Vorr. zur 7. Aufl. ſeines Handbuchs der Naturgeſchichte ſagt, ſein Syſtem mehr als vorhin der Natur anzupaſſen und zu vervollkommnen. Wie ſehr man ſich aber auch in dieſer Hinſicht bemühe und wie große Verdienſte der Art ſich früher Ariſtoteles und Linné, neuerlich Oken, erworben haben, ſo wird doch immer wahr bleiben, was Pallas von dieſen Naturſyſtemen ſagt: Non methodicorum scholis se adstringere voluit natura systemata artificialia nostra flocci faciens. Es iſt zwar hier nur die Rede von den ſog. künſtlichen Naturſyſtemen; allein daſſelbe gilt auch von den ſog. natürlichen. Denn der Unterſchied beider iſt nicht ſpecifiſch, ſondern bloß gradual, da im Grunde alle unſre Claſſenſyſteme künſtlich ſind, weil ſie auf einer künſtlichen

Operation unſers Verſtandes (Abſtraction und Reflexion, Determination und Combination) beruhen. Wie künſtlich ſie aber auch ſein mögen, ſo ſollen ſie doch zugleich natürlich d. h. der Natur möglichſt angemeſſen ſein. Dieſer Foderung nähern ſich nun allerdings diejenigen Syſteme, welche nach dem Totalhabitus der Naturproducte claſſificiren, mehr als die, welche nach particularen Eigenthümlichkeiten als Unterſcheidungsmerkmalen verfahren (z. B. in Anſehung der Thiere nach den Zehen und Klauen, wovon Ariſtoteles, oder nach den Zähnen, wovon Linné einen Eintheilungsgrund hernahm). Man kann daher wohl jene natürlich, dieſe künſtlich nennen. Von Rechts wegen ſollt' es aber heißen natürlicher und künſtlicher. Uebrigens vergl. Geſchlechtsbegriffe und Geſchlechtscharakter. Wenn nämlich in den Naturſyſtemen von Geſchlechtern die Rede iſt, ſo ſind darunter nicht sexus, ſondern genera zu verſtehn, die man auch wohl Ordnungen, Familien, Sippen oder Sippſchaften nennt, weil man wegen der Menge von Unterabtheilungen mit den Ausdrücken Gattung und Art nicht überall ausreicht. — Der von Kant (im Anfange der Abh. von den verſchiednen Raſſen der Menſchen — ſ. verm. Schr. II, 609.) gemachte Unterſchied zwiſchen einer Schuleintheilung, welche auf Claſſen gehe nach bloßen Aehnlichkeiten, und der Natureintheilung, welche auf Stämme gehe nach Verwandtſchaften in Anſehung der Erzeugung, fällt eigentlich zuſammen mit dem Unterſchiede zwiſchen einem künſtlichen und dem natürlichen Syſteme der Naturproducte.

Naturtheologie ſ. Naturreligion.

Naturtrieb als Bildungstrieb gedacht findet ſich in allen Naturweſen, beſonders den organiſchen. S. Bildungskraft. Man braucht jedoch jenen Ausdruck vorzugsweiſe in Bezug auf die Thier- und Menſchenwelt, und nennt ihn in dieſer Beziehung auch Inſtinct. S. d. W. Wenn man bei den Thieren auch von Kunſttrieben ſpricht, ſo ſind dieſe nur eigenthümliche Aeußerungsweiſen des Naturtriebes ſelbſt. Denn wenn z. B. die Schwalben ihre Neſter, die Bienen ihre Zellen, die Biber ihre Wohnungen ꝛc. auf eine ſcheinbar künſtliche Weiſe bauen: ſo geſchieht dieß mit ſolcher Nothwendigkeit, daß ſie es immer auf dieſelbe Weiſe, alſo bloß inſtinctartig thun. Wenn aber die Menſchen ſich Wohnungen bauen, ſo thun ſie es auf ſo verſchiedne Weiſe, daß ſich ebendadurch eine Erhebung über den bloßen Inſtinct oder eine freie Thätigkeit offenbart, wodurch allererſt eine wirkliche Kunſt möglich wird. S. Kunſt. Uebrigens kann man freilich von ſolchen Menſchen, die eine beſondre Anlage zu dieſer oder jener Kunſt haben, ſagen, daß die Natur ſie zu dieſer Kunſt antreibe, daß alſo ihr Kunſttrieb

zugleich eine Art von Naturtrieb ſei. Aber der bloße Naturtrieb würde ſie doch auch nicht zu wahrhaften Künſtlern machen, wenn nicht noch eine höhere geiſtige Thätigkeit hinzukäme. S. Genialität.

Naturtypus (von τυπος, Eindruck, Gepräge, Geſtalt, Bild, beſonders Vorbild) nennt man die Grundgeſtalten der natürlichen Dinge, gleichſam die Muſterformen, nach welchen die Natur ſie hervorgebracht oder gebildet hat. So ſind alle Pflanzen, alle Thiere und alle Menſchen nach einem gewiſſen Typus gebildet, weshalb ſie eben etwas Gemeinſames in ihrer Geſtaltung zeigen. Manche Naturforſcher haben ſogar die Menſchenform ſelbſt für den urſprünglichen Naturtypus erklärt, ſo daß die übrigen organiſchen Formen bloße Variationen derſelben wären, entſtanden durch Vermehrung und Verminderung, Ausdehnung und Zuſammenziehung, Umgeſtaltung ꝛc. Dieſe Idee iſt nicht geradehin verwerflich, auch nicht unfruchtbar an Reſultaten; aber ſie läſſt ſich doch nicht überall auf eine ungezwungne Weiſe durchführen. Daher ſind manche Naturforſcher, indem ſie in allen Naturproducten eine gewiſſe Analogie mit der Menſchenform nachweiſen wollten, mitunter auf ſehr ungereimte Erklärungen und phantaſtiſche Spielereien verfallen; wie wenn man ſagte, die Wurzeln der Pflanzen ſeien eigentlich eben das, was beim Menſchen der Magen, nur daß jene ein auswärts gekehrter und zertheilter Magen ſeien, durch welchen ſich die Pflanze ernähre, da doch die Pflanze durch die Wurzeln nur den Nahrungsſaft an ſich zieht, der alsdann in den übrigen Pflanzentheilen weiter verarbeitet wird. — Die platoniſchen Ideen waren gewiſſermaßen auch Naturtypen, nur daß dieſelben im göttlichen Verſtande als Muſterformen der Dinge (*παραδειγματα*) von Ewigkeit her geweſen ſein ſollten. S. Plato.

Natur- und Völkerrecht (jus naturae et gentium) iſt ein pleonaſtiſcher Ausdruck, da das Naturrecht auch das Völkerrecht nothwendig unter ſich befaſſt. S. Naturrecht, Naturſtand und Völkerrecht. Doch iſt die philoſophiſche Rechtslehre oft unter jenem Titel abgehandelt worden. S. Rechtslehre.

Naturursache hat eine doppelte Bedeutung. Einmal heißt es ſoviel als natürliche Urſache (causa naturalis), welche der angeblich übernatürlichen U. (c. supernaturalis) entgegenſteht. Sodann heißt es ſoviel als nothwendige U. (c. necessaria), welche der freien U. (c. libera) entgegenſteht. Jene wirkt nämlich mit Nothwendigkeit nach bloßen Naturgeſetzen, dieſe mit Freiheit nach Sittengeſetzen. S. Freiheit.

Naturwiſſenſchaft überhaupt (scientia physica s. physiologia sensu generaliori) heißt der Inbegriff aller der Erkenntniſſe oder Lehrſätze, welche ſich auf die Natur beziehn. Da aber dieſe Beziehung ſelbſt verſchiedner Art iſt und da auch jene Er-

kenntniſſe auf verſchiedne Weiſe in unſer Bewuſſtſein treten können: ſo hat man das weite Gebiet der Naturwiſſenſchaft überhaupt wieder in eine Mehrheit beſondrer Naturwiſſenſchaften zerlegt. Man unterſcheidet alſo zuvörderſt empiriſche und rationale Naturwiſſenſchaften. Zu jenen gehört die Naturgeſchichte (im eigentlichen Sinne) und die Naturbeſchreibung mit ihren Unterabtheilungen. S. Naturbeſchreibung und Naturreich. Zu dieſen aber gehört die mathematiſche und die philoſophiſche Naturwiſſenſchaft. Beide ſtützen ſich zwar auch auf Erfahrungen, da man ohne dieſe von der Natur gar nichts wiſſen würde. Allein die erſte verknüpft damit Rechnung und Meſſung, die zweite metaphyſiſche Speculation, um die Geſetze der Natur zu erforſchen. Jene heißt auch ſchlechtweg Naturlehre und wird gewöhnlich wieder in Phyſik und Chemie zerfällt, obgleich die letztere, welche die Naturkörper in ihre Beſtandtheile auflöſt, nur ein Theil der erſtern iſt. Dieſe aber heißt Naturphiloſophie und iſt im Grunde nichts anders als (auf die Natur) angewandte Metaphyſik; weshalb ſie auch Manche Metaphyſik der Natur oder metaphyſiſche Naturwiſſenſchaft nennen. Die Naturphiloſophie iſt demnach keineswegs eine neue Erfindung, ſondern ſie iſt ſo alt, als die Philoſophie ſelbſt, da die erſten Philoſophen eben über die Natur zunächſt ſpeculirten. S. Thales, und die übrigen ioniſchen Philoſophen, desgleichen Pythagoras, Xenophanes, Empedokles, Heraklit, Demokrit. In neuern Zeiten haben ſich vornehmlich Schelling, Oken, Steffens u. A. damit beſchäftigt. Die vornehmſten Schriften aber, welche ſich auf dieſe vorzugsweiſe zur Philoſophie gehörige Naturwiſſenſchaft beziehn, ſind folgende und zwar zuerſt einleitende: Schelling über das Verhältniß der Naturphiloſ. zur Philoſ. überhaupt; in Deſſ. und Hegel's krit. Journ. der Philoſ. B. 1. St. 3. S. 1. ff. vergl. mit der Schrift über den Begriff der specul. Phyſik und die innere Organiſation eines Syſt. dieſer Wiſſenſchaft. Jena u. Lpz. 1799. 8. — Liebſch über das Verhältniß der Philoſ. zur Phyſiol. Gött. 1803. 8. — Link über Naturphiloſ. Lpz. u. Roſt. 1806. 8. vergl. mit Deſſ. Natur und Philoſ. (Lpz. 1811. 8.) und Ideen zu einer philoſ. Naturkunde (Bresl. 1814. 8.) — Naſſe über Naturphiloſ. in Hinſicht auf Phyſik und Chemie. Freiberg, 1809. 8. — Ueber den Begriff der Naturphiloſ. (eine krit. Abh. in der Leipz. Lit. Zeit. 1813. Nr. 58.). — Von abhandelnden Schriften aber bemerken wir (außer dem berühmten Werke von Newton: Philosophiae naturalis principia mathematica, welches zuerſt 1687 zu London erſchien und zwar mehr mathematiſch als philoſophiſch iſt, aber doch auch der Naturphiloſ. im eigentlichen Sinne manche neue An- und Ausſicht öffnete) nur folgende: Wolff's vernünftige Gedanken

von der Wirkung der Natur. Halle, 1723. 8. A. 3. 1734. vergl. mit Deſſ. vern. G. von den Abſichten natürlicher Dinge (Halle, 1724. 8.) und v. G. von dem Gebrauche der Theile des menſchl. Leibes, der Thiere und Pflanzen (Frkf. u. Lpz. 1725. 8.). — **Boscovichii** theoria philosophiae naturalis. Wien, 1763. 8. — **Kant's** metaphyſſ. Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft. Riga, 1786. 8. A. 3. 1800. (K. trat hier offenbar in **Newton's** Fußtapfen, vielleicht auch in die des eben genannten **Boskowich**; denn dieſer verſuchte bereits die Naturerſcheinungen aus zwei urſprünglichen Kräften der Materie, einer anziehenden und einer zurückſtoßenden, jedoch über die Berührung etwas hinauswirkenden, abzuleiten). — **Schmid's** (K. Ch. E.) Phyſiol. philoſophiſch bearbeitet. Jena, 1798 ff. 3 Bde. 8. — **Schulz's** (Joh.) Anfangsgründe der reinen Mechanik, die zugleich die Anfangsgründe der reinen [philoſ.] Naturwiſſenſchaft ſind. Königsb. 1804. 8. (mehr mathemat. als philoſ., übrigens nach **Kant**, wie **Schmid**). — **Schelling's** Ideen zu einer Philoſ. der Natur. Lpz. 1797. 8. A. 2. Landsh. 1803. vergl. mit Deſſ. erſtem Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſ. (Jena u. Lpz. 1799. 8.) und der Schrift von der Weltſeele, e. Hypoth. der höhern Phyſik zur Erklärung des allg. Weltorganismus (Hamb. 1798. 8. A. 2. 1806). — **Oerſted's** Ideen zu einer neuen Architektonik der Naturmetaphyſik. Herausg. von **Mendel**. Berl. 1802. 8. — **Bouterwek's** Anleitung zur Philoſ. der Naturwiſſenſchaften. Gött. 1803. 8. — **Wagner** von der Natur der Dinge. Lpz. 1803. 8. vergl. mit Deſſ. Schrift über das Lebensprincip (Lpz. 1803. 8.) und mathemat. Philoſ. (Erlang. 1811. 8.). — **Krauſe's** Anleitung zur Naturphiloſ. Jena, 1804. 8. — **Steffens's** Grundzüge der philoſ. Naturwiſſ. Berl. 1806. 8. vergl. mit Deſſ. Beiträgen zur innern Naturgeſch. der Erde. Freiberg, 1801. 8. — **Oken's** Abriß der Naturphiloſ. Gött. 1805. 8. vergl. mit Deſſ. Lehrbuch der Naturphiloſ. (Jena 1809—11. 3 Thle. 8.) und den Schriften über die Zeugung (Bamb. u. Würzb. 1805. 8.) und über das Univerſum (Jena, 1808. 4.). — **Sinclair's** Verſuch einer durch Metaphyſ. begründeten Phyſik. Frkf. a. M. 1813. 8. — **Tiefstrunk**, das Weltall nach menſchlicher Anſicht; Einleitung und Grundlage zu einer Philoſ. der Natur. Halle, 1821. 8. — St. **Martin** vom Geiſt und Weſen der Dinge, oder philoſ. Blicke auf die Natur der Dinge und den Zweck ihres Daſeins. A. d. Franz. von **Schubert**. Lpz. 1811. 8. vergl. mit des Ueberſetzers eignen naturphiloſſ. Schriften: Ahnungen einer allgemeinen Geſchichte des Lebens (Lpz. 1806—7. 2 Thle. 8.) und Anſichten von der Nachtſeite der Naturwiſſenſchaften (Dresd. 1808. 8. A. 2. 1818. 8.) — Von Zeitſchriften gehören beſonders hieher: **Schelling's**

Zeitſchr. für ſpeculative Phyſik. Jena u. Lpz. 2 Bde. in 4 Hften. 1800 — 1. 8. und Deſſ. neue Zeitſchr. f. ſp. Ph. B. 1. in 3 Stcken. Tüb. 1802. 8. — Auch enthält Oken's Iſis oder encyklopädiſche Zeitung viel naturphiloſſ. Aufſätze, unter andern eine Kritik der vorzüglichſten, auf die Wiederherſtellung und Fortbildung der Naturphiloſ. einflußreichſten, ſeit 1801 erſchienenen Werke, von B. H. Blaſche; im Jahrg. 1819. H. 9. S. 1420 ff. — Uebrigens iſt zwar auf der einen Seite nicht zu verkennen, daß die neueſte (durch Schelling vorzüglich begründete) Naturphiloſophie das Studium der Natur befördert und demſelben einen höhern Schwung gegeben hat; auf der andern Seite kann aber auch nicht geleugnet werden, daß dieſelbe hin und wieder ins Phantaſtiſche und Transcendente verfallen iſt und theils dem Pantheismus theils dem Myſticismus ſich genähert hat. Beſonders iſt ihre angebliche Conſtruction oder Deduction der Natur a priori aus dem Abſoluten oder Identiſchen, das Einige ſogar geradezu für das Nichts erklärten, ſ durchaus überſchwenglich, daß man es den echten Naturforſchern nicht verdenken kann, wenn ſie keinen Geſchmack daran gefunden haben und ſich lieber an Werke halten, wie Alexander's von Humboldt Anſichten der Natur, mit wiſſenſchaftlichen Erläuterungen. A. 2. Stuttg. 1826. 2 Bde. 8. Denn hier befindet man ſich doch auf einem ſichern Boden, während dort alles hin und her ſchwankt.

Naturzweckmäßigkeit oder Syſtem der natürlichen Zwecke ſ. Teleologie.

Naucydes ſ. den folg. Art.

Nauſiphanes von Tejos, ein Philoſoph des 4. Jh. vor Chr., der anfangs Pyrrho's Schüler war, weshalb ihn auch Einige zu den Skeptikern rechnen, nachher aber ein Anhänger Demokrit's und als Demokriteer Epikur's Lehrer wurde. Diog. Laert. I, 15. (wo zugleich mit ihm ein gewiſſer Naucydes oder Naukydes als ein Demokriteer genannt wird) IX, 64. 102. coll. Cic. N. D. I, 26. Beſondre Philoſopheme ſind nicht von ihm bekannt; auch iſt von ſeinen Schriften nichts mehr übrig, obgleich der erſtgenannte Schriftſteller deren gedenkt.

Nazion ſ. Nation.

Nearch (Nearchus) ein pythagoriſcher Philoſoph des 3. Jh. vor Chr., von dem weiter nichts bekannt iſt, als daß er mit dem ältern Cato (dem ſtrengen Cenſor) nach der Einnahme von Tarent, wo er ſich aufhielt, in genaue Verbindung trat und dieſen berühmten Römer, der ſich der Einführung der griechiſchen Philoſophie in Rom als einer gefährlichen Neuerung vergeblich widerſetzte, ſelbſt in die Geheimniſſe der Philoſophie einweihete.

Neben-Arten, Gattungen, Geſchlechter ſind diejenigen, welche neben einander unter einem höhern Geſchlechtsbegriffe

ſtehn, wie Vögel und Fiſche unter dem Begriffe Thier. S. Geſchlechtsbegriffe. Folglich ſind Nebenbegriffe überhaupt niedere Begriffe, die unter einem höhern ſtehn, der ihr gemeinſames Merkmal iſt; und Nebenſätze ſind beſondre Sätze, die als unter einem allgemeinen ſtehend gedacht werden. So ſtehen unter dem allgemeinen Satze: Alle Menſchen ſind entweder gelehrt oder ungelehrt, die beiden Nebenſätze: Einige Menſchen ſind gelehrt und einige ſind ungelehrt. Dieß Verhältniß heißt daher auch ſelbſt Nebenſetzung (juxtapositio) und iſt keine wirkliche, ſondern nur eine ſcheinbare Entgegenſetzung (oppositio). S. ſubcontrar. Doch nennt man auch zuweilen Sätze, die einem andern als Hauptſatze bloß beigefügt werden, Nebenſätze. Und ſo nennt man auch Erklärungen und Eintheilungen, die einer andern hinzugefügt werden, Neben-Erklärungen und Eintheilungen. S. die letzten beiden Ausdrücke. Auf gleiche Weiſe ſind Neben-Gründe, Urſachen und Zwecke ſolche, die den Haupt-Gründen, Urſachen und Zwecken zur Seite ſtehen. S. Grund, Urſache und Zweck.

Neceſſarianismus (von necessarius, nothwendig) nennen Einige den Determinismus und den Fatalismus. S. beide Ausdrücke.

Necessitas non habet legem ſ. Noth.

Nechonia Ben Elkana, ein jüdiſcher Gelehrter oder Rabbi des 1. Jh. vor Chr., welchen Einige für den Urheber der kabbaliſtiſchen Philoſophie (ſ. d. A.) halten, indem ſie ihm das kabbaliſtiſche Werk Habbahir (liber illustris s. elucidarius cabbalisticus) beilegen, welches er ums J. 40. vor Chr. geſchrieben haben ſoll. Doch wird es von Manchen für unecht gehalten. Es iſt nur zum Theile gedruckt. Amſterdam, 1651. u. Berlin, 1705. 4. S. Wolfii bibl. hebr. P. I. p. 905.

Neeb (Joh.) geb. 1767 zu Steinheim, war zuerſt Prof. am Gymnaſium zu Aſchaffenburg, dann (ſeit 1792) ord. Prof. der Log. und Met. zu Bonn, und privatiſirt jetzt als Oekonom zu Niederſaalheim bei Mainz, wo er auch unter franzöſiſcher Herrſchaft Maire war. Als Philoſoph hat er ſich in mehren wohlgeſchriebnen, meiſt im Geiſte der kritiſchen Philoſophie abgefaſſten, Schriften gezeigt. Dahin gehören: Verhältniß der ſtoiſchen Moral zur Religion. Mainz, 1791. 4. — Ueber Kant's Verdienſte um das Intereſſe der philoſophirenden Vernunft. Bonn, 1794. 8. A. 2. Frkf. a. M. 1795. 8. — Ueber den in verſchiednen Epochen [Perioden] der Wiſſenſchaften allgemein herrſchenden Geiſt. Frkf. a. M. 1795. 8. — Syſtem der krit. Philoſ. auf den Satz des Bewuſſtſeins gegründet. Bonn u. Frkf. 1795—6. 2 Thle. 8. — Widerlegung des demonſtrativen Beweisgrundes für das Daſein Gottes und Darſtellung des moraliſchen. Frkf. a. M. 1795. 8. — Ueber

die Unmöglichkeit eines ſpeculativen Beweiſes für das Daſein der Dinge; Widerlegung des Idealismus aus Gründen der prakt. Vernunft (in Niethammer's philoſ. Journ. 1795. H. 6. S. 118 ff.). — Vernunft gegen Vernunft, oder Rechtfertigung des Glaubens. Frkf. a. M. 1797. 8. — Brief über die Freigeiſterei der heutigen Erziehung. Mainz, 1812. 8. — Vermiſchte Schriften. Frkf. a. M. 1817. 2 Thle. 8.

Negation (von negare, leugnen) iſt Verneinung d. h. Aufhebung eines andern in Gedanken Geſetzten. Sie bezieht ſich alſo allemal auf eine vorausgegangene Poſition. Ein Begriff und ein Urtheil heißen daher negativ, wenn ſie etwas ſchlechthin aufheben, wie nichtrund, der Mond hat kein eignes Licht. Negative Größen aber ſind ſolche, die andern Größen entgegengeſetzt ſind, $+ a$ und $- a$, $+ 4$ und $- 4$. Dieſe ſind alſo nicht ſchlechthin aufhebend, ſondern ſie ſetzen etwas, das aber durch ſeine Entgegenſetzung aufhebt, wenn es mit einem Andern combinirt wird. In Anſehung der Größen bezeichnet nur die Null das abſolute Verneinen, während das von den Mathematikern ſog. Negative bloß relativ verneint. Daß man, wenn man einmal die Mathematik auf philoſophiſche Gegenſtände anwendet, auch von dem mathematiſchen Begriffe der negativen Größe Gebrauch machen könne, leidet keinen Zweifel. S. Kant's Verſuch den Begriff der negativen Größen in der Weltweisheit einzuführen; in Deſſ. verm. Schr. von Tieftrunk. B. 1. S. 611 ff. — Daß man aus lauter negativen Merkmalen keinen Begriff, aus lauter negativen Begriffen kein Urtheil, aus lauter negativen Urtheilen oder Sätzen keinen Schluß bilden könne, verſteht ſich von ſelbſt. Tauſend Nullen geben keine Zahl, wenn man nicht wenigſtens 1 vorſetzt. — Was den logiſchen Grundſatz anlangt: Neganti incumbit probatio (dem Verneinenden liegt der Beweis ob), ſo iſt er nur inſoferne gültig, als jemand etwas allgemein Angenommenes leugnet, z. B. daß ein alter Schriftſteller die ihm beigelegten Schriften geſchrieben, oder daß das copernicaniſche Weltſyſtem das wahre ſei. Außerdem muß auch der Bejahende beweiſen, z. B. der, welcher jemanden eines Verbrechens beſchuldigt oder überhaupt etwas behauptet, was noch nicht erwieſen iſt. Sonſt könnte man alles in der Welt behaupten und dann nach jenem Grundſatze dem Gegner die Verbindlichkeit des Beweiſes zuſchieben. Es könnte z. B. jemanden einfallen zu behaupten, daß irgendwo ein wirkliches Wunder (etwas Uebernatürliches) geſchehen ſei, und nun von Andern, die es nicht glauben wollen, fodern, daß ſie beweiſen ſollen, es ſei kein Wunder geſchehen. Hier muß der Bejahende beweiſen; denn das Uebernatürliche hat allemal die Präſumtion gegen ſich, weil es die Vernunft gleichſam zu Boden ſchlägt, und weil die Bejahung deſſelben eigentlich eine Verneinung des in der Regel im-

nen vorauszuſetzenden Natürlichen iſt. Daher muß der Supernaturaliſt allerdings erſt beweiſen, daß hier oder dort etwas Uebernatürliches geſchehen ſei, ehe man ſeinem Syſteme vernünftiger Weiſe Beifall ſchenken kann. In wiſſenſchaftlichen Lehrbüchern muß überhaupt jeder nur erweisliche (bejahende oder verneinende) Lehrſatz erwieſen werden, ſelbſt ein ſchon längſt erwieſener. Wer z. B. ein geometriſches Lehrbuch ſchreibt, muß den pythagoriſchen Lehrſatz auch beweiſen, ob er gleich ſchon tauſendmal bewieſen und über allen Zweifel erhaben iſt. Denn ohne den Beweis erlangt der, welcher das Buch lieſt, um ſich mittels desſelben zu unterrichten, gar keine wahrhafte Erkenntniß von jenem Satze. — Wegen des ſog. Negationsweges, um zur Erkenntniß der Eigenſchaften Gottes zu gelangen, ſ. Gott.

Neid iſt ein egoiſtiſcher Affect, der hauptſächlich aus dem Hange des Menſchen entſpringt, ſeinen Zuſtand mit dem ſeiner Nebenmenſchen zu vergleichen und ſich unglücklich zu fühlen, wenn er nicht eben das beſitzt und genießt, was Andre. Daher braucht das, was den Neid erweckt, gar nicht von Bedeutung zu ſein. Ganz unnütze, ſogar ihrem Beſitzer läſtige Dinge können ihn erwecken. In den Zeiten, wo ungeheure Pluderhoſen, lange Schnabelſchuhe, Allongenperücken und Reifröcke für eine große Zierde des menſchlichen Körpers galten, mögen Manche, die ſolchen Schmuck nicht tragen konnten oder durften, ihre vermeintlich glücklichern Zeitgenoſſen, die ſich damit groß und breit machten, beneidet haben. Solcher Neid ſcheint freilich nur thörig und lächerlich zu ſein. Allein er hat auch etwas Unſittliches an ſich, weil er die Geſinnung des Menſchen verdirbt, und ſelbſt zur herrſchenden Leidenſchaft werden kann, ſo daß der Neidiſche keinem Menſchen mehr etwas Gutes gönnt und das Gute wohl gar bloß darum verhindert oder zerſtört, weil er es nicht hat. Misgunſt und Schadenfreude ſind dann die unzertrennlichen Gefährten eines ſolchen Neidharts oder, wie man gewöhnlich ſagt, Neidhammels.

Neigung iſt eigentlich die Richtung zweier Linien oder Flächen gegen einander, vermöge der ſie irgendwo zuſammentreffen müſſen, vorausgeſetzt daß ihre Ausdehnung ſoweit reicht. So neigen ſich die Schenkel eines Dreiecks und die Seiten eines Würfels gegen einander. Dieß hat man aber auf das Geiſtige übergetragen, wo man dann das Wort bald im weitern bald im engern Sinne nimmt. In jenem verſteht man darunter überhaupt alle Aeußerungen des Triebes, die man daher auch in der Mehrzahl Neigungen nennt, z. B. die Neigungen der Geſchlechter gegen einander, der Eltern und Kinder, der Trinker, der Spieler ꝛc. Im engern Sinne aber verſteht man darunter das Gegentheil der Abneigung, welches daher beſtimmter Zuneigung heißt. Denn die Abneigung iſt doch auch eine Neigung, nur eine ſolche, welche

uns nach der entgegengeſetzten Richtung treibt, wie die Schenkel eines Winkels auf der andern Seite immer weiter aus einander gehen. Daher iſt denn auch im menſchlichen Gemüthe Zuneigung ſtets mit Abneigung gepaart; und beides iſt oft ganz unwillkürlich, nach Geſetzen der innern Anziehung und Abſtoßung, einer geiſtigen Wahlverwandtſchaft oder Affinität, die uns ſelbſt meiſtentheils ganz unerklärlich iſt; weshalb ſie auch mit den Namen der Sympathie und Antipathie belegt wird. S. d. W. Daß unſre Neigungen eben ſo oft auf unſre Urtheile als auf unſre Handlungen einen tyranniſchen Einfluß ausüben, iſt eine bekannte Sache. Es ſoll aber doch nicht ſo ſein. Die Neigung ſoll verſtummen vor der Hoheit der Wahrheit und der Würde der Tugend. Darum ſoll eben der Menſch ſeine Neigungen durch Vernunft zu beherrſchen (wenn auch nicht ganz auszurotten) ſuchen, damit ſie ſich nicht zum Schiedsrichter aufwerfen, wenn gefragt wird, was wahr und gut ſei.

Neleus von Skepſis, ein Peripatetiker, Verwandter und Schüler Theophraſt's, für die Geſchichte der Philoſophie bloß dadurch bemerkenswerth, daß er als Erbe ſeines Lehrers auch in den Beſitz der ariſtoteliſchen Bücherſammlung mit Einſchluß der eignen Handſchriften des Ariſtoteles kam, wodurch die Werke dieſes Philoſophen in den traurigen Zuſtand geriethen, in welchem ſie ſich größtentheils noch heute befinden. S. Ariſtoteles.

Nemeſius, Biſchof von Emeſa in Phönicien (Nemesius Emesenus) ein chriſtlicher Philoſoph und Theolog des 4. Jh. (bl. um 380), welcher zum Theile ſchon nach ariſtoteliſcher Weiſe philoſophirte, wie man aus einer anthropologiſchen Schrift (über die Natur des Menſchen) ſieht, die er hinterlaſſen hat. S. Nemes. περι φυσεως ανθρωπου. Ed. Ch. F. Matthaei. Lpz. 1802. 8.

Neminem laede — beleidige niemanden! S. Rechtsgeſetz.

Nemo ante mortem beatus (niemand iſt vor ſeinem Tode ſelig) iſt ein angeblicher Weisheitsſpruch Solon's, deſſen ſich auch Kröſus bei ſeinem Sturze durch Cyrus erinnert haben ſoll. Nimmt man jedoch den Begriff der Seligkeit ſtreng, ſo iſt auch niemand nach ſeinem Tode ſelig. Gott allein iſt ſelig, weil er der abſolut Vollkommne iſt. Der Menſch wird immer nur in dem Maße ſelig, als er Gott ähnlicher wird. Um ſelig zu ſein, müſſt' er Gott gleich ſein, was nie der Fall ſein kann. S. Gott und Seligkeit. Jener Ausſpruch hatte aber wohl nur den Sinn, daß man keinen Menſchen vor ſeinem Tode glückſelig preiſen ſoll, weil das Glück ein veränderliches Weſen iſt und den Menſchen, wenn es ihm auch noch ſo lange gelächelt hat, doch noch vor ſeinem Tode verlaſſen kann.

Nemo iudex — nemo testis — idoneus in pro-

pria causa (niemand kann in eigner Sache Richter oder Zeuge ſein) iſt ein Ausſpruch, der ſich darauf gründet, daß der Menſch in den Urtheilen und Ausſagen, welche ſich auf ihn ſelbſt und ſeine Angelegenheiten beziehn, ſelten oder nie ganz aufrichtig und unparteiiſch iſt. Wenn er daher auch nicht Andre täuſchen will, ſo täuſcht er ſich oft ſelbſt, ſieht alles, was ihn betrifft, im beſſern Lichte; und daher iſt er freilich kein tauglicher Richter oder Zeuge, wenn er mit Andern in einen Rechtsſtreit verwickelt iſt. Uebrigens aber mag er wohl ſich ſelbſt beurtheilen und über ſich ſelbſt etwas ausſagen; denn das thun alle Menſchen täglich und ſtündlich, ohne daß es ihnen jemand wehren dürfte.

Neokles ſ. Ariſtobul.

Neologie und **Neologismus** ſ. alter Glaube.

Neophyt (von νεος, neu, und φυειν, zeugen, pflanzen — wovon φυσις, die Natur, und φυτον, die Pflanze) iſt eigentlich alles neu Erzeugte oder Gepflanzte. Vornehmlich aber werden diejenigen Neophyten genannt, die ſich in wiſſenſchaftlicher, moraliſcher oder religioſer Hinſicht einer andern Denkart oder Handlungsweiſe ergeben haben. Wenn von Philoſophen geſagt wird, ſie ſeien Apoſtaten des Wiſſens und Neophyten des Glaubens geworden, ſo heißt dieß ſoviel als, ſie haben allem philoſophiſchen Wiſſen entſagt und ſich dem Glauben in die Arme geworfen. Dawider iſt nun ſubjectiv nichts weiter zu ſagen. Denn jeder kann es für ſich ſelbſt mit Wiſſen und Glauben halten, wie es ihm eben beliebt. Wenn aber dieſe Neophyten des Glaubens ihre Denkart objectiv machen, alſo die Philoſophie ſelbſt ganz und gar in eine Glaubenslehre verwandeln wollen, ſo fallen ſie mit ſich ſelbſt in Widerſpruch. Denn ſie müſſten ja doch erſt durch wiſſenſchaftliche Forſchung zu der Einſicht gelangt ſein, daß man in der Philoſophie nichts wiſſen könne und ſich alſo mit dem Glauben begnügen müſſe. Das hieße aber nichts anders als ein Wiſſen vom Nichtwiſſen, welches doch immer auch ein Wiſſen wäre. Die Philoſophie ſelbſt auf bloßen Glauben erbauen wollen, iſt ein widerſinniges Unternehmen. S. Glauben, Wiſſen und Philoſophie.

Nepotismus (von nepos, eigentlich Enkel, dann Neffe [was wahrſcheinlich ſelbſt damit ſtammverwandt iſt], auch wohl Verwandter überhaupt) iſt das Beſtreben, ſeine Verwandten mehr als Andre zu begünſtigen. Das wäre nun an ſich nicht zu tadeln, da die Sorge für Verwandte als Glieder derſelben Familie ſogar pflichtmäßig iſt. Allein jenes Streben kann auch ſehr leicht eine ſolche Richtung nehmen und ſo übertrieben werden, daß es dem öffentlichen Wohle Abbruch thut und dadurch ſehr fehlerhaft wird. Wenn nämlich diejenigen, welche an der Regierung des Staats mehr oder weniger theilnehmen, ihr Anſehn und ihren Einfluß dazu benutzen,

ihre Verwandten ohne alle Rückſicht auf Verdienſt und Würdigkeit zu begünſtigen, ihnen die wichtigſten und einträglichſten Aemter zu verleihen, und daher verdienſtvollere und würdigere Männer zurückzuſetzen: ſo wird der Nepotismus ſogar ein Verbrechen gegen den Staat. Und da die Päpſte ſich dieſes Verbrechens oft ſchuldig gemacht haben — indem ſie als vorübergehende Wahlfürſten nur ihre Familie, ſelbſt ihre natürlichen Kinder, zu erheben und zu bereichern ſuchten — ſo denkt man gewöhnlich vorzugsweiſe an dieſen päpſtlichen Nepotismus, wenn man auch das Wort ohne weitern Beiſatz braucht.

Neptuniſten (vom Waſſergotte Neptun) und Vulcaniſten (vom Feuergotte Vulcan) ſind die beiden einander entgegengeſetzten Parteien der Naturphiloſophen, Kosmologen und Mineralogen, welche die Bildung des Weltalls oder wenigſtens des Erdkörpers entweder von der Wirkſamkeit des Waſſers oder von der des Feuers vorzugsweiſe ableiten. Daß beide Theorien einſeitig ſeien, leidet wohl keinen Zweifel, obwohl in beiden etwas Wahres enthalten iſt, das man nur zu ſehr generaliſirt hat. Denn in der Natur wirkt alles zuſammen; welches aber das Urelement, wie es urſprünglich geſtaltet und wirkſam war, möchte ſich ſchwerlich nachweiſen laſſen. Unter den griechiſchen Philoſophen kann man als Väter des Neptunismus und des Vulcanismus — welche Syſteme jedoch, was den erſten Keim derſelben betrifft, wohl älter als die griechiſche Philoſophie ſind — Thales und Heraklit betrachten. S. dieſe Namen. In gewiſſer Hinſicht könnte man auch Moſes oder (wer ſonſt Urheber des bekannten Schöpfungs-Mythos iſt) einen Neptuniſten nennen, da er urſprünglich alles vom Waſſer bedeckt ſein läſſt.

Nerv oder Seele des Beweiſes (nervus probandi) heißt der Beweisgrund, weil in ihm die eigentliche Beweiskraft liegt, wie in den Nerven unſers Körpers die eigentliche Lebenskraft. S. beweiſen. Darum haben auch manche Anthropologen und Phyſiologen den ſog. Nervengeiſt (angeblich eine ſehr feine und flüchtige, aber unſichtbare, Flüſſigkeit, welche das Nervenſyſtem durchſtrömen und das eigentliche Princip der Senſibilität ſein ſoll) als das Medium angeſehn, welches die Gemeinſchaft zwiſchen Leib und Seele (ſ. d. Art.) vermitteln, alſo gleichſam das Band zwiſchen dieſen beiden Beſtandtheilen des Menſchen ſein ſoll. Das ſind aber lauter Hypotheſen, durch welche am Ende doch nichts erklärt wird. Uebrigens gehört die Theorie des Nervenſyſtems nicht in die Philoſophie, ſondern in die Anatomie und Phyſiologie.

Neſſas oder Neſſus von Chios, ein Schüler Demokrit's und Lehrer Metrodor's von Chios, der ſich weiter nicht ausgezeichnet hat. Diog. Laert. IX, 58.

Nett (franz. net) iſt ſoviel als reinlich. In der Logik nennt man die Begriffe nett, wenn ſie ſo genau beſtimmt ſind, daß ihnen nichts Fremdartiges beigemiſcht iſt. Eben ſo nennt man in der Aeſthetik ein Kunſtwerk nett, wenn es ſauber und correct gearbeitet iſt. Jenes wäre alſo logiſche, dieſes äſthetiſche Nettigkeit. Jenes befriedigt den Verſtand, dieſes den Geſchmack. S. beides.

Nettelbladt (Dan.) ein berühmter Juriſt des vorigen Jh. (geb. zu Roſtock 1719 und geſt. 1791 als Prof. der Rechte zu Halle) der ſich auch als Philoſoph, beſonders durch Anwendung der wolfiſchen Philoſophie auf das natürliche und poſitive Recht, bemerklich gemacht hat. S. Deſſ. systema elementare universae jurisprudentiae naturalis usui jurisprudentiae positivae accommodatum. Halle 1749. 8. A. 5. 1785.

Nettesheim ſ. Agrippa von N.

Neue Philoſophie ſ. alte Philoſophie.

Neuer Glaube ſ. alter Glaube.

Neugier iſt an ſich nicht tadelnswerth; denn das Beſtreben, etwas Neues zu ſehn, zu hören, zu lernen, oder auch ſelbſt hervorzubringen, iſt jedem Menſchen natürlich, und es beruht auch darauf die Vervollkommnung unſres Geſchlechts. Man kann daher in dieſer Hinſicht die Neugier wohl als eine Folge der menſchlichen Wiſſbegier und Vervollkommnungsfähigkeit anſehn. Sie wird aber freilich fehlerhaft und folglich auch tadelnswerth, wenn der Menſch mit einer Art von Wuth (worauf auch das Wort Gier als ungeſtüme Begierde deutet) nach Neuigkeiten haſcht und ſie als ſolche ſchätzt, wären es auch nur Kleinigkeiten oder gar Falſchheiten und Schlechtigkeiten. Denn das Neue als ſolches hat noch keinen Werth, wenn es nicht zugleich von einiger Bedeutung und vor allen Dingen wahr und gut iſt. Iſt das Neue falſch oder ſchlecht, ſo kann es durch den eigenthümlichen Reiz der Neuheit wohl die Aufmerkſamkeit erregen und zum Nachdenken auffodern; aber es verliert alsdann bei genauerer Betrachtung und Prüfung alles Intereſſe, weil nun auch jener Reiz wegfällt. So iſt es vielen neuen Erfindungen und Entdeckungen, neuen Kunſtwerken, neuen Syſtemen gegangen. Sie erregten anfangs zwar die Aufmerkſamkeit, fanden auch wohl Bewundrer, Lobredner, Anhänger, weil das Vortheil der Neuheit um jenes Reizes willen viele Menſchen beherrſcht. Aber ſie hielten die Prüfung nicht aus, fanden daher keinen dauernden Beifall und geriethen bald wieder in Vergeſſenheit. — Daß überhaupt nichts Neues geſchehe, gemacht oder erdacht werde, iſt nur inſoferne wahr, als alles Neue eine Folge, Entwickelung oder Umgeſtaltung des Alten iſt. Es kann aber doch die Entwickelung oder Umgeſtaltung ſo bedeutend ſein, daß eben da-

durch wirklich etwas Neues hervortritt, was in der Art noch gar nicht dageweſen. Wenn daher der menſchliche Geiſt nach ſolchem Neuen ſtrebt oder danach begierig iſt, ſo muß man dieß nicht als Neuigkeitskrämerei oder gar als Neuerungsſucht verſchreien.

Neuplatoniker ſ. Plato, Akademiker und Alexandriner. Auch vergl. die Artikel: Ammonius Saccas, Plotin, Porphyr, Jamblich und Proclus, indem dieſe Männer die Vornehmſten unter den Neuplatonikern waren.

Neupythagoreer ſ. Pythagoras und pythagoriſcher Bund, desgl. Anaxilas, Apollonius, Moderatus, Nikomachus, Secundus, Sextius und Sotion, welche ſämmtlich zu den Neupythagoreern gehören.

Neutralität (von neuter, keiner von beiden) findet überall ſtatt, wo ein Drittes (C) ſich zu zwei Andern (A und B) ſo verhält, daß es ſich weder zu dem Einen noch zu dem Andern hinneigt. Das Dritte heißt dann ſelbſt neutral. So ſprechen die Chemiker ſogar von Neutralſalzen d. h. ſolchen Salzen, welche ſich weder als Alkalien noch als Säuren in ihren Eigenſchaften und Wirkungen zeigen. Man braucht jedoch jenen Ausdruck meiſt in Bezug auf die Menſchenwelt, und da kann es eine doppelte Neutralität geben, eine theoretiſche und eine praktiſche. Jene beſteht darin, daß man, wenn über irgend etwas (einen Satz, eine Hypotheſe, ein Syſtem) logiſch geſtritten wird, ſich für keine der ſtreitenden Parteien erklärt, mithin den Streit ſeinerſeit unentſchieden läſſt. Eine ſolche Neutralität kann dann entweder darauf beruhen, daß man ſelbſt noch unentſchieden iſt, oder darauf, daß man völlig gleichgültig gegen Wahrheit und Irrthum iſt, oder auch darauf, daß man es nicht rathſam findet, ſein Urtheil offen auszuſprechen. Nun muß es zwar allerdings jedem freiſtehn, theoretiſch neutral zu bleiben; es iſt aber doch nicht zu billigen, wenn es aus Gleichgültigkeit oder Furchtſamkeit geſchieht. Denn man ſoll nicht gleichgültig gegen Wahrheit und Irrthum ſein und auch den Muth haben, ſeine Ueberzeugung vor der Welt zu bekennen. Das ängſtliche Zurückhalten des als wahr Erkannten hat der Erkenntniß der Wahrheit, wenigſtens in Hinſicht auf deren Verbreitung, vielleicht noch mehr geſchadet, als die offenbare Bekämpfung der Wahrheit, wodurch die Gemüther doch zum Nachdenken gereizt werden. — Die zweite Art der Neutralität beſteht darin, daß man bei einem äußern Kampfe den bloßen Zuſchauer macht, mithin an dem Kampfe keinen wirkſamen (zur Entſcheidung deſſelben dienlichen) Antheil nimmt. Denn innerlich oder durch die Geſinnung könnte man wohl theilnehmen, indem man einem der Kämpfenden den Sieg wünſchte; wodurch aber nichts entſchieden wird. Dieſe Neutrali=

tät kann zwar auch bei Privatkämpfen vorkommen; man bezieht ſie aber doch gewöhnlich auf die großen Staats- und Völkerkämpfe, welche ſchlechtweg Kriege heißen. In dieſer Beziehung heißt ſie daher auch die völkerrechtliche Neutralität. Hier iſt nun zuvörderſt offenbar, daß jedes Volk das Recht der Neutralität hat, wenn zwei andre Völker Krieg führen, d. h. daß es von keinem der Kriegführenden zur Theilnahme am Kriege gezwungen werden darf. Denn woher ſollte die Befugniß zu einem ſolchen Zwange kommen? Wäre auch die Sache, für welche ein Volk Krieg führte, noch ſo gerecht nach ſeiner Ueberzeugung, ſo könnte doch ein andres Volk eine andre Ueberzeugung haben; und wenn es auch jene Sache für gerecht hielte, ſo müſſte doch immer ſeinem freien Entſchluſſe anheim geſtellt werden, ob es dieſer Ueberzeugung folgen oder praktiſchen Effect geben wollte. Eine innere Verbindlichkeit, dem ungerecht Bekriegten beizuſtehn, könnte wohl daſein; auch könnte die Klugheit dazu rathen, um nicht nachher ſelbſt von dem übermüthigen und übermächtigen Sieger eben ſo ungerecht bekriegt und vielleicht ganz überwältigt zu werden. Allein ein rechtlicher Zwang zur Theilnahme am Kriege kann daraus immer nicht abgeleitet werden. Wo indeſſen ein Recht iſt, da iſt auch eine Pflicht. Wer daher das Recht der Neutralität für ſich anſpricht, der übernimmt ebendadurch die Pflicht der Neutralität d. h. die Verbindlichkeit, ſich auch durch die That als theilnahmlos zu beweiſen, mithin keinen von beiden kriegführenden Theilen in ſeinem Kampfe gegen den andern zu unterſtützen, weder öffentlich noch heimlich. Sonſt entſteht augenblicklich ein Bruch der Neutralität. Der andre kriegführende Theil braucht ſich alſo dann auch nicht mehr an die angebliche Neutralität des Dritten zu kehren, ſondern iſt berechtigt, ihn ebenfalls als Feind zu behandeln, wenn er ſich nur ſtark genug dazu fühlt. Denn freilich könnten ihn wohl Klugheitsgründe abhalten, ſo zu verfahren; wie in allen Fällen, wo man nicht Macht genug hat, ſein Recht gegen Andre geltend zu machen. Aber das Recht an ſich bleibt dennoch in Kraft. Wer alſo im Kriege neutral bleiben will, muß ſeine Neutralität nicht bloß in Worten, ſondern auch durch die That beweiſen. Er darf daher nicht den einen Theil durch Truppen, Waffen und Kriegsbedürfniſſe unterſtützen, ihm auch nicht den Durchmarſch durch ſein Gebiet erlauben, wofern er dieß nicht dem andern Theile auf gleiche Weiſe geſtattet. So iſt es auch in Anſehung der Zuführung von Lebensmitteln, wenn dieß im Wege des friedlichen Handelsverkehrs geſchieht und nicht etwa eingeſchloſſne Plätze dadurch verproviantirt werden. Doch kommen hiebei oft einzele Fälle vor, welche zweifelhaft ſind und ſich im Allgemeinen nicht entſcheiden laſſen. Daher entſtehen dann Conteſtationen von beiden Seiten,

welche zuletzt wohl gar einen wirklichen Friedensbruch herbeiführen. Vergl. Galiani's Recht der Neutralität. Aus dem Ital. überſ. mit Zuſätzen von Cäſar. Lpz. 1780—90. 2 Bde. 8. — Wegen der Ausdrücke Neutralgebiet und Neutralgeſchlecht ſ. Gebiet und Geſchlecht. — Wenn man neuerlich von einer neutralen Philoſophie geſprochen hat, ſo iſt darunter nichts anders zu verſtehn, als eine eklektiſche, indem ſich dieſelbe nicht an ein beſtimmtes Syſtem hält. S. Eklekticismus, auch Pölitz.

Newton (Iſaak) geb. 1642 zu Cambridge (nach Andern zu Walſtrope in Lincolnſhire), wo er auch ſeit 1660 ſtudirte, Magiſter, Baccalaureus und Mitglied des Dreieinigkeitscollegiums, ſeit 1669 auch Prof. der Mathematik an der Stelle ſeines Lehrers Iſaak Barrow wurde. Da er 1688 zum Repräſentanten der Univerſität, deren Rechte er mit vielem Eifer gegen Jacob's II. Eingriffe vertheidigt hatte, im brittiſchen Parlemente gewählt wurde und ſich deshalb längere Zeit zu London aufhielt, ſo wählte ihn auch 1703 die daſige Akademie der Wiſſenſchaften zu ihrem Präſidenten, welche Ehrenſtelle er bis zu ſeinem Tode 1727 bekleidete; und da ihm auch der Staat 1696 die oberſte Aufſicht über das Münzweſen anvertraut hatte und dieſe Stelle ſehr einträglich war, N. aber keinen großen Aufwand machte, auch weder Frau noch Kinder hatte, ſo hinterließ er ein großes Vermögen. Noch weit größer aber war ſein Ruhm und ſein Anſehn, welchem auch ſein Leichenbegängniß entſprach. Denn daſſelbe war nicht nur überhaupt ſehr prachtvoll, ſondern es trugen ſogar die ſtolzen Lords des Oberhauſes N.'s Leichnam auf ihren Schultern zu Grabe nach der Weſtminſterabtei, wo er neben den Ueberreſten der Könige und andrer großen Männer Britanniens beigeſetzt ward. Da ſich N.'s Geiſt durch frühe Leſung der Werke von Euklid, Cartes, Keppler (dem er wohl am meiſten verdankte) u. A. ſo ſchnell entwickelt hatte, daß man in ihm kaum das Knabenalter bemerkte, ſo verglich man ihn mit dem Nile, deſſen Quellen das Alterthum nicht kannte, und wandte daher den bekannten Vers Lucan's: Non licuit populis parvum te, Nile, videre, auf ihn an. Wiewohl nun dieſer große Geiſt vorzüglich als Mathematiker und Phyſiker ſich ausgezeichnet hat, in welcher Beziehung hier nichts über ihn zu ſagen iſt, ſo hat er ſich gleichwohl auch um die Philoſophie verdient gemacht. Denn von ihm datirt ſich eigentlich die neuere Naturphiloſophie. Daß in der Natur Anziehung und Abſtoßung, Liebe oder Freundſchaft und Haß oder Feindſchaft, überhaupt entgegengeſetzte Principien walten, hatten zwar ſchon ältere Naturphiloſophen (z. B. Heraklit und Empedokles) geahnet. Aber keiner von ihnen hatte die Geſetze nachgewieſen, welchen die Wirkſamkeit jener Principien unter-

worfen iſt; keiner von ihnen hatte gezeigt, daß aus der geſetzmäßigen Wirkſamkeit einer anziehenden oder centripetalen und abſtoßenden oder centrifugalen Kraft die Geſtalt und Bewegung der Weltkörper, ſo wie die Ordnung des ganzen Weltſyſtems erklärbar ſei. Uebrigens hielt er ſich bei ſeinen Unterſuchungen meiſt an die durch mathematiſche Rechnung und Meſſung unterſtützte Erfahrung; weshalb er auch ausrief: „O Phyſik, hüte dich vor der Metaphyſik!“ ungeachtet der Phyſik gewiſſe metaphyſiſche Principien (z. B. das der Cauſalität) zum Grunde liegen, nach welchen ſich alle Phyſiker wenigſtens ſtillſchweigend richten. Doch blieb er ſelbſt jenem Ausrufe nicht ganz treu, indem ſeine Anſicht vom unendlichen Raume, daß derſelbe das göttliche Empfindungsorgan (sensorium divinum) ſei, durchaus metaphyſiſch, und noch dazu eben ſo falſch als dunkel iſt. Auch von andern Verirrungen war dieſer große Geiſt nicht frei, wie ſeine Fundamenta chronologiae, die (jedoch wider ſeinen Willen durch die Indiscretion eines venetianiſchen Edelmanns, Namens Conti) zu London 1714, und ſeine Annotationes in vaticinia Danielis, Habacuci et Apocalypseos, die ebendaſelbſt ein Jahr früher erſchienen, beweiſen. Sein Hauptwerk aber iſt: Philosophiae naturalis principia mathematica. Lond. 1687. 4. verm. Cambr. 1713. Amſt. 1714 u. 1723. herausg. von Lefeur und Jaquier. Genf, 1760. 3 Bde. 4. — Seine ſämmtlichen Werke erſchienen unter dem Titel: I. N. opera quae extant omnia. Commentariis illustr. Sam. Horsley. Lond. 1779 — 85. 4 Bde. 4. Auch kamen heraus: I. N. opuscula mathematica, philosophica et philologica, collecta partimque latine versa ac recensita a Joh. Castillioneo. Lauſ. u. Genf, 1744. 4 Bde. 4. — Von Erläuterungs- und Streitſchriften in Bezug auf N.'s Philoſophie führen wir bloß an: Pemberton's view of N.'s philosophy. Lond. 1726. 4. — Gravesandii introductio ad philosophiam newtonianam (auch unter dem Titel: Physices elementa mathematica etc.) Leiden, 1720 — 1. 1742. auch Genf, 1748. 2 Bde. 4. Ejusd. philosophiae newtonianae institutiones. Leid. 1723. 8. 1766. 2 Bde. 8. — Voltaire, élémens de la philosophie de Newton mis à la portée de tout le monde. Amſterd. 1738. und: La métaphysique de N. ou parallèle des sentimens de N. et de Leibnitz. Ebend. 1740. 8. Dagegen: Vergleichung der leibnitziſchen und newtoniſchen Metaphyſik, angeſtellt und dem Hrn. v. Voltaire entgegengeſetzt von Ludw. Mart. Kahle. Gött. 1740. 8. Franz. Haag, 1747. 8. — Maclaurin, exposition des découvertes philosophiques de N. 1748. Lat. von Gr. Falk. Wien, 1761. 4. — Beguelin, essais d'une conciliation de la métaphysique de Leibnitz avec la physique de N. (in den Mém. de l'Acad. de Berl. 1756. Deutſch in Hiſſmann's Magaz. B. 5.) — Recueil

de diverses pièces sur la philosophie, la religion etc. par Leibnitz, Clarke et N. (von **Des Maizeaux**). Amſt. 1719. A. 2. 1740. 2 Bde. 8. Deutſch mit einer Vorr. von **Wolff**, von J. H. **Köhler**. Frkf. 1720. 8. — Eine Biographie N.'s von einem Ungen. erſchien unter dem Titel: The life of I. N. Lond. 1728. 12. und eine Lobſchrift auf ihn von **Fontenelle** im 3. B. von **Deſſ.** Werken, die auch ins Engl. überſetzt iſt. — N.'s ſchriftſtelleriſche Arbeiten ſind übrigens nicht ganz auf die Nachwelt gekommen, indem ſein Lieblingshund Diamant durch Umwerfung eines Lichtes Urſache ward, daß ein Theil ſeiner Papiere, welche die Ergebniſſe vieljähriger Unterſuchungen enthielten, vom Feuer verzehrt wurde. N. verlor jedoch auch bei dieſer Gelegenheit ſeinen Gleichmuth nicht, indem er bloß ausrief: „O Diamant, Diamant, du „weißt nicht, was für Schaden du mir zugefügt haſt!" — Daß der Fall eines Apfels ihm, während er ſich wegen einer anſteckenden Krankheit im J. 1666 auf dem Lande aufhielt, Anlaß zur Erfindung ſeines **Gravitationsſyſtems** gegeben, iſt wohl nur ſo zu verſtehn, daß dieſer Zufall ſeine eben mit keinem andern Gegenſtande beſchäftigte Aufmerkſamkeit auf das Phänomen der Schwere richtete, um die natürliche Urſache deſſelben genauer zu erforſchen. Denn das Phänomen muſſte ihm ja längſt bekannt ſein, auch hatte er gewiß ſchon früher (wenn gleich nicht ſo ernſtlich) darüber nachgedacht, ſo wie ihm auch das nicht unbekannt ſein konnte, was andre Naturforſcher vor ihm darüber geſagt hatten. Die Geſchichte der Wiſſenſchaften enthält aber mehre Beiſpiele der Art, indem der menſchliche Geiſt auch bei der höchſten Selbthätigkeit doch immer unter dem Einfluſſe äußerer Umſtände und Zufälligkeiten ſteht.

Nicanor, ein Adoptiv-Sohn des **Ariſtoteles**, den Einige auch zu den Peripatetikern zählen, der ſich aber durch nichts ausgezeichnet hat. Er ward auch Schwiegerſohn des A., indem er deſſen Tochter **Pythias** heirathete.

Nicephorus Blemmydas ſ. **Blemmydas**.

Nicetas ſ. **Hicetas**.

Nichtich ſ. **Ich**.

Nichtig iſt ſoviel als **vergänglich**, wobei jedoch zugleich an den Unwerth deſſen gedacht wird, was ſo vergänglich iſt, weshalb **nichtig** auch oft für **eitel** ſteht, wie wenn man von der **Nichtigkeit aller irdiſchen Herrlichkeit** ſpricht. Das menſchliche Erdenleben ſelbſt iſt aber darum keineswegs nichtig; denn es hat einen ſittlichen Werth, den wir durch eigne Thätigkeit erhöhen können und ſollen. S. **Erde** und **Menſchenleben**.

Nichtphiloſophie ſ. **Aphiloſophie** und **Philoſophie**.

Nichts (nil, nihil, nilum, nihilum, von hilum, ein ſchwarzes Fleckchen oder unbedeutendes Ding, alſo zuſammengezogen aus

ne oder non hilum) iſt das Gegentheil vom Etwas oder Dinge, kommt alſo in allen den Bedeutungen oder Beziehungen vor, in welchen von dieſem die Rede iſt. S. Ding. In dem bekannten Satze: Aus Nichts wird Nichts und zu Nichts wird auch Nichts (ex nihilo nihil fit, in nihilum nihil potest reverti) iſt das Nichts abſolut zu nehmen. Denn aus dem relativen Nichts (was nicht ein Andres oder noch nicht das iſt, was es ſein oder werden ſoll) kann wohl etwas entſtehn, wie aus dem Samen eine Pflanze, aus dem Ei ein Huhn, aus dem Block eine Bildſäule, aus einem ungeordneten Steinhaufen ein Gebäude. Und ebenſo kann etwas wieder in ein relatives Nichts übergehn, wie Waſſer in Dunſt, ein Gebäude in einen Schutthaufen. Wenn daher von einer Schöpfung aus Nichts (creatio ex nihilo) die Rede iſt, ſo würde vorerſt gefragt werden müſſen, ob hier das abſolute oder ein relatives Nichts gemeint ſei. Eine Schöpfung aus dieſem wäre aber nichts weiter als Bildung aus einem gegebnen Stoffe, der durch Annahme einer beſtimmten (eigentlich beſtimmteren d. h. vollkommnern) Form dieſes oder jenes beſtimmte Etwas würde. Solche Schöpfungen geſchehen täglich und ſtündlich, theils durch die Wirkſamkeit der Natur, theils durch die des Menſchen. Eine Schöpfung aus dem abſoluten Nichts aber, wenn dieſes als ein Stoff (materia ex qua) gedacht werden ſollte, wäre eine contradictio in adjecto. Denn wie roh oder unförmlich auch ein Stoff gedacht werden möge, er iſt doch immer ein Etwas, könnte alſo nur im relativen Sinne ein Nichts heißen. Wird demnach von Gott geſagt, er habe die Welt aus Nichts geſchaffen, ſo muß dieß einen ganz andern Sinn haben. Es bedeutet nämlich, daß Gott der Urgrund aller Dinge ſowohl in materialer als in formaler Hinſicht ſei. Dann muß aber dieſe Schöpfung nicht als zeitlich, ſondern als ewig gedacht werden, d. h. Gott iſt der ewige Urgrund aller Dinge. Die Frage alſo, was Gott vor der Weltſchöpfung gemacht, ob er etwa (wie ein perſiſcher Theolog, der ein Liebhaber vom Schachſpielen war, meinte) mit ſich ſelbſt von Ewigkeit her Schach geſpielt habe, um ſich die Zeit zu vertreiben, iſt abſurd, weil dabei Gott nicht nur wie ein menſchlich beſchränktes Weſen gedacht, ſondern auch Zeit und Ewigkeit mit einander verwechſelt werden. S. Gott und ewig; auch vergl. die Schrift von Heydenreich: **Num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo.** Lpz. 1790. 4. — Der ſineſiſche Weiſe Fo, den Einige mit Budda für eine Perſon halten, ſoll das Nichts geradezu für den Urſprung oder das Princip alles Seienden erklärt und daher (im Gegenſatze mit den alten griechiſchen Philoſophen) behauptet haben: „Aus Nichts entſteht Alles und Alles wird wieder zu Nichts.“ Es fragt ſich aber, ob dieß auch

hiſtoriſch erweislich ſei. S. Meiners's verm. Schr. Th. 3. S. 223.

Nichtsthun iſt die Glückſeligkeit der Müßiggänger, die es daher ſüß nennen — il dolce far niente —, im Grunde aber als Quelle der langen Weile die größte Plage für den gebildeten Menſchen. S. faul und Langweil. Epikur legte aber dieſe Art der Glückſeligkeit auch ſeinen Göttern bei, indem ſie nach ſeiner Meinung in den Intermundien ein ganz unthätiges Leben führen ſollten. S. Epikur.

Nichts von ungefähr heißt ſo viel als: Nichts ohne Urſache. S. Urſache.

Nichtswiſſen bedeutet eine völlige Unwiſſenheit, Nichtwiſſen aber nur eine theilweiſe, daß man nämlich dieſes oder jenes nicht weiß. Das Nichtwiſſen giebt auch der Dogmatiker zu, da der Menſch nicht alles wiſſen kann; das Nichtswiſſen aber, oder daß der Menſch gar nichts wiſſe, weil ihm das Vermögen dazu fehle, wie der Skeptiker behauptet, giebt er nicht zu. S. Dogmatismus und Skepticismus. Auch vergl. Agnoſie und Ignoranz.

Nichtunmöglichkeit bedeutet eigentlich ſoviel als Möglichkeit, indem hier die doppelte Verneinung bejaht. Indeſſen drückt jener zuſammengeſetzte Ausdruck gleichſam einen ſchwächern Grad der Möglichkeit aus. Es iſt nicht unmöglich, ſagt man oft, aber ich bezweifl' es doch. Man will alſo eigentlich dadurch zu erkennen geben, daß die Sache ſich wohl denken laſſe oder logiſch möglich ſei, es aber doch an den realen Bedingungen fehle, wovon deren phyſiſche Möglichkeit abhange. Uebrigens ſ. möglich.

Nichtwiſſen ſ. Nichtswiſſen.

Nichtzuunterſcheidendes (indiscernibile). Dieſer Ausdruck bezieht ſich auf einen Satz, welchen Leibnitz und andre Metaphyſiker unter dem Titel: Grundſatz des Nichtzuunterſcheidenden (principium indiscernibilium s. identitatis indiscernibilium) aufgeſtellt haben. Man behauptete nämlich, es könne in der geſammten Natur nicht zwei Dinge geben, die einander völlig gleich und ähnlich, in Anſehung ihrer Größe (quantitativ) und ſonſtigen Beſchaffenheit (qualitativ) einerlei (abſolut identiſch) wären. Und zwar behauptete man dieß darum, weil ſie alsdann gar nicht als zwei Dinge unterſchieden werden könnten. Dieſer Grund iſt aber nicht hinreichend, einen ſo allgemeinen Satz als ein metaphyſiſches Erkenntnißprincip aufzuſtellen. Jene beiden Dinge würden nur nicht vom Verſtande durch bloße Begriffe, wohl aber vom Sinne durch die Anſchauung zu unterſcheiden ſein. Denn die Anſchauung iſt an Raum und Zeit gebunden. Folglich würde man ſolche Dinge ſchon räumlich oder zeitlich unterſcheiden (als zwei anerkennen) können, wenn man ſie an verſchiednen Oertern oder zu

verſchiednen Zeiten wahrnähme. Man denke z. B. zwei Baumblätter, auf welches Beiſpiel man ſich immer berufen hat. Wären ſie auch von gleicher Größe, Geſtalt, Farbe ꝛc., ſo würde man ſie doch immer als zwei Blätter unterſcheiden, weil ſie entweder auf verſchiednen Bäumen oder auf verſchiednen Zweigen deſſelben Baums oder doch an verſchiednen Stellen deſſelben Zweiges wahrzunehmen wären. Darum behauptete auch Demokrit, es laſſe ſich wohl denken, daß unter den unzähligen Welten (Weltkörpern), die es zugleich oder nach einander geben könne, einige ganz gleiche und ähnliche angetroffen würden. Wahrſcheinlich iſt dieß freilich nicht; aber denken läſſt es ſich allerdings. Denn jene Welten würden doch räumlich oder zeitlich verſchieden ſein. Der Satz des Nichtzuunterſcheidenden kann alſo höchſtens als ein empiriſches, auf Induction gegründetes, Naturgeſetz gelten und müſſte eigentlich ſo ausgedrückt werden: Man hat bisher noch nicht zwei abſolut identiſche Dinge in der Natur gefunden, oder: Alle Individuen, die man bisher wahrgenommen, unterſcheiden ſich mehr oder weniger durch gewiſſe eigenthümliche Merkmale. Inſoferne könnte man ihn auch das Princip der Individualität oder Individuation nennen. Denn jene Verſchiedenheit beruht eigentlich auf der allſeitigen Beſtimmtheit der Einzeldinge. S. Einzelheit. Auch vergl. Merian's Abh. sur le principe des indiscernibles im 10. B. der Memoiren der Berl. Akad. der Wiſſenſchaften.

Nicolai (Chſto. Frdr. — gewöhnlich bloß Frdr.) geb. 1733 zu Berlin und ebendaſelbſt geſt. 1811. Obwohl nur Buchhändler, erwarb er doch ſowohl durch eignes Studium als durch Reiſen, freundſchaftlichen Umgang und literariſchen Briefwechſel mit Leſſing, Engel, Mendelsſohn, Teller, Gedike, Zöllner, Bieſter, Ramler, Göckingk, Weiße, Eſchenburg u. A. ſoviel Kenntniß und Bildung, daß er auch als Schriftſteller, ſelbſt als philoſophiſcher, auftrat und ein gewiſſes Anſehn in der gelehrten Welt erlangte. Auch hat er durch Beförderung der Aufklärung und Denkfreiheit überhaupt, durch Züchtigung vieler Thorheiten ſeiner Zeit, beſonders des hyperorthodoxen Zelotismus (in: Leben und Meinungen des Magiſters Sebaldus Nothanker — Geſchichte eines dicken Mannes — Beſchreibung einer Reiſe durch Deutſchland und die Schweiz) und durch Begründung mehrer für jene Zeit erſprießlicher literariſcher Inſtitute (als: Bibliothek der ſchönen Wiſſenſchaften — Briefe die neueſte Literatur betreffend — Allgemeine deutſche Bibliothek — Berliner Monatsſchrift) ſich manches Verdienſt um die Wiſſenſchaften und namentlich um die Philoſophie erworben, ſo daß ihn auch die Akademie der Wiſſenſchaften in Berlin unter ihre Mitglieder aufnahm und die philoſophiſche Facultät in Helmſtädt aus eigner Bewegung mit dem philoſophiſchen Doctordiplome be-

ehrte. Dennoch war er minder glücklich in ſeinen Verſuchen, an der Cultur der Philoſophie ſelbſt unmittelbar Theil zu nehmen. An eine bloß populare Art zu philoſophiren gewöhnt, wollt' er an der kritiſchen Philoſophie, deren Anhänger wohl auch durch manche Thorheit und Derbheit ſeine Galle reizten, zum Ritter werden, und ſchrieb daher einen ſatyriſch-philoſophiſchen Roman gegen dieſelbe unter dem Titel: Leben und Meinungen Sempronius Gundibert's, eines deutſchen Philoſophen, nebſt zwei Urkunden der neueſten deutſchen Philoſophie (Berl. u. Stett. 1798. 8.), womit auch die Geſpräche zwiſchen Wolff und einem Kantianer (von Schwab, mit einer Vorr. von N. Berl. 1798. 8.) in Verbindung ſtehn, desgleichen die Schriften: Ueber meine gelehrte Bildung, über meine Kenntniß der krit. Philoſ. und meine Schriften dieſelbe betreffend, und über die Herren Kant, J. B. Erhard und Fichte; eine Beilage zu den neun Geſprächen zwiſchen Wolff ꝛc. (Berl. u. Stett. 1799. 8.) und: Ueber die Art, wie vermittelſt des transcendentalen Idealismus ein wirklich exiſtirendes Weſen aus Principien conſtruirt werden kann; nebſt merkwürdigen Proben der Wahrheitsliebe, reifen Ueberlegung, Beſcheidenheit, Urbanität und gutgelaunten Großmuth des Stifters der neueſten (fichteſchen) Philoſophie (Ebend. 1801. 8.). Die letzte Schrift bezieht ſich inſonderheit auf Fichte's Schrift: F. Nicolai's Leben und ſonderbare Meinungen, herausg. von A. W. Schlegel (Tübing. 1801. 8.), worin N.'s philoſophiſche Blößen allerdings auf eine Art dargeſtellt ſind, welche den übrigen Verdienſten des Mannes und ſeinem keineswegs unedlen Charakter zu wenig Gerechtigkeit widerfahren läſſt. Außerdem gab N. auch heraus: Philoſophiſche Abhandlungen, meiſtens vorgeleſen in der königl. Akad. der Wiſſ. zu Berl. Ebend. 1808. 2 Bde. 8. — Seine Autobiographie findet ſich in Löwe's Bildniſſen jetzt lebender berliner Gelehrten. B. 3. Nr. 3. womit zu vergleichen: F. Nicolai's Leben und literariſcher Nachlaß, herausg. von L. F. G. v. Göckingk. Berl. 1820. 8. Hierin iſt auch ein (nicht ganz vollſtändiges) Verzeichniß ſeiner Schriften enthalten.

Nicolaus Oramus oder **Oresmius**, ein Scholaſtiker des 14. Jh. (geſt. 1382 als Biſchof zu Liſieux), der ſich zur Partei der Nominaliſten hielt, ſich aber als Philoſoph nicht weiter ausgezeichnet hat.

Nicolaus von Autricuria, ein ſcholaſtiſcher Philoſoph und Theolog, welcher um die Mitte des 14. Jh. zu Paris lehrte und als Nominaliſt ſich dem Idealismus näherte; weshalb auch ſeine Lehren angefochten wurden. S. Boulay's Hist. Univ. Paris. T. IV. p. 308 sq.

Nicolaus von Clemange (N. de Clemangis) ein Scholaſtiker des 14. und 15. Jh. (1393 Rector der Univerſ. zu Paris, geſt. um 1440) der ſich aber der ſpitzfindigen Scholaſtik ſei-

ner Zeit widerſetzte und überhaupt ein freier Denker war. S. Deſſ. Opp. Ed. Joh. Mart. Lydius. Leiden, 1613. 4.

Nicolaus von Cuß oder Cuſel, einem Dorfe im Trieriſchen (N. Cusanus — auch N. Chrypffs) wo er im Anfange des 15. Jh. (nach Einigen 1401) geboren wurde. Er zeichnete ſich durch Genie, Gelehrſamkeit und Geſchmack ſehr vor ſeinen Zeitgenoſſen aus, ward Doct. der Theol., Biſch. von Brixen, und endlich Cardinal, und ſtarb 1464. Als Philoſoph iſt er vorzüglich dadurch merkwürdig, daß er Skepticismus oder Probabilismus, Pythagorismus und Pantheismus auf eine freilich etwas ſeltſame Weiſe mit einander verknüpfte und auch als Gegner der Scholaſtik auftrat. Er hielt nämlich eine gewiſſe oder zuverläſſige Erkenntniß der Wahrheit dem Menſchen für unerreichbar (praecisio veritatis inattingibilis); man müſſe ſich alſo mit einer mehr oder weniger wahrſcheinlichen Meinung (conjectura) begnügen; was er auch die gelehrte Unwiſſenheit (docta ignorantia) nannte. Deshalb verſpottete er die Scholaſtiker als Leute, die alles zu wiſſen glaubten und daher auch über ſolche Dinge disputirten, welche weit über die menſchliche Erkenntnißkraft hinausgingen. Da er indeſſen für jene Zeiten nicht gemeine mathematiſche Kenntniſſe beſaß, ſo faſſt' er eine Vorliebe für das pythagoriſche, auf die Zahlenlehre gebaute, Syſtem, erklärte die Zahlen für die entwickelte Vernunft (ratio explicata), indem in den Zahlenverhältniſſen die Principien des Erkenntnißvermögens enthalten ſeien, und bediente ſich auch der mathematiſchen Symbole zur Bezeichnung der philoſophiſchen Lehren. Das göttliche Weſen betrachtete er als das Größte überhaupt (maximum), welches aber auch als abſolute Einheit das Kleinſte (minimum) ſei, und als Vater aus ſich die Gleichheit und die Verbindung der Gleichheit mit der Einheit, den Sohn und den Geiſt, erzeugt habe. Die Welt ſei daher nichts anders als das zuſammengezogene oder endlich gewordene Maximum, Schöpfer und Schöpfung im Grunde Eins, obgleich dieſe Einheit von dem Menſchen nur unvollkommen und auf ſymboliſche Weiſe erkannt werde, weil alle Erkenntniß durch die Zahl vermittelt ſei. Nach dieſen myſtiſch-pantheiſtiſchen Anſichten ſucht' er auch die Geheimniſſe der poſitiven Religion (Dreieinigkeit, Menſchwerdung des Sohnes ꝛc.) zu erklären, verwickelte ſich aber freilich dabei in unauflösliche Schwierigkeiten, ſo daß auch ſein Vortrag oft ins Dunkle und Ueberſchwengliche fiel. S. Deſſ. Opera (unter welchen ſich die Schriften: De docta ignorantia — Apologia doctae ignorantiae — De conjecturis libb. II — De sapientia libb. III — befinden) Paris, 1514. u. Baſel, 1565. Beide Ausgaben in drei Foliobänden

Nicolaus von Damaſk (N. Damascenus) ein Philoſoph des 1. Jh. vor und nach Chr., der ſich auch als Redner,

Dichter und Geſchichtſchreiber ausgezeichnet hat, und mit Herodes und Auguſtus in genauen Verbindungen ſtand. Im Ganzen hielt er ſich an die Philoſophie des Ariſtoteles, wiewohl er auch Plato's Schriften hochſchätzte; weshalb ihn Suidas in ſ. Wörterbuche (s. v. *Νικολαος*) entweder einen Peripatetiker oder einen Platoniker nennt. Doch war er offenbar mehr jenes als dieſes, da er die Philoſophie und die Schriften des Ariſtoteles vorzugsweiſe commentirte. (S. Simplic. in Arist. physica p. 32. post. et in Arist. de coelo p. 97. ant. — Averrh. in Arist. metaph. XII. com. 44. et in Arist. de anima III. com. 14.). Es iſt aber von ſeinen philoſophiſchen Schriften keine mehr übrig. Denn daß er Verf. der unter den ariſtoteliſchen Werken befindlichen Schrift von der Welt (*περι κοσμου*) ſei, wie Einige vermuthet haben, iſt unerweislich. Die Bruchſtücke ſeiner Schriften (beſonders der hiſtoriſchen) hat am beſten und vollſtändigſten herausgegeben Joh. Konr. Orelli. Lpz. 1804. 8. nebſt einem Suppl. Ebend. 1811. 8. Vergl. Hug. Grotii ep. 262. s. ad Gallos 110. (wo vieles aus den Alten über dieſen N. geſammelt iſt) und Franç. Sevin, recherches sur l'histoire de la vie et des ouvrages de Nicolas de Damas (in den Mém. de l'acad. des inscr. und daraus in der eben angeführten orelliſchen Ausg. der Bruchſtücke). Das ihm ebenfalls beigelegte Drama Soſanis oder Soſannes hat wahrſcheinlich den Johann von Damask zum Verf. S. Fabric. bibl. gr. II. p. 312. III. p. 500. et 742. IX. p. 684.

Nicole (Pierre N.) ein Moralphiloſoph des 17. Jh. (geſt. 1695) zur ſtrengen janſeniſtiſchen Partei und zu den Messieurs de Port-royal gehörig, welche ſowohl die probabiliſtiſche Moral der Jeſuiten als auch die eudämoniſtiſche Moral Montaigne's bekämpften. Doch zeigte ſich N. dabei nicht unbefangen genug, indem er ſich auf die Seite eines ſchwärmeriſchen Rigorismus hinneigte. S. Deſſ. essais de morale. Par. 1671. 6 Bde. 12. u. öfter. — Instructions théologiques et morales. Par. 1709. 12. — Seine geſammten Oeuvres moraux erſchienen zu Par. 1718. 24 Bde. 12. Er nannte ſich auch Wendrock. Vergl. Pascal.

Nicoloch von Rhodus (Nicolochus Rhodius) ein ſkeptiſcher Philoſoph, Timo's Schüler, der ſich nicht weiter ausgezeichnet hat. Diog. Laert. IX, 115.

Nicomach (Nicomachus) Sohn des Ariſtoteles (von der zweiten Gattin Herpyllis aus Stagira, die er nach dem Tode der erſten, Pythias, genommen hatte), an welchen die ariſtoteliſche Hauptſchrift über die Moral (*ηθικα νικομαχεια* s. ethica ad Nicomachum libb. X.) gerichtet iſt. Einige behaupten, er habe auch ſelbſt eine Ethik in 6 Büchern und einen Commentar zur Phyſik ſeines Vaters geſchrieben und ſei vornehmlich von Theo-

phraſt zum Philoſophen gebildet worden. Wäre dieß gegründet, ſo könnt' er nicht als ein ſehr junger Mann im Kriege geblieben ſein, wie Ariſtokles beim Euſebius berichtet. Von ſeinen Schriften iſt nichts mehr übrig, und von eigenthümlichen Philoſophemen deſſelben nichts bekannt. Vermuthlich blieb er den Lehren ſeines Vaters und Theophraſt's völlig treu.

Nicomach von Geraſa (Nicomachus Gerasenus) ein im 2. Jh. nach Chr. (wahrſcheinlich unter oder bald nach Trajan) lebender Neupythagoreer, der ſich hauptſächlich (wie ſein Vorgänger Moderat — ſ. d. Art.) mit Erklärung und Entwickelung der pythagoriſchen Zahlenlehre beſchäftigte. Zu dem Ende ſchrieb er eine Einleitung in die Zahlenlehre in 2 Büchern (Introduct. in arithmet. Gr. Par. 1538. 4. auch von Aſt — ſ. nachher) welche ſpäterhin Jamblich commentirte (Jambl. in Nicom. introd. arithm. Gr. et lat. ed. a Sam. Tennulio. Acc. Joach. Camerarii explicatio in II libb. Nicom. Arnheim, 1668. 4.) und ein muſikaliſches Werk in 2 Büchern (Enchirid. harmon. Gr. et lat. ed. a M. Meibomio — inter antiquae musicae auctores VII. Amſt. 1652. 4.). Seine Theologumena arithmetica, worin er die Zahlenlehre insonderheit auf phyſiſche und moraliſch-religioſe Gegenſtände anwandte, ſind nur noch im Auszuge bei Photius (bibl. cod. 187.) vorhanden. Denn das unter jenem Titel (Par. 1643. 4.) herausgegebne und von Meurſius (im Denar. Pythag.) commentirte Werk iſt nicht von dieſem N., ſondern vielleicht von Jamblich. S. Thom. Gale ad Jambl. de myst. Aegypt. p. 201. Eine neuere und beſſere Ausgabe iſt: Theologumena arithmetica et Nicom. Geras. institutio arithmetica. Ed. Frdr. Ast. Lpz. 1817. 8.

Nicomed und Nicoſtrat (Nicomedes et Nicostratus) ſind zwei Commentatoren des Ariſtoteles, deren Commentare aber verloren gegangen. Doch ſollen von dem Erſten noch Scholien zu Arist. analytica priora handſchriftlich exiſtiren. Den zweiten erwähnt Simpl. ad Arist. categorias fol. 14. b. 32. b. 108. b. Von ihrer Perſönlichkeit iſt ſonſt nichts bekannt.

Niederes als Gegenſatz vom Höhern wird philoſophiſch in verſchiedener Beziehung genommen. Niedere Begriffe heißen in der Logik die Artbegriffe im Verhältniſſe zu den Gattungsbegriffen als höheren. S. Geſchlechtsbegriffe. In der Moral heißen niedere Pflichten diejenigen, welche im Colliſionsfalle andern als höhern nachſtehn. S. Colliſion. In der Aeſthetik werden ebenſo niedere und höhere Künſte, auch in beſondrer Beziehung auf die redenden Künſte, unterſchieden. S. Künſte und Schreibart. Desgleichen werden in äſthetiſcher ſowohl als anthropologiſcher Hinſicht niedere und höhere Sinne od. Vermögen unterſchieden. S. Sinn. Auch vergl. niedrig.

Niederländiſche Philoſophie ſ. **holländiſche Philoſ.**

Niederträchtig ſ. **Niedrig.**

Niedlich heißt alles Kleine, wiefern es zugleich ſchön iſt, wenn auch im niedern Grade, wo man es hübſch nennt. So heißt das Vergiſſmeinnicht ein niedliches Blümchen. Eben ſo nennen wir Kinder niedlich, wenn ſie hübſch ſind. An erwachſenen Perſonen können aber auch einzele Theile, wie Hände und Füße, niedlich heißen, wenn ſie nur nicht allzuklein ſind, weil ſie dann ſo unverhältniſſmäßig (disproportionirt) ſein würden, daß ſie ins Misgeſtaltete, folglich Häſſliche fielen. **Niedlichkeit** könnte daher auch für Schönheit im verjüngten Maßſtabe oder kleinere Schönheit im Kleinen erklärt werden. Die größere oder höhere Schönheit fodert immer auch größere Formen. Wer daher ein großer Künſtler werden will, darf ſich nicht immer mit kleinen Gegenſtänden beſchäftigen, weil er dann ſtets nur Niedliches hervorbringen würde. Es erhellt hieraus von ſelbſt, daß es widerſinnig iſt, wenn man große oder gar erhabene Gegenſtände, wie den geſtirnten Himmel, niedlich nennt. Wirft ſich der Geſchmack eines Menſchen vorzugsweiſe auf das Niedliche, ſo iſt dieß allemal Beweis eines verdorbnen Geſchmacks, vielleicht auch einer kleinlichen oder niedrigen Denkart. S. den folg. Art.

Niedrig iſt zuſammengezogen aus **niederig**. Das **Niedrige** iſt alſo mit dem **Niederen** verwandt und deutet daher ebenfalls auf ein **Höheres**, dem es entgegenſteht. S. **Niederes.** Allein jenes wird meiſt in einem ſchlechten oder verächtlichen Sinne genommen. Beſonders iſt dieß der Fall, wenn von einer **niedrigen Geſinnung** oder **Denkart** die Rede iſt; denn man verſteht darunter nichts anders als eine gemeine, eigennützige, pöbelhafte, knechtiſche, und ſetzt ihr die **edle** oder **erhabne** entgegen. Will man eine ſolche Geſinnung als ſehr niedrig bezeichnen, ſo heißt ſie **niederträchtig**, obwohl gemeine Leute zuweilen vornehme Herren, die ſich zu ihnen herablaſſen, ſo nennen. Wenn man dem **Hochkomiſchen** das **Niedrigkomiſche** entgegenſetzt, ſo denkt man zwar nicht an etwas Schlechtes. Man ſollt' es aber ebendarum lieber das **niedere Komiſche** oder zuſammengezogen das **Niederkomiſche** nennen. Denn wenn das Komiſche ins Niedrige (Gemeine, Platte, Pöbelhafte) fällt, ſo hört es auf, ein Geſchmacksobject im beſſern Sinne oder ein Gegenſtand des äſthetiſchen Wohlgefallens zu ſein, weil es einem Gebildeten ekelhaft wird. S. **komiſch** und **Poſſe.**

Niemeyer (Aug. Herm.) geb. 1754 zu Halle, wo er auch ſtudirte und 1777 ſich als Magiſter habilitirte, 1780 außerord. und 1784 ord. Prof. der Theologie, ſpäterhin auch Aufſeher des

Pädagogiums, Oberconſiſtorialrath und Kanzler der Univerſität wurde, hat ſich als Philoſoph vornehmlich durch ſeine oft aufgelegten Grundſätze der Erziehung und des Unterrichts (Halle, 1796. 8. A. 7. 1818. 3 Bde.) um die Pädagogik verdient gemacht. Damit ſind noch zu verbinden: Deſſ. Leitfaden der Pädagogik und Didaktik. Halle, 1803. 8. A. 2. 1814. — Anſichten der deutſchen Pädagogik und ihrer Geſchichte im 18. Jh. Halle, 1801. 8. — Originalſtellen griechiſcher und römiſcher Claſſiker über die Theorie der Erziehung. Halle und Berl. 1813. 8. — Seine Leiſtungen und Verdienſte als Theolog, Kanzelredner, religiöſer Dichter und praktiſcher Erzieher gehören nicht hieher. Im J. 1827 feierte er ſein Lehrerjubelfeſt mit großer Theilnahme von allen Seiten.

Nießbrauch oder umgekehrt Nutznießung (usus fructus) findet zwar bei jedem Eigenthume ſtatt, wiefern es gebraucht oder genoſſen wird. Allein man verſteht darunter vorzugsweiſe das Recht der Benutzung eines fremden Eigenthums. Ein ſolches Recht kann natürlicher Weiſe (ohne poſitive Geſetze) nur mit Einwilligung des Eigenthümers, alſo durch einen Vertrag entſtehn, es mag nun dieſer ausdrücklich oder ſtillſchweigend abgeſchloſſen worden ſein. Es kann nämlich wohl der Fall ſein, daß jemand ſein Eigenthum nicht ſelbſt benutzen kann oder will; er überläſſt alſo dann einem Andern die Benutzung deſſelben, der ebendaher der Nießbraucher oder Nutznießer (usufructuarius) heißt. Gewöhnlich geſchieht dieß gegen eine gewiſſe Entgeltung, wie bei Darleihung eines Capitals gegen gewiſſe Zinſen oder bei Verpachtung eines Grundſtücks gegen irgend eine Abgabe in Geld oder Früchten. Doch kann man auch jemanden den Nießbrauch einer Sache ganz unentgeltlich überlaſſen. Man behält ſich dann nur das rechtliche Eigenthum vor. — Der wahre Eigenthümer heißt auch dominus directus, der Nutznießer aber dominus indirectus s. utilis. Jener hat das Obereigenthum, dieſer bloß ein Untereigenthum.

Niethammer (Frdr. Imman.) geb. 1766 zu Beilſtein im Würtembergiſchen, ſeit 1793 außerord. Prof. der Philoſ. und ſeit 1797 Doct. und außerord. Prof. der Theol. zu Jena, ſeit 1804 ord. Prof. der Theol. und baierſcher Conſiſtorialr. zu Würzburg, ſeit 1807 Central-Schul- und Studienrath zu München. Als Philoſoph hat er ſich in folgenden, theils im kantiſchen theils im fichteſchen Geiſte abgefaſſten, aber auch mannigfaltige Beweiſe des Selbdenkens enthaltenden, Schriften gezeigt: De vero revelationis fundamento diss. II. Jena, 1792. 4. — Ueber den Verſuch einer Kritik aller Offenbarung. Jena, 1792. 8. — Verſuch einer Ableitung des moraliſchen Geſetzes aus der Form der reinen Vernunft. Jena, 1793. 8. (Auch in Schmid's und Snell's philoſ. Journ. B. 2. H. 2. S. 1 ff.) — Ueber Reli-

gion als Wiſſenſchaft, zur Beſtimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden. Neuſtrel. 1795. 8. — Verſuch einer Begründung des vernunftmäßigen Offenbarungsglaubens. Lpz. u. Jena, 1798. 8. (Iſt eine deut. Umarbeitung einer 1797 herausg. lat. Inauguralſchrift: Doctrina de revelatione etc.) — Ueber Paſigraphik und Ideographik. Nürnb. 1808. 8. — Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unſrer Zeit. Jena, 1808. 8. — Auch gab er erſt allein (Neuſtrel. 1795—6), dann mit Fichte (Jena, 1797 — 8. in mehren Bden u. Hften. 8.) ein philoſ. Journ. heraus, welches verſchiedne (meiſt moraliſch-religioſe) Abhandlungen von ihm enthält. Hierauf bezieht ſich Deſſ. Verantwortungsſchrift als Mitherausgebers des philoſ. Journ. in den von Fichte herausgegebnen gerichtlichen Verantwortungsſchriften gegen die Anklage des Atheismus (Jena, 1799. 8.) S. 121 ff.

Nieuwentydt oder — tyt (Bern. van N.) geb. 1654 und geſt. 1718, ein holländiſcher Arzt, der ſich, wie ſein Zeitgenoſſe Derham, vorzüglich mit der Phyſikotheologie beſchäftigte. Doch ſind ſeine phyſikotheologiſchen Betrachtungen minder faſslich, weil er zu viel phyſiologiſche und anatomiſche Kenntniſſe vorausſetzt, indem er vorzüglich aus dem innern Organismus des thieriſchen Körpers das Daſein Gottes beweiſen will, während ſich jener mehr an das äußerlich Wahrnehmbare hält. S. Deſſ. regt gebruyk der weereld beschovwinge. Amſterd. 1716. 4. Deutſch mit Anmerkk. von Joh. Andr. Segner. Jena, 1747. 4.

Nihil (oder nihilum) das Nichts, wovon der Nihilismus ſeinen Namen hat. S. Nichts und nihil est.

Nihil (oder nil) admirari — nichts bewundern — ſ. Athaumaſie.

Nihil appetimus, nisi sub ratione boni, et nihil aversamur, nisi sub ratione mali — wir begehren nichts, als weil es gut, und verabſcheuen nichts, als weil es bös — iſt ein Grundſatz, der ganz richtig iſt, wenn er bloß auf das relativ Gute und Böſe d. h. auf das Angenehme und Unangenehme, Nützliche und Schädliche bezogen wird. Denn wenn wir uns gleich im Urtheile über beides irren können, ſo iſt es doch gewiß, daß, wenn wir etwas begehren, wir es für angenehm oder nützlich halten, und wenn wir etwas verabſcheuen, wir es für unangenehm oder ſchädlich halten, und daß ebendadurch unſer Begehren und Verabſcheuen beſtimmt wird. Auf das abſolut oder ſittlich Gute und Böſe aber darf der Satz nicht geradezu bezogen werden; denn dieſes iſt nicht Gegenſtand des begehrenden und verabſcheuenden Triebes, ſondern d s Willens, der auch wollen kann, was der Trieb verabſcheut, und nicht wollen, was der Trieb begehrt. S. Trieb und Wille,

auch bös und gut. Es kann aber das ſittlich Gute zuweilen dem Triebe widerſtreiten und ſo als bös verabſcheut, oder das ſittlich Böſe dem Triebe ſchmeicheln und ſo als gut begehrt werden. Dann bezieht ſich alſo indirect (durch Vermittelung des Triebes) jener Satz auch hierauf.

Nihil est — es iſt nichts — iſt eine in ſich ſelbſt zerfallende Behauptung, die man auch Nihilismus genannt hat. Denn wenn gar nichts wäre, ſo könnte man auch gar nichts behaupten. Das Ich, welches etwas behauptet, muß ſich doch wenigſtens ſelbſt als etwas ſetzen. Indeſſen würde freilich ein durchaus conſequenter Idealismus wenigſtens mit dem Nihilismus beginnen müſſen. Denn indem er ein Ideales als das Erſte oder Urſprüngliche ſetzt, ſetzt er ein Ideales ohne irgend ein Reales, weil dieſes erſt aus jenem abgeleitet werden ſoll. Er muß alſo dann mit dem abſoluten Nichts anfangen, was auch wirklich einige neuere Naturphiloſophen (z. B. Oken) gethan haben. Zwiſchen jenem Nichts aber und dem Etwas iſt eine ſolche Kluft, ein ſolcher Abgrund für die Vernunft, daß ihn keine Speculation ausfüllen kann. Vergl. Idealismus. — Der Sophiſt Gorgias ſchrieb ein eignes, jetzt aber nicht mehr vorhandnes, Buch darüber, daß nichts ſei (οὐδὲν εἶναι). S. Gorgias.

Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu — Nichts iſt im Verſtande, was nicht vorher im Sinne war — iſt der Grundſatz der Senſualiſten und Empiriſten, der aber ſchon darum nicht gelten kann, weil er weit über alle Erfahrung hinausgeht und daher das Syſtem ſelbſt über den Haufen wirft. Ein conſequenter Anhänger dieſes Syſtems dürfte eigentlich nur ſagen: Nihil equidem invenio in meo intellectu, quod non ante fuerit in meo sensu — Ich für meine Perſon finde nichts in meinem Verſtande, was nicht vorher in meinem Sinne war. In dieſer Beſchränkung auf das Individuum könnte man den Satz wohl zugeben. Denn jeder muß am beſten wiſſen, was er in ſich findet. Aber dann enthielte der Satz auch nichts weiter, als das Geſtändniß, daß man noch ganz in der Sinnlichkeit befangen ſei, alſo auf einer ſo tiefen Bildungsſtufe ſtehe, wo der Menſch noch kein Bewuſſtſein von demjenigen hat, was über den Kreis der unmittelbaren Wahrnehmung hinaus liegt. Aus einem ſolchen Individualſatze einen allgemeinen Lehrſatz machen und dieſen als Princip einem ganzen Syſteme der Philoſophie zum Grunde legen, iſt wohl eine der größten Anmaßungen, die ſich Philoſophen je erlaubt haben. Uebrigens vergl. Empirismus und Senſualismus.

Nihil sciri potest, ne id ipsum quidem — Nichts kann man wiſſen, nicht einmal dieſes ſelbſt, nämlich daß man nichts weiß — ſ. Skepticismus und ſkeptiſche Formeln.

Nik... ſ. Nic...

Nimbus (nimbus) bedeutete urſprünglich wohl nur Dunſt, Nebel, Wolke, dann auch Lichtſchimmer, wie er ſich in den Wolken zeigt. Da man ſich nun die Götter von Lichtwolken umgeben dachte, ſo mag daher die Sitte entſtanden ſein, die Häupter der Götterbilder, ſpäterhin auch der Bilder von vergötterten Menſchen (Fürſten und Heiligen) mit einem Lichtſchimmer oder Strahlenkranze, wie mit einer Stirnbinde, zu umgeben, um ſie vor andern Bildern auszuzeichnen. Die Bedeutung, Stirnbinde, iſt alſo wohl erſt davon abzuleiten. Die Geſchichte der Philoſophie berichtet auch von einigen Philoſophen, deren Haupt von Strahlen eines göttlichen Lichts umfloſſen geweſen, wie Plotin und Proclus. Dieſer Nimbus iſt jedoch, wie ſo mancher andre, mit welchem Menſchen ſich ſelbſt oder Andre umgeben hatten, mit der Zeit wieder verſchwunden.

Niphus ſ. Auguſtinus N.

Nitſch oder richtiger Nitzſch (Karl. Ludw.) geb. 1751 zu Wittenberg, ſeit 1790 Doct. und Prof. der Theologie, auch Generalſup. daſelbſt, hat außer mehren theologiſchen Schriften auch folgende philoſophiſche (beſonders in die Moral und Religionsphiloſ. einſchlagende und in dieſer Beziehung manches Eigenthümliche enthaltende) herausgegeben: **Historia providentiam divinam quatenus et quam clare loquatur.** Wittenb. 1776. 4. — **Commentatt. XI de judicandis morum praeceptis in N. T. a communi omnium hominum ac temporum usu alienis.** Ebend. 1791 — 1802. 4. — Neuer Verſuch über die Ungültigkeit des moſaiſchen Geſetzes und den Rechtsgrund der Eheverbote. Witt. u. Zerbſt, 1800. 8. — **De peccato homini cavendo, quamquam in hominem non cadente.** Wittenb. 1802. 4. — **De discrimine legislationis et institutionis divinae in universum.** Ebend. 1802. 4. wozu noch in demſelben J. ein Nachtrag unter dem Tit. erſchien: **Discr. legisl. et instit. div. ab ipso Jesu agnitum.** — **De revelatione religionis externa eademque publica commentatt. VI.** Ebend. 1805 — 7. 4. Zuſammengedruckt: Lpz. 1808. 8. — **Diss. II de mortis a J. Ch. oppetitae necessitate morali.** Witt. 1810 — 1. 4. — **Diss. II. de gratiae dei justificantis necessitate morali.** Witt. 1812 — 3. 4. — Ueber das Heil der Welt, deſſen Gründung und Förderung. Witt. 1817. 8. — Iſt nicht zu verwechſeln mit demjenigen Nitſch, welcher **a general and introductory view of Kant's principles concerning man, the world and the deity** (Lond. 1796. 8.) herausgegeben hat und mir nicht weiter bekannt iſt.

Nizolius (Marius) aus Berſello gebürtig, ein italieniſcher Gelehrter des 16. Jh. (ſt. 1540), der die ſcholaſtiſche Barbarei ſo glücklich bekämpfte und eine beſſere Art zu philoſophiren ſo kräftig

empfahl, daß ſelbſt Leibnitz für gut fand, deſſen darauf bezügliches Werk wieder ins Leben zurückzurufen. S. M. Nizolii Antibarbarus s. de veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudophilosophos. Libb. IV. Parma, 1553. 4. Ed. G. W. Leibnitz. Frkf. a. M. 1674. 4. Eine neue, unſern Zeiten angepaßte, Auflage dieſes Werks könnte nichts ſchaden, würde aber auch vielleicht nichts helfen, da unſre Pſeudophiloſophen ſie ſchwerlich leſen möchten.

Nomaden (von νεμειν, weiden, daher νομη, auch νομος, die Weide) ſind Menſchen, welche mit ihren Viehheerden umherziehn, um ſie da, wo ſie eben Nahrung finden, weiden zu laſſen. Sind ſolche Menſchen mit einander ſtammverwandt, ſo daß ſie ein größeres Ganze bilden, welches ungeachtet jenes Umherziehens zuſammenhält und auch wohl ein Oberhaupt an ſeiner Spitze hat, ſo heißt dieſes Ganze ein Nomaden- oder Hirtenvolk. Ein nomadiſches Leben iſt alſo eigentlich ein Hirtenleben, dann überhaupt ein umherſchweifendes, an keinen beſtimmten Wohnplatz gebundnes Leben. Dieſes Leben hat manche Reize; es findet daher nicht bloß bei rohen Völkern ſtatt, ſondern auch bei ſolchen, die ſchon einen gewiſſen Grad von Bildung erlangt haben, wie bei den Arabern. Ja es giebt mitten unter gebildeten Völkern noch einzele Nomaden, wie die Zigeuner, die urſprünglich wohl ein ganzes Nomadenvolk waren, jetzt aber ſo zerſtreut ſind, daß ſie nur noch in kleinern Familien oder truppweiſe umherziehn. Allein die Vernunft kann ein ſolches Leben doch nicht billigen, weil, wenn alle Menſchen oder Völker ſo leben wollten, die Menſchheit nicht nur in der Bildung ſehr zurückbleiben, ſondern auch bald Mangel an Subſiſtenzmitteln leiden uud mit ſich ſelbſt in einen Kampf auf Leben und Tod gerathen würde. Nur dadurch, daß die Menſchen und Völker feſte Wohnſitze annehmen, den Boden ordentlich bebauen und ſich eine regelmäßige bürgerliche Verfaſſung geben, iſt es möglich, daß das Menſchengeſchlecht auf der Erde gedeihe, daß es ſich phyſiſch, intellectual, äſthetiſch und moraliſch ſo entwickle und ausbilde, wie es den Foderungen der Vernunft gemäß iſt. Das Nomadiſiren kann daher immer nur auf einer niedern Bildungsſtufe ſtatt finden und verſchwindet ebendeswegen mit der fortſchreitenden Ausbreitung und Bildung des Menſchengeſchlechts von ſelbſt. Folglich iſt vorauszuſehn, daß eine Zeit kommen muß, wo kein Nomadenvolk mehr auf der Erde iſt, weil es eben an Platz dazu fehlen wird. Denn Nomadenvölker brauchen viel Platz, wenn ſie nicht mit ihren Heerden verhungern ſollen. Daher ſind auch viele Kriege auf dieſe Art entſtanden, indem Nomadenvölker entweder auf einander oder auf ſolche Völker ſtießen, die ſchon feſte Wohnſitze angenommen hatten.

Nomen (nomen) Name oder Wort. S. beides.

Nominal (vom vorigen) heißt alles, was den Namen einer Sache oder das ſie bezeichnende Wort betrifft, wofür dann auch verbal (von verbum, das Wort) geſetzt wird — zuweilen aber auch das, was nur den Namen, aber nicht die Sache ſelbſt hat, was alſo nicht real iſt. So heißt der Adel ein Nominal-Adel, wenn er ein bloßer Titel ohne weſentliche Vorrechte iſt. (S. Adel). So heißen Erklärungen und Eintheilungen Nominal- oder auch Verbal-Definitionen und Diviſionen, wenn nicht der Begriff ſelbſt ſeinem Weſen nach erklärt und eingetheilt wird, ſondern bloß das Wort, welches denſelben bezeichnet. S. Erklärung und Eintheilung. Eben ſo unterſcheidet man den Nominal- oder Nennwerth einer Sache (beſonders der Staatspapiere) von ihrem Realwerthe oder dem Werthe, den ſie wirklich im Lebensverkehre hat. — Was aber den ſchlechtweg ſogenannten Nominalismus und die daher benannten Nominaliſten betrifft, ſo vergl. den folgenden Artikel.

Nominalismus (von demſelben) iſt diejenige Anſicht von den Geſchlechtsbegriffen (den Begriffen der Gattungen und Arten, welche die Scholaſtiker auch allgemeine Dinge, entia universalia, oder ſchlechtweg Univerſalien nannten), vermöge der man annimmt, jene Begriffe ſeien nichts weiter als Namen der Dinge oder Wörter (nomina rerum s. flatus vocis), deren wir uns bedienen, um die Aehnlichkeiten der Einzeldinge zu bezeichnen und ſo eine Mehrheit derſelben unter einem gemeinſchaftlichen Titel zu befaſſen, z. B. unter dem Titel eines Thiers oder einer Pflanze oder eines Steins u. ſ. w. Dieſe Anſicht von den Geſchlechtsbegriffen, welche zuerſt der ſcholaſtiſche Philoſoph Roscellin im 11. Jahrh. beſtimmt ausſprach, fand zwar (trotz der kirchlichen Verdammung derſelben zu Soiſſons 1092) ſpäterhin (beſonders ſeit dem 14. Jh. durch Occam's erneuerte Darſtellung derſelben) viele Anhänger unter den Scholaſtikern, die deshalb Nominaliſten hießen, aber auch viele Gegner, deren einige ſo weit gingen, die Geſchlechtsbegriffe oder Univerſalien für wirkliche Dinge (res) zu erklären. Darum nannte man eben dieſe Gegner der Nominaliſten Realiſten und ihre Meinung Realismus; welcher Realismus alſo mit dem, der dem Idealismus entgegenſteht, nicht zu verwechſeln iſt, obgleich beide aus derſelben Wurzel ſtammen. (S. Idealismus und Realismus). Der oft ſehr heftige und ſogar zuweilen blutige Kampf zwiſchen den Nominaliſten und den Realiſten, von welchen jene meiſtentheils einen freieren Geiſt als dieſe zeigten, zieht ſich übrigens durch das ganze Mittelalter hindurch und wurde eigentlich nie beendigt, ſondern man ermüdete nur zuletzt und gab ſo den Streit auf, weil man ſich über den Urſprung und die wahre

Bedeutung der ſogenannten Univerſalien auf dem Wege, den man einmal eingeſchlagen hatte, nicht vereinigen konnte. S. Begriff und Geſchlechtsbegriffe. Auch vergl. Joh. Salaberti philosophia Nominalium vindicata s. logica in Nominalium via. Par. 1651. 8. — Ars rationis ad mentem Nominalium. Orf. 1673. 12. — Thomasii oratio de secta Nominalium; in ſeinen Oratt. Leipzig, 1685. 8. — Meiners de Nominalium ac Realium initiis; in den Commentatt. soc. Gotting. T. XII. Class. hist. p. 12 ss. — Baumgarten-Crusius de vero Scholasticorum realium et nominalium discrimine etc. Jena, 1821. 4. — Man würde ſich übrigens ſehr irren, wenn man meinte, der Nominalismus ſei überhaupt erſt im Mittelalter entſtanden. Spuren davon finden ſich ſchon weit früher. S. Stilpo.

Nominativ (casus nominativus) bedeutet die Grundform oder den erſten Endfall eines Nennwortes (nomen), wodurch etwas ſchlechtweg bezeichnet oder geradezu benannt wird. Mit ihm hat der Vocativ oder Rufefall die meiſte Aehnlichkeit, weil auch durch dieſen etwas ohne weitere Beziehung, nur in unmittelbarer Anrede, bezeichnet wird. Darum klingt er auch meiſt jenem gleichlautend. Beide heißen ebendeshalb gerade Fälle (casus directi), die übrigen, Genitiv, Dativ, Accuſativ und Ablativ, bezügliche (indirecti s. obliqui). Die Grammatik lehrt hierüber das Weitere.

Nomotheſie (von νομος, das Geſetz, und θεσις, die Aufſtellung) iſt Geſetzgebung; daher Nomothetik, die Geſetzgebungskunſt oder auch die Theorie derſelben. S. Geſetzgebung.

Non datur tertium — es giebt kein Drittes — iſt ein logiſcher Grundſatz, der ſich auf das Verhältniß unmittelbar (direct oder contradictoriſch) entgegengeſetzter Begriffe und Urtheile bezieht. Das Dritte bedeutet alſo hier ein Mittleres zwiſchen zwei widerſprechenden Begriffen oder Urtheilen (medium inter duo contradictoria). S. Ausſchließung und Widerſpruch.

Non entis nulla sunt praedicata — ein Unding hat keine Merkmale, die man von ihm ausſagen (prädiciren) könnte — iſt eben ſo, wie der vorige, ein logiſcher Grundſatz; denn das Unding, von welchem hier die Rede, iſt das logiſche, welches gar nicht gedacht werden kann, weil es durch einen Begriff gedacht werden müſſte, der ſich in keinem Bewuſſtſein conſtruiren ließe, indem ſeine Elemente ſich ſelbſt zerſtören oder wechſelſeitig aufheben würden; wie der Begriff eines viereckigen Kreiſes oder eines runden Vierecks. Von einem ſolchen Undinge läſſt ſich weder die Rundung, noch die Viereckigkeit, noch überhaupt irgend ein Merkmal prädiciren, weil es gar nichts iſt. Wollte man aber jenen Satz als einen ontologiſchen oder metaphyſiſchen betrachten, ſo wär' er unrichtig. Denn alsdann würd' er ſich auf das Nichtwirkliche

(auf das Unding in realer Bedeutung) beziehn, was doch immer durch einen im Bewuſſtſein conſtruirbaren (aus einſtimmigen Elementen zuſammengeſetzten) Begriff gedacht werden kann, mithin als logiſches oder Gedankending durch gewiſſe Merkmale beſtimmbar iſt, folglich auch ſeine Prädicate hat. So iſt ein Palaſt in der Luft ein Unding in dieſer Bedeutung; er exiſtirt nirgend und kann auch nach den Geſetzen der Schwere nicht exiſtiren. Und doch läſſt er ſich wohl denken und als Gedankending durch mancherlei Prädicate (rund, eckig, groß, ſchön rc.) beſtimmen. Sollte jener Satz dennoch in ontologiſcher oder metaphyſiſcher Hinſicht gelten, ſo müſſte man ihn ſo verſtehn: Das Nichtwirkliche hat auch keine wirklichen (realen) Prädicate. Das wäre aber nichts anders als der identiſche Satz: Was nicht real iſt, das iſt nicht real. Uebrigens vergl. Ding.

Non existentis nulla sunt jura — der Nichtſeiende hat keine Rechte — iſt ein juridiſcher Grundſatz, der eine doppelte Bedeutung hat und daher auch in zwei beſondern Formeln ausgeſprochen werden kann; nämlich 1. **Nondum existentis nulla sunt jura** — Wer noch nicht iſt, hat keine Rechte. Das Sein iſt hier als ein ſelbſtändiges und perſönliches in der Welt der Erſcheinungen zu verſtehn, indem daſſelbe die alleinige Bedingung iſt, unter welcher jemand als ein berechtigtes Subject betrachtet werden kann. Darum hat die ungeborne Leibesfrucht noch keine Rechte, wenigſtens nach dem natürlichen Rechtsgeſetze, ob uns gleich die Moral Pflichten in Bezug auf dieſelbe auflegt, welche das poſitive Geſetz auch zu Rechtspflichten erheben kann. S. Embryo. Auch die Präexiſtenz der Seele würde in dieſer Beziehung keinen Unterſchied begründen, weil die Seele doch nicht für uns exiſtirt, ſo lange ſie nicht durch einen organiſchen Körper wirkſam erſcheint, und weil wir überhaupt nichts von einem frühern Daſein der Seele wiſſen. S. Präexiſtenz. 2. **Non amplius existentis nulla sunt jura** — Wer nicht mehr iſt, hat keine Rechte. Auch hier iſt von derſelben Art des Seins die Rede. Mit dem Tode des Menſchen hören alſo alle Rechte deſſelben in dieſer Welt auf. Ob er in einer andern Rechte haben oder von neuem erwerben werde, iſt eine Frage, um welche ſich die Rechtslehre gar nicht bekümmert, ſelbſt wenn die Poſtexiſtenz der Seele als Glaubensſache betrachtet wohl begründet wäre. S. Unſterblichkeit.

Non liquet — es iſt nicht klar — eine Formel, mit welcher die Skeptiker ihre philoſophiſche Denkart bezeichnen oder den Grund andeuten, warum ſie keinem Dogma Beifall geben. S. Skepticismus, auch ſkeptiſche Argumente und Formeln.

Non multa, sed multum — nicht vieles oder vielerlei, ſondern viel — iſt eine Regel, die gewöhnlich auf das Leſen bezogen

wird und ſagen will, daß man nicht vielerlei unter einander, ſondern das Gute vielmal leſen ſolle. Es kann aber jene Regel auch auf das Handeln bezogen werden. Denn wer vielerlei thut oder unternimmt, wird ſelten viel ausrichten.

Non numeranda, sed ponderanda argumenta — man ſoll die Gründe nicht (bloß) zählen, ſondern (auch und vorzüglich) wägen — ein logiſcher Grundſatz, der ſchon unter Abwägung erklärt iſt. Auch vergl. Grund und beweiſen.

Non omne licitum honestum — nicht alles Erlaubte iſt auch ehrenhaft, anſtändig oder ſittlich gut — iſt ein Satz, der ſich darauf gründet, daß das Tugendgeſetz, welches zugleich das Geſetz der wahren Ehre für jedes vernünftige Weſen iſt, unſer Thun und Laſſen mehr beſchränkt, als das Rechtsgeſetz, weil jenes auch auf die innern Triebfedern unſrer Handlungen Rückſicht nimmt, dieſes aber nur eine äußere Einſtimmung derſelben bezweckt. Nach dem bloßen Rechtsgeſetze kann daher manches erlaubt d. h. nicht verboten ſein, was das Tugendgeſetz nicht geſtattet oder verbietet. Wer hartherzig ſein will, darf auch dem Hülfsbedürftigen, dem er helfen könnte, die erbetene Hülfe verweigern, obgleich ſeine Hartherzigkeit unſittlich iſt. Und ſo verbietet auch der äußere Anſtand und das damit verbundne Ehrgefühl in Bezug auf die Geſellſchaft manches an ſich Erlaubte. Ein Gelehrter würde ſich z. B. ſehr entehren, wenn er wie ein Büchertrödler ſeine Schriften ſelbſt zu Markte tragen und jedem zum Verkaufe anbieten wollte, obwohl manche Subſcribenten = und Pränumerantenſammler im Grunde nichts anders thun, wenn ſie mit ihren Liſten umherlaufen und jeden erſuchen, ſeinen wertheſten Namen einzuzeichnen. Man ſollte daher ſolchen Hauſirern obigen Satz gleich mit in die Liſte ſchreiben.

Non regrediendum in statum naturalem etc. ſ. Naturſtand.

Non sapientia regitur mundus, sed fortuna — nicht durch Weisheit wird die Welt regiert, ſondern durch Zufall oder Glück — iſt das Princip des Caſualismus. S. d. W. und Zufall. In der Menſchenwelt ſieht es freilich oft ſo aus, als wenn in den Angelegenheiten derſelben nicht die Weisheit den Vorſitz führte, weil die Menſchen häufig nur den blinden Antrieben ihrer Affecten und Leidenſchaften folgen; weshalb auch Manche jenen Satz ſo ausdrücken: Non sapientia, sed stultitia regitur mundus. Aber daraus folgt weder jener noch dieſer Satz. Denn wenn es auch nicht die menſchliche Weisheit iſt, welche die Menſchenwelt regiert, ſo iſt es doch die menſchliche Thorheit eben ſo wenig als der Zufall. Vielmehr ſteht die Menſchenwelt mit aller ihrer Weisheit und Thorheit und ſcheinbaren Zufälligkeit unter der Führung einer höhern Weisheit, welche auch die Thorheit und ſelbſt

die Laſterhaftigkeit der Menſchen zum Guten zu lenken weiß. S. Gott und Fürſehung.

Nordiſche (beſonders altnordiſche) Philoſophie ſ. Edda. Die neuere nord. Philoſ. iſt meiſt deutſcher Art und Kunſt. S. deutſche Philoſ.

Norm (von norma, das Richtmaß) iſt alles, was einem Andern zur Regel oder Richtſchnur dient. Daher bedeutet es auch ein Muſter. Normal iſt daher ſoviel als regelmäßig oder muſterhaft. So heißt das Natur- oder Vernunftrecht ein Normalrecht, und ſo könnte man auch die Vernunftreligion eine Normalreligion nennen. Ebenſo ſollen Normalſchulen eigentlich Muſterſchulen ſein, ob ſie es gleich öfters nicht ſind. — Abnorm heißt, was von der Norm abweicht, und enorm, was dieſelbe dergeſtalt überſchreitet, daß es ans Uebermäßige oder Ungeheure gränzt. — Etwas normiren heißt ebenſoviel, als es nach einer Regel oder einem Muſter einrichten. Normativ iſt mithin einerlei mit Regulativ.

Norris ſ. Lee.

Nosce te ipsum, (γνωϑι σαυτον) erkenne dich ſelbſt! ſ. Selbkenntniß.

Noſologie (von νοσος, Krankheit, und λογος, die Lehre) iſt Krankheitslehre. Als pſychologiſche Noſologie iſt ſie eine Theorie von den Seelenkrankheiten. S. d. W.

Nota notae est etiam nota rei ſ. Schlußarten Nr. 1.

Noth bricht Eiſen oder Noth hat kein Gebot (necessitas non habet legem) iſt ein Grundſatz, der eine verſchiedne Auslegung und Anwendung zuläſſt. Erſtlich kann er heißen: Was ſein oder geſchehen muß, das kann weder geboten noch verboten werden; denn es ſteht gar nicht unter moraliſchen, ſondern bloß unter phyſiſchen Geſetzen. In dieſem Sinne iſt der Grundſatz ganz richtig, weil es ungereimt wäre, das phyſiſch Nothwendige durch moraliſche Vorſchriften beſtimmen zu wollen. So laſſen ſich Hunger und Durſt weder gebieten noch verbieten; ſie kommen von ſelbſt, wenn das natürliche Bedürfniß der Nahrung empfunden wird, und verſchwinden von ſelbſt, wenn dieſes Bedürfniß befriedigt iſt. Aber jener Grundſatz kann auch ſo gedeutet werden: Wenn der Menſch ſich in Noth befindet, ſo iſt ihm alles erlaubt. Und ſo deuten ihn auch alle Mörder und Räuber; denn ſie entſchuldigen ſich immer mit der Noth, in der ſie ſich befunden haben. Aber ſchon dieſer Umſtand beweiſt, daß der Grundſatz, ſo allgemein ausgeſprochen, falſch ſei. Er kann daher nur unter der Bedingung gelten, daß jene Noth eine dringende Lebensgefahr und daß alsdann eben nur ſo viel erlaubt ſei, als zur Abwendung derſelben durchaus nöthig

iſt. Man kann daher dieß auch ein Nothrecht nennen, und den gegebnen Fall, auf den es ſich bezieht, einen Nothfall. Wer in Gefahr iſt zu verhungern, darf ſo viel nehmen, als zur Sättigung eben erfodert wird, wenn es auch fremdes Eigenthum wäre. Wer in Gefahr iſt zu ertrinken, darf das nächſte beſte Rettungsmittel (ein Bret oder Boot) ergreifen, wenn es auch ſchon ein Andrer ergriffen hätte. Die Natur hat nämlich den Menſchen in ſolchen Fällen in eine Lage verſetzt, wo der Naturtrieb ganz inſtinctmäßig wirkt, mithin die Handlung als eine phyſiſch nothwendige zu betrachten iſt, auf welche das moraliſche Geſetz ſich nicht beziehen läſſt. Und ſo iſt es auch bei der ſog. Nothwehr d. h. der Vertheidigung gegen mörderiſchen Angriff. Denn wenn man ſagen wollte, der Menſch ſolle ſich dagegen nicht vertheidigen, ſondern ſich bloß leidend verhalten, ſo würde ſolch ein Gebot den Menſchen noch unthätiger, hülfloſer und werthloſer machen, als das vernunftloſe Thier, welches ſich inſtinctmäßig vertheidigt, ohne durch irgend eine moraliſche Vorſchrift gebunden zu ſein. Die Moral kann überhaupt keine ſo abſolute Paſſivität fodern, daß der Menſch dadurch völlig unthätig würde, da ſie eben die Thätigkeit des Menſchen durch Vernunftgeſetze regeln ſoll. Sie widerſpräche ſich dadurch ſelbſt, machte ſich ſelbſt ganz unnütz oder überflüſſig. Fodert ſie alſo in irgend einem Falle Aufopferung des Lebens, ſo muß ſie dieß ſelbſt als die höchſte Art der Lebensthätigkeit um der Pflicht willen fodern, wie bei dem, der ſich eher tödten läſſt, als daß er die Wahrheit verleugnete.

Nothfall ſ. den vor. Art.

Nothgedrungen und darum unverſchuldet heißt die Selbhülfe (inculpata tutela), wieferne ſie als Nothwehr gedacht wird. S. den vor. Art. Das Recht dazu (jus inculpatae tutelae) findet aber nicht bloß im Naturſtande (ſ. d. W.), ſondern auch im Bürgerthume ſtatt, ſobald der Fall eintritt, daß der Staat nicht helfen kann oder auch nicht helfen will. Denn dadurch ſtößt der Staat den Menſchen gleichſam von ſich, verſetzt ihn in den Naturſtand und verweiſt ihn ſo auf ſich ſelbſt. Aber freilich findet das Letztere nur bei abſoluter Verweigerung der Rechtshülfe von Seiten des Staates ſtatt; welcher Fall jedoch in keinem gebildeten Staate ſo leicht eintreten wird. Denn in einem ſolchen ſind überall Gerichte vorhanden, vor welchen der Bürger ſeine Klage anbringen kann. Wird er mit derſelben zurückgewieſen, ſo muß präſumirt werden, daß die Klage entweder gar nicht gegründet, oder nicht in der rechtlichen Form und vor dem competenten Gerichte angebracht war. Sie muß alſo dann auf andre Weiſe und vor einer andern Behörde angebracht werden. Da indeſſen eine abſolute Juſtizverweigerung doch immer ein möglicher Fall bleibt, ſo muß

5 *

auch in gebildeten Staaten dem Bürger ein Mittel gegeben ſein, darüber auf eine wirkſame Art Beſchwerde zu führen und ſich Recht zu verſchaffen. Und dieſes Mittel iſt eine Verſammlung von Volksvertretern oder eine ſynkratiſche Verfaſſung. S. Staatsverfaſſung.

Nothhülfe iſt entweder ebenſoviel als nothgedrungene Selbhülfe (ſ. den vor. Art.) oder Beiſtand in der Noth, wiefern er von Andern geleiſtet wird. Dieſer fällt dann unter den Begriff der Wohlthätigkeit. S. d. W.

Nöthigung iſt entweder phyſiſch oder moraliſch. Jene fällt unter den Begriff des Zwanges, dieſe unter den Begriff der Pflicht. S. beide Ausdrücke.

Nothlüge ſ. Wahrhaftigkeit.

Nothrecht ſ. Noth.

Nothwehr ſ. Noth und nothgedrungen.

Nothwendigkeit (necessitas) iſt ein Modalitätsbegriff (ſ. Modalität), welcher zwei andre Begriffe der Art vorausſetzt, die der Wirklichkeit und der Möglichkeit. Wenn nämlich etwas als ſo wirklich gedacht wird, daß es nicht anders möglich ſei, ſo heißt es nothwendig (necessarium). Wird dabei gar keine anderweite Bedingung vorausgeſetzt, ſo heißt es ſchlechthin, unbedingt (abſolut) oder auch innerlich nothwendig, weil alsdann der Grund, warum es ſo gedacht wird, in ihm ſelbſt und allein liegt. So iſt ein Kreis mit unbedingter Nothwendigkeit rund; denn er kann ſeinem Begriffe nach, welcher eben ſein Weſen ausdrückt, nicht anders als ſo gedacht werden. Und wenn wir an Gott glauben, ſo werden wir auch dieſen als ein unbedingt nothwendiges Ding denken müſſen, weil wir keine anderweite Bedingung ſeines Daſeins vorausſetzen können, ohne den Begriff oder die Idee von Gott wieder aufzuheben. Es könnte alſo wohl nach dem Grunde unſers Glaubens an Gott gefragt, und dieſer könnte außer Gott, in uns ſelbſt, geſetzt werden, aber nicht der Grund von Gott ſelbſt, da er eben der Urgrund aller andern Dinge ſein ſoll. Sobald demnach etwas zwar als nothwendig ſeiend gedacht, aber zugleich eine anderweite Bedingung ſeiner Wirklichkeit geſetzt wird, ſo heißt es bedingt (hypothetiſch) oder auch äußerlich nothwendig, weil dann jene Bedingung eben als eine außer ihm liegende gedacht wird. Auf dieſe Art erſcheint uns jedes Naturereigniß als nothwendig, ſobald wir an die natürlichen Bedingungen denken, wodurch das Daſein dieſer Dinge in der Zeitreihe beſtimmt wird. Dieſe Nothwendigkeit ſteht daher unter dem Geſetze der Urſachlichkeit. Denn alles, was als Wirkung vorhergehender Urſachen oder als Product gewiſſer Factoren (wie der von ſeinen Eltern erzeugte Menſch) betrachtet wird, wird auch inſofern als nothwendig gedacht. Weil wir nun dieſe Nothwendigkeit bei den Einzeldingen,

die wir in der Natur genauer kennen lernen, überall antreffen, ſo heißt dieſelbe auch die natürliche oder Naturnothwendigkeit. Und weil wir uns nicht vorſtellen können, daß, wenn alles Einzele bedingt, das aus allem Einzelen beſtehende Ganze unbedingt nothwendig ſein ſollte, ſo können wir auch die geſammte Natur, wieferne ſie uns erſcheint, oder die Sinnenwelt nur für bedingt nothwendig halten; wobei es freilich dahin geſtellt bleiben muß, was es mit dem nicht erſcheinenden Grunde derſelben für eine Bewandniß habe. S. Ding an ſich. Von dieſer natürlichen oder phyſiſchen Nothwendigkeit unterſcheiden wir aber noch die ſittliche oder moraliſche, welche ſich in den Foderungen des Gewiſſens oder, was eben ſoviel heißt, in den Geſetzen der Vernunft für den freien Willen offenbart, indem in dieſen Geſetzen von einem Sollen die Rede iſt, das gar keinen vernünftigen Sinn hätte, wenn überall nur ein Müſſen ſtattfände, wenn alſo der menſchliche Wille nicht frei wäre. Wie aber eben dieſe Willensfreiheit mit jener Naturnothwendigkeit vereinbar ſei, iſt und bleibt freilich für den Menſchen ſelbſt ein Geheimniß. S. Freiheit.

Nothzucht (stuprum violentum) iſt nicht nur eine des Menſchen durchaus unwürdige Handlung, weil ſie brutal oder beſtialiſch iſt, ſondern auch ein Verbrechen, weil dadurch eine fremde Perſönlichkeit unmittelbar verletzt wird. Die Beſtrafung einer ſolchen Rechtsverletzung mit dem Tode, wenn ſie geſchehen, iſt zwar zu hart; aber die Abwehrung derſelben, wenn ſie eben beabſichtigt wird, durch Tödtung des Angreifers iſt erlaubt, weil niemand verbunden ſein kann, ein Verbrechen an ſich ſelbſt vollziehen zu laſſen, und zwar um ſo weniger, da die Folgen dieſes Verbrechens ſich weit hinaus erſtrecken und ſogar lebensgefährlich werden können. Der Nothzüchter trägt alſo nur die Folge ſeiner eignen Schuld, wenn er in dem Augenblicke getödtet wird, wo er einen thieriſchen Trieb auch thieriſch befriedigen will. — Wenn man die Nothzucht als Entehrung des Weibes betrachtet, ſo iſt dieß zwar nicht unrichtig, weil die Ehre des Weibes immer etwas dabei leidet. Allein der Mann entehrt ſich dadurch weit mehr, weil er ſich dem Viehe gleich ſtellt. Daß ein Weib nachher ſeine Ehre nur durch einen freiwilligen Tod wieder herſtellen könne, wie Lucretia meinte, iſt aber doch eine falſche Anſicht von der Sache. Denn vorausgeſetzt, daß das Weib wirklich der Gewalt unterlag und nicht etwa bloß nachgab, ſo iſt auch die weibliche Tugend, auf welcher doch allein die wahre Ehre des Weibes beruht, nicht dadurch vernichtet. Auch kann nicht der freiwillige Tod, ſondern nur das nachfolgende Leben in Einſtimmung mit dem frühern beweiſen, daß die Genothzüchtigte an der That völlig unſchuldig war. Vergleiche Schande und Selbmord.

Notion (notio) heißt der **Begriff**, wiefern in ihm gewiſſe **Merkmale** (notae) angetroffen werden. Manche haben zwar bloß die reinen Verſtandesbegriffe **Notionen** genannt wiſſen wollen. Das iſt aber nur willkürlicher Sprachgebrauch. S. **Begriff** und **Merkmal**, auch **Kategorem**.

Noumen (νοουμενον von νοειν, denken) iſt ein **Gedankending**. S. d. W. Noumen in negativer Bedeutung nennt **Kant** das Ding an ſich, weil gar nicht geſagt werden kann, was es ſei, der Begriff von ihm alſo keinen poſitiven Inhalt hat. S. **Ding an ſich**. Weſſen Begriff dagegen einen ſolchen Inhalt hat, das wäre ein Noumen in poſitiver Bedeutung, wenn es auch bloß gedacht, nicht wahrgenommen würde, wie Gott und alles Ueberſinnliche. Im Grunde ſind alle Abstracta zugleich Noumena; daher ſind es auch die ſog. **Univerſalien**. S. d. W.

Nous oder **Nus** (νους von derſelben Abſtammung) iſt Verſtand oder auch Vernunft; denn es wird im Griechiſchen oft mit Logos gleichgeltend gebraucht. **Anaxagoras** nannte ſo die Gottheit als weltbildende Intelligenz. S. jenen Namen.

Nüchternheit bedeutet ſomatiſch den Zuſtand, wo man nichts gegeſſen und getrunken hat. Da man in dieſem Zuſtande, wenn er nicht zu lange dauert, ſeine volle **Beſonnenheit** zu haben pflegt, ſo nennt man pſychiſch auch dieſe oft Nüchternheit. Wie mag es nun wohl zugehn, daß man zuweilen die Nüchternheit als eine Art von Vorwurf gebraucht und dieſen Vorwurf ſogar Philoſophen gemacht hat? Soll denn etwa der Philoſoph berauſcht oder betrunken ſein? Unſtreitig kommt dieſer Vorwurf von jenen Pſeudophiloſophen her, die da meinen, Philoſophie und Poeſie ſeien gar nicht weſentlich verſchieden; ein Philoſoph müſſe ſich alſo in demſelben Zuſtande der Begeiſterung (den man auch dichteriſchen Wahnſinn, furor poeticus, genannt hat) befinden, wie der Poet. Das iſt aber eine ganz falſche Behauptung. Der Philoſoph kann und ſoll wohl auch für alles Wahre und Gute begeiſtert ſein; aber dieſe Begeiſterung iſt weit ſtiller, ruhiger und beſonnener, als die des Dichters oder ſchönen Künſtlers überhaupt. Hier iſt die Einbildungskraft, dort die Vernunft das vorwaltende Geiſtesvermögen. Eine Vernunft aber, die nicht nüchtern, wäre gar keine, am wenigſten eine wiſſenſchaftliche, eine philoſophirende. S. **Philoſoph**.

Nulla regula sine exceptione (keine Regel ohne Ausnahme) ſ. **Regel**.

Nullibiſten ſ. **Holomerianer**.

Nullität (von nullus, keiner) iſt Nichtigkeit, dann Ungültigkeit, auch Nichtswürdigkeit. Daher ſchreibt man auch völlig unbedeutenden Menſchen Nullität zu, weil ſie gleichſam Nullen in der menſchlichen Geſellſchaft ſind. — Von den Geheimniſſen, welche

man zuweilen in der Null ſelbſt geſucht hat, kann man im ſtrengſten Sinne ſagen, daß ſie lauter Nullitäten ſeien.

Numenius aus Apamea in Syrien (N. Syrus) ein neuplatoniſcher oder eklektiſcher Philoſoph des 2. Jh. nach Chr. Doch nennen ihn auch Einige einen Pythagoreer, weil er platoniſche und pythagoriſche Philoſophie mit einander und ſelbſt mit orientaliſchen Philoſophemen verband. Orig. adv. Cels. IV, 6. V, 5. 7. Euseb. praep. evang. IX, 6. 7. XI, 10. 18. XIII, 5. XIV, 5. XV, 17. In dieſen Stellen findet man auch Bruchſtücke von ſeinen Werken, welche Werke Plotin ſehr hochſchätzte und nach Einigen ſogar ausgeſchrieben haben ſoll. Porph. vit. Plot. c. 17. Jene Bruchſtücke beziehen ſich theils auf die geheimere Lehre (ἀποῤῥητα) Plato's theils auf den Unterſchied zwiſchen dieſem Philoſophen und den Akademikern. Im Ganzen ſcheint er mit dem jüdiſchen Philoſophen Philo einſtimmig gedacht zu haben, indem er ein höchſtes Weſen annahm, das zwar unveränderlich ſei, aus welchem aber zuerſt der Demiurg (wahrſcheinlich einerlei mit dem philoniſchen Logos) hervorgegangen oder ausgefloſſen, und dann mittels deſſelben auch die übrige Welt. — Verſchieden von ihm iſt der gleichzeitige Alexander Numenius, von dem noch eine rhetoriſche Schrift über die Figuren übrig iſt (περι των της διανοιας σχηματων, gr. et lat. ed. Laur. Normann. Upsal. 1690. 8.). Auch ein Pyrrhonier oder Skeptiker dieſes Namens wird erwähnt, von dem aber nichts weiter bekannt iſt. Diog. Laert. IX, 102. 114.

Numeriſch (von numerus, die Zahl) iſt alles, was ſich auf Zahlen bezieht, mithin ebenſoviel als arithmetiſch (von ἀριθμος, numerus). Numeriſche Einheit iſt demnach Zahleinheit, welche allen Individuen zukommt, wenn ſie auch noch ſo zuſammengeſetzt ſind oder aus einer großen Menge von Theilen beſtehn. Denn wieferne dieſe Theile zu einem und demſelben Ganzen verbunden ſind, gelten ſie doch beim Zählen der Dinge nur für Eins. Der numeriſche Unterſchied iſt daher auch der Unterſchied der Einzelweſen von einander, wie der ſpecifiſche und der generiſche der Unterſchied der Arten und der Gattungen von einander. Die numeriſche Identität bedeutet das Beharren eines Dinges in ſeiner Individualität, vermöge der es der Zahl nach eins und daſſelbe (idem quoad numerum) bleibt, wenn es auch der Größe oder Beſchaffenheit nach ein andres (aliud quoad quantitatem vel qualitatem) wird. Diejenigen, welche keine perſönliche Unſterblichkeit annehmen, ſondern die Seele des Menſchen nach dem Tode in die allgemeine Weltſeele aufgenommen werden (gleichſam ins All der Dinge zerfließen) laſſen, leugnen alſo auch jene numeriſche Identität der Seele, rauben aber dadurch freilich dem Glau-

ben an Unſterblichkeit ſein eigentliches (moraliſch=religioſes) Intereſſe. S. Unſterblichkeit. — Das Subſtantiv Numerus wird übrigens auch von den Redekünſtlern gebraucht, um den Wohllaut der proſaiſchen Rede (die wohlgefällige Folge der Sylben und Wörter in Anſehung ihrer Länge und Kürze, ohne ſie doch ſo ſtreng abzumeſſen und abzuzählen, wie es in der poetiſchen oder metriſch gebundnen Rede geſchieht) damit zu bezeichnen. Dieſer Numerus fällt alſo unter den Begriff des Rhythmus. S. Rhythmik, auch Metrik.

Numismatik (von νομισμα, eine durch das Geſetz [νομος] beſtimmte Münze, welche bei den Doriern auch ſelbſt νουμμος = νομος hieß; daher das lat. numus oder nummus) kann ſowohl die Münzkunſt als die Münzwiſſenſchaft bedeuten. S. Münzkunſt.

Nutzbarkeit iſt die relative Güte der Dinge, ihre Brauchbarkeit als Mittel für gewiſſe Zwecke, alſo ihre Beziehung auf unſern Nutzen (Vortheil oder Gewinn). Wenn ſie demnach dergleichen gewähren, ſo heißen ſie ſelbſt nützlich oder es wird ihnen Nützlichkeit beigelegt; wovon unnütz und Nutzloſigkeit das negative, ſchädlich und Schädlichkeit aber das poſitive Gegentheil ſind. Dieſes ſagt alſo mehr als jenes; denn was ohne Nutzen iſt, braucht darum noch keinen Schaden zu bringen. — Das Nützliche kann einerſeit als eine Art des Guten, anderſeit als eine Art des Angenehmen betrachtet werden. Es iſt nämlich relativ gut, wiefern es als Mittel auf einen Zweck bezogen wird, und es iſt ebendarum mittelbar angenehm, nämlich durch ſeine Wirkung oder Folge, weil die Erreichung eines Zwecks allemal ein angenehmes Gefühl in uns erregt. Darum verwechſeln es auch Viele mit dem abſolut oder ſittlich Guten ſowohl, als mit dem unmittelbar oder ſchlechthin Angenehmen. So iſt das Geld nur etwas Nützliches; denn ſein Werth hangt ganz und gar von dem Gebrauche ab, den wir im Lebensverkehre davon machen. Wer ſich aber durch Geld beſtechen läſſt, betrachtet es als etwas an und für ſich Gutes und wird deshalb ſeiner Pflicht untreu. Wer aber, wie der Geizige, das Geld im Kaſten anhäuft, um ſich nur am Anblicke desſelben zu weiden oder ſich bloß über den Beſitz desſelben zu freuen, ohne davon Gebrauch zu machen, betrachtet es als etwas an und für ſich Angenehmes. Jener handelt ſchlecht, dieſer thörig. Eine ſolche Thorheit kann aber auch leicht zur Schlechtigkeit führen, wie es beim Geizigen immer der Fall iſt. Denn ſein Geld wird ihm nach und nach ſein Gott oder ſein höchſtes Gut, dem er alles Uebrige gleichſam zum Opfer darbringt. — Die Streitfrage der Alten, ob das (ſittlich) Gute auch nützlich ſei (an honestum et utile sit), muß allerdings bejaht werden, nämlich im Ganzen oder im Durchſchnitte genommen;

denn im Einzeln und zufälliger Weiſe kann wohl eine gute Handlung (wie das freimüthige Bekenntniß der Wahrheit) für deren Urheber ſchädlich werden oder unangenehme Folgen haben, ſo wie umgekehrt eine böſe Handlung ihrem Urheber Vortheil bringen oder nützlich werden kann. Aber ebendarum können beide nicht für einerlei gehalten, und am wenigſten darf alles Nützliche für (ſittlich) gut erklärt werden. Denn da würde man oft, ſtatt gut, bös handeln. S. bös. Wenn alſo, wie Cicero (off. III, 7.) berichtet, Panäz die Sätze aufſtellte: Nihil utile, quod non honestum, nihil honestum, quod non utile, und: Nullam pestem maiorem in vitam hominum invasisse, quam eorum opinionem, qui ista distraxerint — ſo irrte ſich dieſer Stoiker. Die Moral muß beides (ſittlichgut und nützlich) unterſcheiden, und es beruht dieſer Unterſchied nicht auf bloßer Meinung, ſondern auf einer unumgänglich nothwendigen Foderung der philoſophirenden Vernunft, welche nicht zugeben kann, daß man in der Wiſſenſchaft Dinge identificire, die im Leben freilich oft zuſammenfallen und darum auch häufig verwechſelt werden, ob ſie gleich weſentlich verſchieden ſind.

Nutznießung ſ. Nießbrauch.

Nymphidian ſ. Maximus von Epheſus.

O.

O bedeutet in der Logik einen beſonders verneinenden Satz, wie I einen beſonders bejahenden und E einen allgemein verneinenden. Da nun aus lauter verneinenden und beſondern Sätzen nichts erſchloſſen werden kann, mithin wenigſtens ein Satz allgemein, wenn auch verneinend, und ein andrer bejahend, wenn auch beſonder, ſein muß: ſo pflegt man die aus der Verbindung ſolcher Sätze hervorgehenden Schlüſſe durch EIO zu bezeichnen und dieſe Selbſtlauter nach Maßgabe der anderweiten Beſchaffenheit des jedesmaligen Schluſſes durch die Wörter Ferio, Festino, Ferison und Fresison auszuſprechen. S. dieſe Wörter und Barbara, auch Schluſſmoden.

Oberart (species superior) heißt eine Art, der noch eine andre untergeordnet wird, welche ebendeswegen Unterart (species inferior) heißt. Dadurch wird aber eigentlich jene zur Gattung erhoben. Ebenſo kann man auch Obergattungen oder Obergeſchlechter und Untergattungen oder Untergeſchlechter unterſcheiden. S. Geſchlechtsbegriffe.

Oberaufſicht (summa inspectio) iſt ein Zweig der Staatsgewalt (ſ. d. W.) und gehört daher, als Recht der Oberaufſicht (jus. s. i.) gedacht, zu den Majeſtätsrechten des Inhabers jener Gewalt. S. Majeſtätsrecht. Sie erſtreckt ſich auf alles, was im Staate lebt und wirkt, alſo auch auf die Kirche, wieferne ſie ſich im Staate befindet und ſich von demſelben ſchützen läſſt, damit in und von der Kirche nichts geſchehe, was dem Rechte und dem Staatswohle überhaupt Abbruch thäte (z. B. thätliche Religionsſtreitigkeiten). In Bezug auf dieſe Oberaufſicht heißt das Staatsoberhaupt auch Oberbiſchof (summus episcopus). Es kann aber dieſelbe ſich nicht ſo weit erſtrecken, daß das Staatsoberhaupt befugt wäre, der Kirche ſelbſt gewiſſe Vorſchriften in Anſehung ihrer Dogmen oder Gebräuche (des Gottesdienſtes, der Liturgie ꝛc.) zu machen. Denn das ſind Dinge, die das Gewiſſen angehn, worüber alſo keine weltliche Macht etwas zu entſcheiden oder zu gebieten hat. S. Kirchenrecht.

Oberbegriff im weitern Sinne heißt jeder höhere Begriff in Anſehung eines unter ihm ſtehenden niedern, im engern aber der Terminus major eines Schluſſes. S. Begriff und Terminus.

Oberbiſchof ſ. Biſchof und Oberaufſicht.

Obereigenthum heißt das Eigenthum, wiefern es zweien (oder auch mehren) Perſonen zukommt, und zwar ſo, daß die eine ihr Eigenthum der andern zu einer gewiſſen Benutzung überlaſſen hat, wie bei Lehn- und Pachtgütern. S. Feudalismus und Nießbrauch. Wegen des Obereigenthums in Bezug auf das Staatsgebiet ſ. Staatsbeſtandtheile.

Obereit (Jak. Herm.) geb. 1725 zu Arbon in der Schweiz und geſt. 1798 zu Jena. Urſprünglich war er ein Wundarzt oder Barbier, indem er in ſeinem Geburtsorte von 1740—3 die Barbierkunſt förmlich erlernt hatte. Da er aber als Sprößling einer zum Myſticismus geneigten Familie ſelbſt einen Hang dazu und zugleich viel Wiſſbegierde beſaß, ſo las er myſtiſche, mediciniſche, chemiſche und philoſophiſche Schriften durch einander und gerieth dadurch in eine ſolche Gedankenverwirrung, daß er, bei ſonſt trefflichen Anlagen von Seiten des Kopfes ſowohl als des Herzens, weder früher in ſeinem ärztlichen Berufe noch ſpäter als philoſophiſcher Schriftſteller etwas Tüchtiges leiſtete. In der letzten Hinſicht hat man nicht mit Unrecht von ihm geſagt, daß die Myſtik ſeine Philoſophie oder auch umgekehrt die Philoſophie ſeine Myſtik verdorben habe. Denn er ſchwankte immer zwiſchen beiden hin und her. — Nachdem er ſeine drei Lehrjahre ausgehalten hatte und in St. Gallen losgeſprochen war, trat er als Barbiergeſelle eine Wanderung über München, Nürnberg ꝛc. an; als er ſich aber in Wien vergebens

um eine Condition bemühte, faſſt' er den Entſchluß, noch auf einer Univerſität zu ſtudiren. Er ging alſo nach Halle und ſtudirte hier zugleich Arzneikunde und Philoſophie. Dann begab er ſich nach Berlin, um ſich hier in praktiſch-mediciniſcher Hinſicht weiter auszubilden, und wurde endlich (1750) als Operateur und ausübender Arzt zu Lindau im Bodenſee angeſtellt; weshalb er ſich auch eine Zeit lang Chymiater zu Lindau ſchrieb, Andre aber ihn den Philoſophen im Bodenſee nannten. Da es jedoch mit der mediciniſchen Praxis nicht recht gehen wollte, ſo beſchäftigte er ſich mit andern Studien, philoſophiſchen, theoſophiſchen, chemiſchen oder alchemiſchen, auch poetiſchen. Vielleicht waren aber dieſe Studien eben Urſache, daß jene Praxis ihm nicht glücken wollte. Er ſuchte nach und nach die Syſteme der ältern und neuern Philoſophen zu durchforſchen, beſonders die von Spinoza, Cartes, Malebranche, Newton, Locke, Hume, Leibnitz, Wolff, ſpäterhin auch die von Kant, Reinhold und Fichte, deſſen Wiſſenſchaftslehre er noch am Ende ſeines Lebens zu Jena, von deren Urheber geiſtig und leiblich unterſtützt, mit vielem Eifer ſtudirte. Während dieſer Studien wechſelte er oft ſeinen Aufenthaltsort, zuweilen auch in ſehr bedrängten Umſtänden lebend, nachdem er ſein Vermögen durch chemiſches Laboriren großentheils zugeſetzt und ſeine Stelle in Lindau völlig aufgegeben hatte. Zürich (wo er mit Lavater in Verbindung kam, und mit deſſen Bruder, einem Arzte, Chemiſten und eifrigen Maurer, fleißig laborirte) Dresden (wo er einen Bruder hatte, deſſen Kinder er unterrichtete, und nebenher einen Verein von Chriſtusverehrern ſtiften wollte) Hannover (wo er mit Zimmermann, den er in nachher anzuführenden Schriften hart bekämpft hatte, perſönliche Bekanntſchaft machte) die Oberlauſitz (wo er mit einem gleichgeſinnten Hofr. Nitſche viel Umgang hatte) Leipzig (wo er ſich jedoch nur kurze Zeit aufhielt) Weimar (wo ihn Wieland unterſtützte, der ſchon früher als Kanzler der freien Reichsſtadt Biberach ihn zum Doct. der Philoſ. ernannt hatte) Jena (das er mehr als einmal beſuchte und wieder verließ) Meiningen (wo ihm der Herzog, deſſen Hofphiloſophen er ſich ſcherzhaft nannte, eine ſorgenfreie Exiſtenz gab, die ihm aber auf die Länge nicht behagte, weshalb er nach Jena zurück, dann nach Dresden und endlich wieder nach Jena ging) waren gleichſam die Hauptſtationen ſeines ſpätern vielbewegten Lebens. Seine mediciniſch-myſtiſch-philoſophiſchen Schriften ſind zwar ein ſeltſames Gemiſch von wahren, halbwahren und falſchen Gedanken, die ſich in ſeinem unſyſtematiſchen Kopfe zuſammengefunden hatten, beweiſen aber doch eine nicht gemeine Denkkraft, der es nur an Zucht und Bildung fehlte, um Beſſeres zu leiſten. Die bemerkenswertheſten ſeiner Schriften ſind folgende: Universalis confortativa medendi methodus. Karlsr. 1767. 8.

(Dieſe ſchon im Jahre 1763 ausgearbeitete Abh. ſandt' er an die Akad. der Wiſſ. in München, welche ihn deshalb zu ihrem auswärtigen Mitglied ernannte.) — Vertheidigung der Myſtik und des Einſiedlerlebens. Frkf. a. M. 1775. 8. (Dieſe gegen Zimmermann gerichtete Schrift führte urſprünglich den Titel: „Ein Zimmermanns-Handlanger von Liebes-Enthuſiaſten und der allerfreieſten Republik der „Einſamen Kiriath Sepher der Freimaurerinnen. Anno mundi „7275. Aus der Bergſchottenloge Sub rosa." Sie war nämlich gegen Z.'s erſtes Fragment über die Einſamkeit gerichtet und ſehr heftig geſchrieben. Gleichwohl ſchickte ſie O. an Z. bittend, ſie ihm zu Liebe drucken zu laſſen, mit dem Beiſatze: Pro Cynico, qui fere omnia sua secum portat vitamque extrema per omnia duxit. Anfangs hatte Z. keine Luſt dazu; endlich aber gab er doch auf wiederholte dringende Bitten O.'s die Schrift unter obigem Titel mit einer ironiſch-höflichen Vorrede heraus, und ſchilderte auch ſpäterhin in ſeinem größern Werke über die Einſamkeit den Verf. derſelben auf eine zwar ſehr komiſche, aber doch ziemlich treue Weiſe nach dem Leben.) — Urſprünglicher Geiſter- und Körperzuſammenhang nach newtoniſchem Geiſte an die Tiefdenker in der Philoſophie. Augsb. 1776. 8. — Einfältige Fragen eines Laienbruders über die bremiſche Prüfung der lavateriſchen Meinung von der Glaubenskraft. Frkf. u. Lpz. 1776. 8. — Gamaliel's, eines philoſophiſchen Juden, Spaziergänge über die berliniſchen Wundergaben. Ebend. 1780. 8. — Die Einſamkeit der Weltüberwinder, erwogen von einem lakoniſchen Philanthropen. Lpz. 1781. 8. (Dieſe wieder gegen Zimmermann gerichtete, von einem Freunde des Verf. überarbeitete und dadurch lesbarer gemachte, Schrift ſchildert das Einſiedler- und Mönchsleben mit ſo glänzenden Farben, daß ſie dem Verf. viel Ruhm und ſogar den Titel eines Weltüberwinders erwarb, wiewohl nicht ſowohl er die Welt, als vielmehr die Welt ihn überwand, da er trotz allen ſeinen Anſtrengungen nie ins Klare und zur Ruhe kam.) — Die Natur und die Helden über Steinbart; ein Geſpräch beim Promeniren. Lpz. 1782. 8. (Iſt gegen St.'s Glückſeligkeitsſyſtem gerichtet und kam in 2 Abtheilungen oder ſog. Beiträgen heraus.) — Geſpräch im Traume über eine neue Reformation der geiſtlichen Orden und der Kirche; ein Pendant zu der Einſamkeit der Weltüberwinder. Amſt. u. Lpz. 1783. 8. — Supplike an philoſophiſche Damen zur Beſänftigung der großen flammenden Autorſchaft über die Einſamkeit des königl. großbrit. Hrn. Hofr. u. Leibarzt. Zimmermann in Hannover. In 3 Aufwartungen von dem Verf. der Einſamkeit der Weltüberwinder, J. H. Obereit, der Philoſ. Doct. Lpz. 1785. 8. (Der Verf. wollte hier ſeinen Gegner auch mit den Waffen der Satyre aus dem Felde ſchlagen, ſtand aber im Gebrauche derſelben weit

hinter jenem zurück.) — Gerade Schweizer-Erklärung vom Centralismus, Erjesuiterei, Anekdotenjagd, Aberglauben, Maulglauben, und Unglauben. Jena, 1785. 8. (Bezieht ſich auf die ihm in der Berl. Monatsſchr. Aug. 1785. gemachte Beſchuldigung, er habe das jeſuitiſche Buch: Des erreurs et de la vérité, zu verbreiten und eine Centraliſtengeſellſchaft nach den darin enthaltenen Grundſätzen zu ſtiften geſucht.) — Die verzweifelte Metaphyſik. (o. O.) 1787. 8. — Der wiederkommende Lebensgeiſt der verzweifelten Metaphyſik, ein kritiſches Drama. Berl. 1788. 8. — Aufklärungsverſuch der Optik des ewigen Lichts bis auf den erſten Grund aller Gründe. Berl. 1788. 8. — Maßſtab und Compaß aller Vernunft in der allgemein Ziel und Maß gebenden Gleichgewichtswiſſenſchaft aus dem Vollkommenheitsgrunde. Meiningen, 1789. 8. — Erzräthſel der Vernunftkritik und der verzweifelten Metaphyſik, in der Unmöglichkeit eines Beweiſes und Nichtbeweiſes vom Daſein Gottes aus Weſensbegriffen. Ebend. 1789. 8. — Kritiſche Spaziergänge der Vernunft in elyſäiſchen Feldern; vom Geiſt der verzweifelten Metaphyſik. Ebend. 1789. 8. — Das offne Geheimniß aller Gehe imniſſe, die Naturquelle moraliſcher und phyſiſcher Wunder, zur Entwickelung der höchſten Magie des Orients. Ebend. 1789. 8. — Die ſpielende Univerſalkritik der ganzen Weltvernunft in einem Gleichgewichtsſpiel über alles zum höchſten Zweck; ein Göttergeſpräch, geſellig eröffnet durch alte Muſenſöhne, Gotthard Nulle, und ungenannte Brüder des alten architektoniſchen Ordens. Freiberg u. Lpz. 1790. 8. — Beobachtungen über die Quelle der Metaphyſik von alten Zuſchauern; veranlaſſt durch Kant's Krit. der reinen Vern. Meining. 1791. 8. — Finale Vernunftkritik für das grade Herz, zum Commentar Hrn. M. Zwanziger's über Kant's Krit. der prakt. Vern.; mit neu pragmatiſcher Syntheokritik, Ontoſtatik ꝛc. Nürn. 1796. 8. — Widerruf für Kant, ein pſychologiſcher Kreislauf; in Moritz's Mag. für Erfahrungsſeelenk. B. 9. St. 2. 1791. — In demſ. Mag. findet ſich auch von ihm eine mit vielem Feuer oder faſt üppiger Glut geſchriebne Erzählung einer achtzehnjährigen Liebesgeſchichte, welche dieſer myſtiſche Philoſoph oder philoſophiſche Myſtiker mit einer ſeraphiſchen Schäferin (Theantis oder Pſyche Empyrea genannt) ſpielte, unter dem Titel: Theantis und ihr Schweizerphiloſoph, eine pſychologiſche Geſchichte — die als ein merkwürdiger Beitrag zur Geſch. der Verirrungen des menſchl. Herzens betrachtet werden kann.

Oberer oder **Oberhaupt** iſt jeder, der über Andre geſetzt iſt. In allen menſchlichen Vereinen oder Geſellſchaften (Familie, Dorf- oder Stadtgemeine, Staat, Kirche ꝛc.) giebt es dergleichen. Denn wenn auch die Geſellſchaft aus völlig gleichen Mitgliedern beſtände, ſo würde ſie doch immer eines jeweiligen Vor-

ſtandes (Vorſtehers oder Vorſitzers) bedürfen, es möchte nun derſelbe eine phyſiſche oder eine moraliſche Perſon (ein Individuum oder ein Collegium) ſein. Das Anſehn und die Gewalt eines ſolchen Obern kann alſo auch ſehr verſchieden ſein, je nachdem es der Zweck und die Verfaſſung des Vereins mit ſich bringt. Unbedingt oder unbeſchränkt (abſolut) kann aber dieſe Gewalt nie ſein, weil ſie immer durch gegenſeitige Rechte und Pflichten bedingt oder beſchränkt ſein muß, wenn der Obere ein Menſch iſt. S. Recht und Pflicht. Wird Gott als unſer Oberhaupt gedacht, ſo iſt er es freilich abſolut, weil er überhaupt das Abſolute ſelbſt iſt. S. Gott. Was aber von dem höchſtem Weſen gilt, kann nicht auf gleiche Weiſe von menſchlichen Weſen geſagt werden. Vergl. Staatsverfaſſung.

Obergattung und Obergeſchlecht ſ. Oberart.

Obergericht ſ. Gericht und Oberrichter.

Oberhaupt ſ. Oberer.

Oberhaus und Unterhaus ſ. Zweikammerſyſtem.

Oberherrſchaft wird beſonders in bürgerlicher Beziehung vom Inhaber der höchſten Gewalt im Staate oder vom Oberhaupte deſſelben geſagt. S. Oberer, Staatsgewalt und Staatsverfaſſung.

Oberhoheit iſt eigentlich ſoviel als Oberherrſchaft. S. den vor. Art. Da es aber in der Herrſchaft verſchiedne Abſtufungen geben und ein Herrſcher dem andern untergeordnet ſein kann: ſo legt man demjenigen, welcher über andern Herrſchern ſteht, vorzugsweiſe die Oberhoheit bei, z. B. dem türkiſchen Kaiſer in Bezug auf die Hospodaren in der Moldau und der Wallachei oder die Deys in Algier, Tunis und Tripolis. Dieß beruht jedoch auf poſitiven Rechtsverhältniſſen, die uns hier nichts angehn.

Oberrichter heißt das Staatsoberhaupt, wiefern es untergeordnete Richter und Gerichtshöfe beſtellt, die in ſeinem Namen Recht ſprechen und deren Urtheile (wenigſtens die wichtigern, inſonderheit aber die in peinlichen Sachen) es beſtätigt oder auch (wenn hinreichende Gründe dafür vorhanden ſind) mildert. S. Begnadigungsrecht, welches ſelbſt ein Ausfluß der oberrichterlichen Würde und Gewalt, ſo wie dieſe wieder ein Zweig der höchſten Gewalt im Staate iſt. S. Staatsgewalt. Zuweilen nennt man auch die Glieder eines Obergerichts d. h. eines höhern Gerichtshofes Oberrichter in der Mehrzahl. Der oberſte Richter aber, nicht bloß über alle Menſchen, ſondern über alle vernünftige Weltweſen iſt Gott. S. d. W.

Oberſatz iſt, wenn ein Schluß nicht in Anſehung der Stellung ſeiner Sätze verändert oder figurirt worden, der erſte Satz deſſelben, welcher die allgemeine Regel enthält, aus welcher gefolgert wird. Bei figurirten Schlüſſen aber kann er auch die zweite Stelle einnehmen, ſo wie bei abgekürzten ganz fehlen. S. Schluß und die zunächſt darauf folgenden Artikel, auch Enthymem.

Oberſchutzherr (summus protector) heißt das Staatsoberhaupt, wiefern es alles rechtlich im Staate Beſtehende in ſeinem rechtlichen Beſtande erhält, alſo auch gegen widerrechtliche Eingriffe ſchützt. Beſonders heißt der Regent ſo in Bezug auf die Kirche. S. Biſchof. Doch kann auch ein Regent der Oberſchutzherr des andern ſein, wie der vormalige deutſche Kaiſer es für alle deutſche Fürſten ſein ſollte.

Object und objectiv (von objicere, vorwerfen, darbieten) = Gegenſtand und gegenſtändlich. S. beides. Etwas objectiviren heißt daher ſoviel als etwas als einen gegebnen Gegenſtand vorſtellen oder das Subjective als ein Objectives betrachten. Auch wird dieſer Ausdruck zuweilen in praktiſcher Hinſicht gebraucht. Dann bedeutet er ſoviel als dasjenige wirklich machen oder außer ſich hervorbringen, was man vorher gedacht oder entworfen hat. Dieſe Objectivirung findet alſo überall ſtatt, wo der Menſch nach gewiſſen Zwecken handelt. Und ſo könnte man auch von Gott (freilich etwas anthropomorphiſtiſch) ſagen, er habe die Welt durch Objectivirung ſeiner Ideen geſchaffen und ebendarum ſei die Welt eine Offenbarung der göttlichen Ideen. Vergl. Plato.

Obliegenheit (obligatio, womit es unſtreitig ſtammverwandt iſt) heißt ebenſoviel als Verbindlichkeit. Denn wozu wir verbunden ſind, das liegt uns ob. Der aus dem Lateiniſchen unmittelbar oder auch mittels des Franzöſiſchen entlehnte Ausdruck Obligation hat aber noch die ganz beſondre Bedeutung, daß man darunter eine Schuldverſchreibung verſteht. Der Grund davon iſt unſtreitig der, daß man ſich dadurch verbindlich macht, das entlehnte Capital zurückzuzahlen und auch die Zinſen, wenn dergleichen ausbedungen worden, zu gehöriger Zeit abzuführen. Dieß liegt alſo dann dem Schuldverſchreiber ob. Der ganz lateiniſche Ausdruck obligatio ex delicto oriunda bedeutet eine Verbindlichkeit, die aus einer Rechtsverletzung hervorgeht, z. B. die Verbindlichkeit, denjenigen zu entſchädigen, den man an ſeiner Perſon oder ſeinem Eigenthume verletzt hat. S. Entſchädigung. Auch vergl. den Art. Pflicht.

Obrigkeit bedeutet eigentlich die Würde oder das Amt eines Oberen (ſ. d. W.), mithin eines jeden Vorgeſetzten. Man denkt aber dabei gewöhnlich nur an ſolche Vorgeſetzte, welche eine gebietende Autorität im Staate haben. Auch nimmt man dann in der Regel das concretum pro abstracto, indem man eben die Perſonen im Sinne hat, die mit obrigkeitlicher Würde oder Macht bekleidet ſind. Daß man die Obrigkeit ehren und lieben ſolle, iſt ganz richtig; es iſt aber eben ſo richtig, daß auch die Obrigkeit ihre Untergebnen ehren und lieben ſolle; denn als Obrig-

keit iſt ſie nur um der Untergebnen willen, nämlich um für deren Wohl zu ſorgen, vorhanden. Ebendaraus folgt auch, daß man der Obrigkeit Gehorſam ſchuldig ſei, nur keinen unbedingten. Denn wenn die Obrigkeit etwas Böſes befiehlt, ſoll man ihr um des Gewiſſens d. h. um Gottes (der höchſten Obrigkeit) willen nicht gehorchen. Sonſt könnt' es leicht geſchehen, daß, wenn eine untere Obrigkeit der höhern entgegen wirkte, der jener zunächſt Untergebne vermöge des unbedingten Gehorſams, den er ihr ſchuldig ſein ſollte, ſich zum Werkzeuge des Böſen, wohl gar des Aufruhrs und der Empörung, brauchen laſſen müſſte. Darum darf ja ſelbſt der gemeine Soldat ſeinem Officiere nicht gehorchen, wenn dieſer jenem etwas befiehlt, was der Pflichttreue gegen das Staatsoberhaupt zuwider läuft. S. Gehorſam und blind.

Obſcön (von obscoenus [was auch wegen der ungewiſſen Ableitung obscenus und obscaenus geſchrieben wird] unflätig, garſtig, ſchändlich) wird gewöhnlich auf das bezogen, was in Anſehung des Geſchlechtsverhältniſſes unanſtändig iſt, und daher auch zuweilen durch ſchlüpfrig überſetzt. Es giebt demnach ſowohl obſcöne Reden, Schriften und Bilder, als obſcöne Handlungen. Daß ſie unſittlich ſeien, verſteht ſich von ſelbſt. Doch nimmt man es mit den erſteren nicht ſo genau, wenn der Witz oder die Kunſt ſich des Obſcönen als eines Stoffes bedienen, um ſich ſpielend an demſelben zu äußern. Darum haben ſelbſt große Dichter und Künſtler es nicht unter ihrer Würde gehalten, ſich zuweilen dieſes Stoffes zu bemächtigen. Beſſer wär' es aber doch immer geweſen, wenn ſie einen ſo zweideutigen Stoff verſchmäht hätten. Denn es giebt ja der beſſern, völlig unzweideutigen, Stoffe zur Wahl genug. — Von der gemeinen Obſcönität, die man auch Zotenreißerei nennt, kann natürlich hier nicht die Rede ſein. Sie iſt ſo ekelhaft, daß man nicht einmal gern daran denkt, wenn man nicht ſchon ſelbſt in die Gemeinheit ganz verſunken iſt.

Obſcurant und Obſcurantismus (von obscurus, dunkel oder finſter) ſ. Aufklärung und Finſterling. Mit der im letzten Art. angeführten Schrift von Pahl iſt zu vergleichen: Der Kampf der Finſterniß mit dem Lichte des 19. Jh. von Mor. von der Weſer. Düſſeld. 1822. 8. und: Voß und Stollberg, oder der Kampf des Zeitalters zwiſchen Licht und Verdunkelung. Von C. F. A. Schott. Stuttg. 1820. 8. — Will man aber wiſſen, wie die Obſcuranten der Vorzeit ſich benahmen und wie ſie auch dafür gegeißelt wurden, ſo vergl. man: Epistolae obscurorum virorum aliaque aevi XVI. monimenta rarissima. Die Briefe der Finſterlinge an Mag. Ortuinus von Deventer, nebſt andern ſehr ſeltnen Beiträgen zur Literatur- Sitten- und Kirchengeſchichte des 16. Jh. herausg. und erläut. durch Ernſt Münch.

Lpz. 1827. 8. Zu gleicher Zeit erſchien zu Hannover von H. W. Rotermund eine andre Ausgabe derſelben unter dem Titel: Epistolarum obscurorum V V. ad Dom. M. Ortuinum Gratium Voll. II. etc.

Obſcurität (von demſelben) iſt Dunkelheit. S. d. W. Wenn man die Obſcurität in die objective (die in den Worten eines Andern ſelbſt liegt) und die ſubjective (die im Mangel an Faſſungskraft von Seiten deſſen liegt, welcher die Worte vernimmt) eintheilt: ſo iſt dieſe Eintheilung zwar an ſich richtig. Allein es iſt in gegebnen Fällen oft ſtreitig, welche Art der Obſcurität eben ſtattfinde, ob man den Schriftſteller oder den Leſer obſcur nennen ſolle. Zuweilen findet beides ſtatt. So ſind Klopſtock und Kant in vielen Stellen ihrer Werke wirklich oder objectiv obſcur, in andern aber nur ſcheinbar oder ſubjectiv, nämlich für ſolche Leſer, die nicht Bildung oder Vorkenntniß genug haben, um ſie zu verſtehen. Auf jeden Fall aber iſt es ein Vorzug einer jeden Art von Rede oder Schrift, wenn ſie klar d. h. ſo abgefaſſt iſt, daß ſie von Andern leicht aufgefaſſt oder verſtanden werden kann. Denn man redet und ſchreibt ja, um verſtanden zu werden, nicht um Andern viel Kopfbrechens zu machen und Streit über den wahren Sinn der gebrauchten Worte zu erregen. Wo ſich daher die Ausleger über dieſen Sinn ſtreiten, da entſteht allemal der gegründete Verdacht, daß (wenn die Worte nicht etwa verdorben ſind, wo die Kritik helfen muß) der Urheber der Worte gefehlt habe, mithin ſeine Worte objectiv obſcur ſeien. Dieſe Obſcurität kann zuweilen ſo weit gehn, daß der Urheber der Worte ſpäterhin ſich ſelbſt nicht mehr verſteht d. h. nicht mehr weiß, was er eigentlich hat ſagen wollen oder was er in Gedanken hatte, als er jene Worte zuerſt brauchte. In dieſem Falle von ſubjectiver Obſcurität eines Andern reden oder ſich damit entſchuldigen wollen, wäre doch offenbar ungereimt. Freilich iſt am Ende alle geiſtige Obſcurität nur ſubjectiv. Aber das obſcure Subject iſt dann nicht der Leſer, ſondern der Schreiber.

Obſervanz ſ. den folg. Art.

Obſervation (von observare, beobachten) iſt Beobachtung. S. d. W. Zuweilen nennt man auch Bemerkungen über fremde Reden oder Handlungen oder über andre Gegenſtände, ſich ſelbſt mit eingeſchloſſen, Obſervationen, weil man das, worüber man gründliche Bemerkungen machen will, auch ordentlich beobachtet haben muß. — Etwas andres aber iſt Obſervanz, obgleich dieſes Wort dieſelbe Abſtammung hat. Eine Obſervanz iſt nämlich eine Handlungsweiſe, die man oft beobachtet und die daher durch Gewohnheit eine Art von Sanction erhalten hat. Darum beſteht das ſog. Gewohnheitsrecht aus lauter Obſervanzen. Vergl. Herkommen.

Occam (Wilhelm — Guilielmus Occamus) oder richtiger Wilhelm von Occam, weil er aus Occam oder Ocham in der brittiſchen Grafſchaft Surrey gebürtig war. Sein Geburtsjahr iſt unbekannt. Er lebte aber im 13. und 14. Jh. Eben ſo ungewiß iſt Zeit und Ort ſeines Todes, indem ihn Einige 1343 oder 1347 zu München, Andre 1350 zu Capua ſterben laſſen. Man muß ſich über dieſe Ungewiſſheit um ſo mehr wundern, da er einer der berühmteſten Scholaſtiker war, welcher von ſeinen Schülern und Verehrern die Beinamen Doctor singularis, Doctor invincibilis, Inceptor venerabilis bekam und Stifter einer eignen Secte, der Occamiſten, wurde, die mit einer andern Secte, den Scotiſten, in ſo heftige Streitigkeiten verwickelt wurde, daß es bei ihren Disputationen nicht ſelten zum Handgemenge (a verbis ad verbera) kam. Auch war O. wirklich ein Mann, der ſich eben ſo ſehr durch philoſophiſchen Scharfſinn als durch Freimuth in Bekämpfung der Willkür und des Despotismus auszeichnete, mithin nicht mit Unrecht in der Geſchichte der Wiſſenſchaft als ein Philoſoph bezeichnet wird, der zu ſeiner Zeit Epoche machte. Er trat frühzeitig in den Orden der Minoriten (Franciscaner) und hatte hier ſeinen nicht minder berühmten Ordensbruder Johann Duns Scotus (ſ. den letzten Namen) zum Lehrer in der Philoſophie und Theologie, machte auch in beiden, damal eng verbundnen, Wiſſenſchaften ſolche Fortſchritte, daß er als Lehrer in denſelben zu Anfange des 14. Jh. in Paris auftrat. Als ſolcher vertheidigte er die Rechte des Königs von Frankreich, Philipp's des Schönen, gegen die Anmaßungen des Papſtes Johannes XXII., dem er die Armuth und Enthaltſamkeit Chriſti und der Apoſtel als Muſter zur Nachahmung empfahl; wofür er aber nach römiſcher Sitte in den Bann gethan wurde. Ebenſo vertheidigte er ſpäterhin die Rechte des deutſchen Kaiſers, Ludwig's des Baiern, gegen denſelben Papſt, indem er bewies, daß ein Papſt weder untrüglich noch über die weltliche Obrigkeit erhaben ſei. Er ward zwar dafür wieder in den Bann gethan, aber von dem Kaiſer, an deſſen Hof er ſich 1339 begeben hatte, gegen anderweite Verfolgungen geſchützt. Wahrſcheinlich iſt er alſo auch zu München, nicht zu Capua geſtorben; denn hier wär' er ſchwerlich ſo ſicher geweſen, als dort. — Was nun ſeine Art zu philoſophiren betrifft, ſo wich er in derſelben gänzlich von ſeinem Lehrer ab, ungeachtet ihn dieſer zuerſt in die Wiſſenſchaft eingeweiht hatte. Die dialektiſche Abſtractionsphiloſophie der ältern Scholaſtiker und der Scotiſten verwerfend, als untauglich zur Erforſchung der Wahrheit, hielt er ſich mehr an die ſinnliche Wahrnehmung, ohne jedoch das höhere oder ſpeculative Denken gänzlich zu verwerfen. Ein Hauptpunct des Streites zwiſchen ihm und ſeinen Gegnern waren die ſog. Univerſalien.

S. d. W. Hier behauptete O. gegen ſeinen Lehrer und deſſen Anhänger, welche den allgemeinen Begriffen eine objective Realität außer dem Verſtande beilegten, daß ihnen eine ſolche keineswegs zukomme, weil deren Vorausſetzung auf der einen Seite nicht nothwendig zu einer wahren Wiſſenſchaft von den Dingen ſei und auf der andern Seite zu lauter ungereimten Folgerungen führe; weshalb er ſich inſonderheit der apagogiſchen Beweisart zur Bekämpfung ſeiner Gegner bediente. Er geſtand daher jenen Begriffen bloß inſofern ein objectives Daſein zu, als ſie in der Seele ſeien, entweder als Producte der Abſtraction von den Einzeldingen, wodurch gewiſſe Qualitäten derſelben bezeichnet werden, oder auch als bloße Gebilde (figmenta), denen nichts Aeußeres wirklich entſpreche. Er ſtellte alſo den Nominalismus (ſ. d. W.) wieder her und benutzte denſelben zur Beſtreitung vieler bisher willkürlich angenommener Sätze; wodurch er das Anſehn der herrſchenden Scholaſtik ſchwächte und zu manchen neuen Unterſuchungen Anlaß gab. Auch beſchränkte er das Gebiet der demonſtrabien Wiſſenſchaft überhaupt und verwarf inſonderheit alle bis dahin aufgeſtellten Beweiſe für das Daſein und die Eigenſchaften Gottes, indem er die Lehren der Religion für bloße Gegenſtände des Glaubens erklärte. Doch blieb er ſich hierin nicht treu (ſei es aus wirklicher Inconſequenz oder aus Furcht vor Verketzerung), indem er das Daſein Gottes daraus zu erweiſen ſuchte, daß jedes fortdauernde Weſen von Etwas erhalten werden, daß es alſo einen höchſten und letzten Grund der Erhaltung der Dinge geben müſſe, welches eben Gott ſei. In Bezug auf die Seele und deren Vermögen dacht' er ebenfalls richtiger als ſeine Vorgänger und verwarf beſonders die bis dahin angenommenen objectiven Bilder (species), welche nothwendige Bedingungen des Anſchauens und Denkens ſein ſollten. Dagegen blieb O. ſeinem Lehrer in der Theorie von der Freiheit (als Indeterminismus gedacht) und vom Willen Gottes (als Grund der Sittlichkeit gedacht) treu. S. Deſſ. Quaestiones et decisiones in IV libb. sententiarum. Leiden, 1495. Fol. — Centiloquium theologicum. Ebend. 1496. Fol. — Summa totius logicae. Par. 1488. u. Orf. 1675. 8.

Occaſionalismus (von occasio, die Gelegenheit) iſt ein Ausdruck, der ſich theils auf eine gewiſſe Theorie von der Gemeinſchaft des Leibes und der Seele (ſ. d. Art.), theils auch auf eine gewiſſe Anſicht von der Zeugung (ſ. d. W.) bezieht. Die Anhänger dieſer Theorien nennt man daher auch Occaſionaliſten.

Occidentaliſche Philoſophie ſ. orientaliſche Philoſ.

Occupant und Occupation (von occupare, ergreifen,

in Beſitz nehmen) iſt Beſitznehmer und Beſitznahme. S. d. W. wo auch die Rechtsregel: Res nullius cedit primo occupanti, erklärt iſt.

Ocell aus Lucanien, einer Landſchaft in Unteritalien oder Großgriechenland (Ocellus Lucanus), ein Pythagoreer, der ums J. 500 v. Chr. blühete und noch den Unterricht des Pythagoras ſelbſt genoſſen haben ſoll. In einem Briefe von Archytas an Plato, welchen Diogenes Laert. (VIII, 80.) aufbewahrt hat, werden mehre Schriften deſſelben erwähnt, unter andern eine vom Urſprunge des All (περι τας τω παντος γενεσιος). Sie war, wie ſchon dieſer Titel zeigt, im doriſchen Dialekte, der in Großgriechenland herrſchend war, geſchrieben, ſoll aber nachher von einem Andern in die gewöhnliche Mundart überſetzt worden ſein. Da nun jetzt noch eine Schrift von der Natur des All (περι της του παντος φυσεως — wenn nicht φυσις hier ebenſoviel als dort γενεσις bedeutet) unter dem Namen des O. exiſtirt, ſo nimmt man gewöhnlich an, es ſei dieß dieſelbe Schrift, welche dort erwähnt wird. Andre bezweifeln es aber, weil in der noch jetzt vorhandnen Schrift platoniſche und ariſtoteliſche Kunſtwörter vorkommen, die O. noch nicht brauchen konnte. Indeſſen könnte wohl die Schrift bei der Uebertragung aus einer Mundart in die andre manche Verändrung erlitten haben, ſo daß ſie nicht als völlig unecht zu verwerfen wäre. Sie enthält übrigens weiter nichts als den Lehrſatz von der Ewigkeit der Welt (daß das All ohne Anfang und Ende ſei) und einige moraliſch-pädagogiſche Vorſchriften, die aus der Schule des Pythagoras abzuſtammen ſcheinen. Bruchſtücke daraus, ſo wie aus einer andern Schrift des O. vom Geſetze (περι νομου oder doriſch νομω) hat auch Stobäus (ecl. I. p. 338 — 40. 422 — 8. ed. Heer.) aufbewahrt. Vergl. Sext. Emp. adv. math. X, 316. Jambl. vita Pyth. c. 36. — Den ältern Ausgaben von Gale (in den Opusc. myth. phys. et eth. p. 499 — 538.) Batteux (nebſt einer angeblichen Schrift des Timäus, mit franz. Ueberſ. beider und mit vielen Anmerkk. Par. 1768. 3 Bde. 8.) D'Argens (Berl. 1792. 8.) und Rotermund (Lpz. 1794. 8.) ſchließt ſich die neueſte an: Ocell. Lucan. de rerum natura. Gr. rec. comment. perp. aux. et vindicare stud. Aug. Frdr. Guil. Rudolphi. Lpz. 1801. 8. — In Fülleborn's Beiträgen (St. 10. Nr. 1 — 3.) findet man auch von Barbili eine deutſche Ueberſetzung der Hauptſchrift und des Bruchſtücks vom Geſetze, mit ſchätzbaren Anmerkungen und einer Abhandlung über den Geiſt dieſes Pythagoreers.

Ochlokratie (von οχλος, Haufe, daher das gemeine Volk, der Pöbel [verwandt mit dem lat. volgus oder vulgus und dem deut. Volk] und κρατειν, regieren oder herrſchen) iſt Volksregierung im böſen Sinne oder Pöbelherrſchaft, alſo eine Ausartung

der **Demokratie**, wodurch **Anarchie** entſteht. S. beide Ausdrücke.

Ochus ſ. **Mochus**.

Odin ſ. **Edda**.

Oeffentlichkeit oder **Publicität** iſt der große Hebel menſchlicher Vervollkommnung, und ebendeswegen ein Gegenſtand des Abſcheus für Alle, welchen um des eignen Vortheils willen daran gelegen iſt, daß die Menſchheit nicht zum Beſſern fortſchreite, ſondern ſtets auf demſelben Puncte bleibe. Darum fürchten ſie die **öffentliche Meinung** oder das **öffentliche Urtheil** und haſſen die Buchdruckerpreſſe als das vornehmſte **Organ der Oeffentlichkeit**. Denn die mündliche Rede verhallt in den engen Gränzen der Zeit und des Raums, welche ihr durch die Natur ſelbſt geſetzt ſind. Aber die geſchriebne und beſonders die gedruckte Rede überfliegt dieſe Gränzen, ſich über die ganze Erde und über Jahrtauſende hinaus verbreitend. Dadurch hören wir noch jetzt, was **Demoſthenes** in Athen und **Cicero** in Rom ihren Zeitgenoſſen ſagten. Dadurch vernehmen wir nicht nur, was im Parlemente zu London und in den Kammern zu Paris, ſondern auch in den Volksverſammlungen zu Waſhington, Mexico, Bogota, Buenos Ayres und andern Städten Americas verhandelt wird. Aber nicht bloß dieß, was ſchon ſeinem Weſen nach für die Oeffentlichkeit beſtimmt war, ſondern auch vieles von dem, was insgeheim geſprochen und gethan wurde und was ſo gern mit ewigem Dunkel bedeckt bleiben möchte, die Intriken der Höfe, die Proceduren der Glaubensgerichte, und ſelbſt das Böſe, was die Kloſtermauern verbergen, wird durch jenes Organ der Oeffentlichkeit an's helle Tageslicht gezogen. Und hierin liegt hauptſächlich der Grund jenes Abſcheues vor der Oeffentlichkeit. Denn wer die Finſterniß liebt, der haſſet das Licht, wie ſchon der größte Lehrer der Menſchheit bemerkte, der aber ein ſo großer Freund der Oeffentlichkeit war, daß er nicht nur ſelbſt ſich immer öffentlich zeigte und öffentlich ausſprach, ſondern auch ſeinen Schülern ausdrücklich gebot, ſelbſt ſeine vertraulichſten Mittheilungen aller Welt bekannt zu machen. „Was „ich euch ſage in Finſterniß, das redet im Lichte, und was ihr „höret in's Ohr, das predigt auf den Dächern!" (Matth. 10, 27.). Bei ſo bewandten Umſtänden ſollte man freilich glauben, daß alle Chriſten **Freunde der Oeffentlichkeit** und die etwanigen **Feinde** derſelben nur unter den Nichtchriſten, vielleicht unter den Türken, zu finden wären. Dem iſt aber nicht alſo. Wie es nämlich mitten unter den Chriſten herzinnige Freunde des Türkenthums giebt, ſo giebt es auch unter den Chriſten recht erbitterte Feinde der Oeffentlichkeit; und gewöhnlich fallen jene mit dieſen in eine Perſönlichkeit zuſammen. — Wir wollen übrigens nicht leugnen,

daſs die Oeffentlichkeit zuweilen auch ſchaden könne. Aber dieſer zufällige Schade im Einzelen iſt nichts gegen den unberechenbarn Gewinn, den ſie der Menſchheit im Ganzen bringt. Daher ſollte man denn auch das Organ der Oeffentlichkeit von ſolchen Schranken befreien, die nicht im Rechte, ſondern nur in der Willkür begründet ſind. S. Cenſur. Es verſteht ſich übrigens von ſelbſt, daſs das bisher im Allgemeinen Geſagte auch inſonderheit von der Oeffentlichkeit der Rechtspflege und der Verhandlungen in geſetzgebenden Körpern gilt. Denn das öffentliche Wohl (salus publica) iſt weſentlich dadurch bedingt, daſs dort wirklich das Recht gehandhabt und hier nur ſolche Geſetze gegeben werden, welche dem Rechte gemäſs ſind. Geſchieht nun dieſs wirklich, ſo iſt gar kein vernünftiger Grund abzuſehn, warum man bei verſchloſſenen Thüren richten und rathſchlagen ſollte. Die Oeffentlichkeit gewährt hier ſogar eine Art von Bürgſchaft dafür, daſs recht gerichtet und gut gerathſchlagt werde; während das Geheimthun in dieſer Hinſicht gerade den Verdacht erweckt, daſs das Gegentheil geſchehen möchte. Darum haben auch alle Staaten, welche den wahren Zweck ihres Daſeins begriffen haben, die Oeffentlichkeit in allen dieſen Beziehungen der Geheimthuerei vorgezogen. — Wenn übrigens vom öffentlichen Rechte (jus publicum) die Rede iſt, ſo verſteht man darunter das Staatsrecht und das Völkerrecht (ſ. beide Ausdrücke) und ſetzt daſſelbe dem Privatrechte d. h. dem Rechte der einzelen Staatsbürger entgegen. Dieſes ſoll aber nicht durch jenes aufgehoben oder vernichtet werden. Vielmehr iſt der Staat ebendeshalb da, um das Recht jedes Einzelen zu ſchützen oder zu ſichern. Hieraus geht dann auch das öffentliche oder allgemeine Wohl hervor, welches, da es das einzele oder Privatwohl unter ſich befaſſt oder einſchließt, dieſes eben ſo wenig zerſtören kann. Zwar kommen in der Erfahrung einzele Fälle vor, wo beide mit einander zu collidiren ſcheinen. Dieſs geſchieht aber nur dann, wenn entweder der Einzele ſein Privatwohl oder auch die, welche den Staat im Ganzen verwalten, angeblich das öffentliche, im Grunde aber auch nur ihr eignes Wohl durch ungerechte Mittel zu befördern ſuchen. Das ſoll aber nicht ſein nach dem Rechtsgeſetze. Sobald ſich daher Alle und Jede nach dieſem richteten, würde auch nie eine wahrhafte Colliſion zwiſchen dem öffentlichen und dem Privatwohle ſich zeigen. — Wegen der öffentlichen Meinung vergl. auch den Art. Meinung a. E.

Oekonomik (von οικος, das Haus, und νομος, das Geſetz) iſt Hauswirthſchaftslehre, indem dieſelbe die Geſetze oder Regeln angiebt, nach welchen man das Hausweſen zu verwalten hat. Sie kann ſich alſo ebenſowohl auf das ſtädtiſche als auf das ländliche Hausweſen oder die Landwirthſchaft nach allen ihren Zweigen (Acker-

bau, Viehzucht ꝛc.) beziehn. Die Alten rechneten ſie mit zur Philoſophie und zwar zum ethiſchen oder praktiſchen Theile derſelben, der nach ihrer Anſicht auch die Politik und die Oekonomik befaſſte. Daher finden ſich unter den ariſtoteliſchen Werken zwei Schriften dieſes Titels, die man jedoch neuerlich dem Ariſtoteles hat abſprechen und dem Theophraſt zuſchreiben wollen. Auch Wolff hat die Oekonomik in einem beſondern Werke als philoſophiſche Disciplin behandelt. Sie kann aber doch nur im weitern Sinne dazu gerechnet werden. S. philoſophiſche Wiſſenſchaften. Neuerlich hat man auch noch die Privatökonomik und die Staatsökonomik unterſchieden, wieferne der Staat als eine große Familie auch eine Art von Haushalt führt. Uebrigens ſollte man die Hauswirthſchaftslehre nicht auch Oekonomie nennen. Denn dieſes Wort bedeutet die Hauswirthſchaft ſelbſt, wozu jene die Anweiſung giebt. Ein Oekonom iſt alſo ein Hauswirth, ein Oekonomiker aber ein Hauswirthſchaftslehrer. Unter Oekonomiſten hingegen verſteht man gewöhnlich diejenigen Staatswirthe oder Staatswirthſchaftslehrer, welche das landwirthſchaftliche Intereſſe für das wichtigere halten und es daher auch in der Staatsverwaltung vorzugsweiſe vor dem Manufactur- und Handels-Intereſſe begünſtigen. Diejenigen hingegen, welche das letztere vorzugsweiſe begünſtigen, nennt man Manufacturiſten und Mercantiliſten. Die Oekonomiſten aber heißen auch Phyſiokraten, weil ſie gleichſam durch die Natur (φυσις) als Urheberin der landwirthſchaftlichen Erzeugniſſe jedes anderweite Intereſſe der Geſellſchaft beherrſchen (κρατειν) laſſen. Die Einſeitigkeit dieſer Anſichten leuchtet von ſelbſt ein, da ein gebildetes Volk und eine aufgeklärte Regierung alle Quellen des öffentlichen Wohlſtandes auf gleiche Weiſe benutzen und begünſtigen werden. Es ſoll alſo weder der Oekonomismus oder Phyſiokratismus noch der Manufacturismus und Mercantilismus ausſchließlich herrſchen. — Da das Geſetz der Sparſamkeit eine Hauptregel der Oekonomik iſt, ſo heißt ökonomiſiren oft auch ſchlechtweg ſoviel als ſparen, zuweilen ſogar knauſern.

Oenomaus von Gadara (Oen. Gadarenus) ein angeblicher Cyniker, deſſen Cynismus aber zweifelhaft, ſo wie auch ſeine Perſönlichkeit ziemlich unbekannt iſt. Wenn er zu jener Schule gehörte, ſo kann er nur zu den ſpätern Cynikern gerechnet werden. Nach dem Zeugniſſe Julian's (orat. VI.) ſagte er, die Abſicht und das Ziel (σκοπος και τελος) aller, alſo auch der cyniſchen, Philoſophie ſei die Glückſeligkeit (το ευδαιμονειν); dieſe aber beſtehe im Leben nach der Natur (εν τῳ ζην κατα φυσιν). Dieß war aber nichts Neues, und überdieß ſehr unbeſtimmt. S. Naturleben.

Oenopides von Chios (Oen. Chius) ein ſonſt nicht bekannter Pythagoreer, welcher Feuer und Luft für die beiden Grund-

elemente der Dinge hielt. S. Sext. Emp. hyp. pyrrh. III, 30. coll. adv. math. IX, 361.

Offenbarung entſpricht nicht genau den Wörtern ἀποκάλυψις und revelatio, obgleich dieſe gewöhnlich durch jenes überſetzt werden; denn dieſe bedeuten nur eine Enthüllung, welche vorzugsweiſe bei ſinnlichen Dingen ſtattfindet, während jenes ſich vorzugsweiſe auf eine geiſtige Mittheilung bezieht und daher den Wörtern φανέρωσις und manifestatio entſpricht. Es bedeutet nämlich im weitern Sinne jede wörtliche (mündliche oder ſchriftliche) Bekanntmachung deſſen, was vorher unbekannt war oder doch als noch nicht völlig bekannt vorausgeſetzt wurde. Die Art und Weiſe der Bekanntmachung, ſo wie der Stoff oder Gegenſtand derſelben, bleibt dabei ganz unbeſtimmt. In dieſem Sinne kann alſo jeder Menſch dem andern etwas offenbaren; und namentlich thun dieß alle Lehrer in Bezug auf ihre Schüler. Allein man nimmt jenes Wort gewöhnlich in einem engern Sinne und verſteht dann darunter die Bekanntmachung moraliſch-religioſer Wahrheiten oder ſolcher Lehren, die ſich auf göttliche Dinge, auf das Ueberſinnliche und Ewige beziehn. Solche Wahrheiten oder Lehren, als Gegenſtand der Offenbarung (objectum revelationis) gedacht, würden dem Menſchen als einem ſinnlichen und zeitlichen Weſen verborgen oder unbekannt geblieben ſein, wenn ſie ihm nicht auf irgend eine Weiſe geoffenbart worden wären. Man kann nun zuvörderſt annehmen, daß ſie ihm durch Vernunft geoffenbart ſeien. Die menſchliche Vernunft ſtammt nämlich ab von der göttlichen Urvernunft, die ſich durch jene dem Menſchen kundgegeben. Wie ſich alſo Gott von Ewigkeit her allen vernünftigen und freien Weltweſen geoffenbart hat, ſo hat er ſich auch urſprünglich den Menſchen, als einer beſondern Art dieſer Weſen, geoffenbart. Er hat ihnen durch ihre Vernunft bekannt gemacht, was ſie thun und laſſen ſollen und was ſie zu glauben und zu hoffen haben. In dieſer Hinſicht kann man auch Gewiſſen ſtatt Vernunft ſetzen. Denn wieferne jenes das moraliſch-religioſe Bewuſſtſein des Menſchen iſt, kann es dem Menſchen nur als einem vernünftigen und freien Weſen zugeſchrieben werden. Darum ſagt man auch bildlich, Gott habe dem Menſchen das Sittengeſetz ins Herz geſchrieben oder es ſei dieſes Geſetz die Stimme Gottes, wodurch dem Menſchen nach und nach alle moraliſch-religioſe Wahrheiten als begründet in jenem Geſetze bekannt geworden. Dieß wäre alſo die urſprüngliche oder erſte Offenbarung Gottes (revelatio originaria s. primaria), die ſich auf keinen Ort und keine Zeit beziehen läſſt und inſofern auch die allgemeine und immerwährende (universalis et perpetua) genannt werden kann, weil ſie allen Menſchen überall und ſtets zu Theil wird. Sollt' es daher noch

eine anderweite Offenbarung geben, ſo würde ſich dieſe an jene anſchließen, ſie weiter entwickeln oder ausführen müſſen. Denn der Menſch wäre derſelben nur mittels jener empfänglich; er würde gar nicht einmal glauben können, daß Gott ſich ihm noch auf anderweite Art geoffenbart habe, wofern er nicht ſchon vermöge jener urſprünglichen Offenbarung eine Idee von Gott und göttlichen Dingen, ein wenn auch noch ſo dunkles Bewuſſtſein, irgend eine Ahnung davon gehabt hätte. Die urſprüngliche Offenbarung wäre ſonach die Bedingung ohne welche nicht (conditio sine qua non) jeder anderweiten. Eine ſolche müſſte dann die zugekommene oder zweite (allgemein genommen, ſo daß darunter auch wohl eine dritte, vierte ꝛc. befaſſt werden könnte) Offenbarung Gottes (revelatio adventitia s. secundaria) heißen. Man müſſte nämlich annehmen, daß Gott noch auf eine andre Weiſe, die entweder ſchlechthin unbegreiflich oder doch für uns unbeſtimmbar wäre, den Menſchen moraliſch-religioſe Wahrheiten bekannt gemacht habe. Dieſe Wahrheiten könnten entweder dieſelben ſein, welche bereits urſprünglich geoffenbart waren, ſo daß die erſte Offenbarung durch die zweite nur beſtätigt oder klarer und deutlicher ausgeſprochen würde; oder es könnten auch ganz andre bis zur zweiten Offenbarung völlig unbekannte oder verborgne Wahrheiten ſein, ſo daß die erſte durch die zweite auch erweitert und vervollſtändigt würde; wobei es ſich von ſelbſt verſteht, daß auch beides zugleich als möglich gedacht werden kann. Eine ſolche Offenbarung könnte vielleicht anfangs nur einem oder einigen Menſchen, die an gewiſſen Orten und zu gewiſſen Zeiten lebten, zugekommen ſein, ſo daß ſie in dieſer Hinſicht bloß eine beſondre, örtliche und zeitliche (particularis, localis et temporalis) wäre. Sie hätte ſich aber doch allmählich weiter verbreiten können, wenn jene erſten Subjecte oder Träger der zweiten Offenbarung als Boten der Gottheit oder als göttliche Geſandte an die Menſchheit (ὡς αποστολοι του Θεου, tamquam legati divini) das ihnen Geoffenbarte ihren Mitmenſchen verkündigt hätten. Dieſe Verkündigung hätte ebenſowohl mündlich als ſchriftlich geſchehen können, und ſo auch die allmähliche Fortpflanzung der geoffenbarten Lehre von Geſchlecht zu Geſchlecht. Daher findet eigentlich zwiſchen einer mündlich und einer ſchriftlich überlieferten Offenbarung kein weſentlicher Unterſchied ſtatt. Die Offenbarungsurkunden, wenn dergleichen vorhanden, ſichern nur mehr die Erhaltung der geoffenbarten Lehre, ſo daß ſie nicht ſo leicht verloren gehn oder verfälſcht werden, und wenn ſie ja verfälſcht worden, deſto leichter in ihrer urſprünglichen Reinheit wieder hergeſtellt werden kann. Daß aber mit der örtlichen und zeitlichen Entſtehung dieſer geoffenbarten Lehre gewiſſe außerordentliche Begebenheiten oder wunderbare Thatſachen verknüpft waren, welche

die Ausſagen jener göttlichen Geſandten beglaubigten und inſofern auch ſelbſt eine offenbarende Kraft hatten, läſſt ſich wohl denken, ob es gleich nicht ſchlechthin nothwendig wäre. Sonach könnte man dieß alles zuſammengenommen eine Offenbarung durch Wort, Schrift und That (revelatio per verba, literas et facta) nennen. Eine ſolche Offenbarung wäre folglich eine äußere (rev. externa), weil ſie den Menſchen, welche davon Kenntniß erhalten, nur von außen zukommt, während die urſprüngliche eine innere (rev. interna) iſt, weil ſie jedem Menſchen von innen (durch Vernunft oder Gewiſſen) zu Theil wird. Nur verwechſele man nicht mit dieſer die ſog. Off. durch inneres Licht (rev. per lucem internam), dergleichen ſich manche Schwärmer beigelegt haben. Denn dieſe, wenn ſie auch mehr als Einbildung wäre, hätte für Andre doch nur den Charakter einer äußern; auch wäre ſie keine allgemeine, ſondern nur eine beſondre oder gar nur eine einzele, wofern nicht etwa, wie es in manchen Quäkerverſammlungen der Fall ſein ſoll, das ſog. innere Licht die ganze Verſammlung zugleich erleuchtete. — Was nun den geſchichtlichen Urſprung einer äußern Offenbarung anlangt, ſo kann ſich derſelbe leicht in ein mythiſches Dunkel verlieren, ſo daß niemand recht weiß, wie es damit zugegangen. Dieſer Fall wird beſonders dann eintreten, wenn die erſten Theilnehmer an derſelben ungebildete Menſchen waren, welche ſich nur praktiſch für die Sache intereſſirten. Sie ſtellten daher keine genauen Nachforſchungen über den eigentlichen Hergang der Sache an, und konnten folglich auch keine mit kritiſcher Sorgfalt abgefaſſten Berichte darüber abſtatten. Was es aber auch damit für eine Bewandniß habe, ſo leuchtet doch von ſelbſt ein, daß für diejenigen, welche ſich an eine ſolche Offenbarung halten und ſie als die Quelle ihrer moraliſch-religioſen Erkenntniſſe betrachten, die darauf gegründete Sitten- und Glaubenslehre das Gepräge einer poſitiven oder ſtatutariſchen Doctrin annehmen muß. Denn die Lehre iſt ihnen ja von außen gekommen, von Perſonen, die in ihren Augen mit einer höhern Autorität bekleidet waren, weil ſie als göttliche Geſandte auftraten und lehrten — mithin gerade ſo, wie eine poſitive oder ſtatutariſche Rechtslehre von einem oder mehren äußern Geſetzgebern abhangt. Auch werden diejenigen, welche an eine ſolche Offenbarung glauben, meiſt geneigt ſein, ſie allein als wahre Offenbarung gelten zu laſſen, folglich ſie auch wohl vorzugsweiſe oder ſchlechtweg Offenbarung zu nennen. Daher kommt unſtreitig die dritte oder engſte Bedeutung dieſes Worts, daß man nämlich dabei nur an die zugekommene Off. denkt. Die urſprüngliche tritt dabei in den dunkeln Hintergrund des Bewuſſtſeins zurück; ſie wird durch jene gleichſam verdeckt. Dieß kann aber um ſo leichter geſchehen, weil ſich

der Inhalt oder Stoff der urſprünglichen Off. immer in der zugekommenen wiederfindet. Darum haben auch wohl manche Theologen behauptet, es gebe gar keine urſprüngliche Offenbarung und keine dadurch begründete Vernunftreligion, nur die zugekommene Offenbarung ſei eine wirkliche und ebendarum nur die poſitive Religion eine wahrhafte. Sie machten es alſo wie jene Juriſten, die auch nur das poſitive Recht für ein echtes hielten, das Natur- oder Vernunftrecht aber als ein Hirngeſpinnſt der Philoſophen verwarfen. Eine Anſicht, die ſchon darum verwerflich iſt, weil es dann gar nichts Allgemeingültiges in Anſehung des Rechts und der Religion gäbe, nach welchem man das Sondergültige beurtheilen könnte, weil alſo dann die Menſchen nur Rechte und Religionen, aber kein Recht und keine Religion als Norm für jene hätten. — Man hat nun die urſprüngliche Off. auch eine natürliche oder mittelbare (rev. naturalis s. mediata), die zugekommene Off. aber eine übernatürliche und unmittelbare (rev. supernaturalis s. immediata) genannt. Dieſe Benennungen beruhen aber auf einer unerweislichen Vorausſetzung. Man ſetzte nämlich voraus, die zugekommene Off. ſei von Gott unmittelbar auf übernatürliche Weiſe bewirkt worden. Darin liegt aber eine ſo unbeſcheidne Anmaßung, daß kein wahrhaft Religioſer ſich dergleichen erlauben wird. Wir verſtehn gar nichts von Gottes Wirkſamkeit, können alſo nie beſtimmen, ob Gott in einem gegebnen Falle mittelbar oder unmittelbar, natürlich oder übernatürlich gewirkt habe. Ja es ſind dieſe Unterſchiede überhaupt nur Abſtractionen unſers Verſtandes, die wohl für unſre Wirkſamkeit gelten, indem wir bald ſelbſt oder unmittelbar bald durch andre Dinge als Zwiſchenurſachen oder mittelbar wirken, aber auf Gott und deſſen Wirken nicht übergetragen werden können, ohne ſich in unnütze Speculationen und endloſe Streitigkeiten zu verwickeln, wodurch der wahren Religioſität großer Abbruch geſchehen iſt. Wollte man aber auf jene Benennungen durchaus nicht verzichten, ſo würde man weit eher die urſprüngliche Off. eine unmittelbare und übernatürliche nennen können, als die zugekommene. Denn da ſich nicht begreifen läſſt, wie der Menſch auf dem natürlichen Wege der Zeugung zur Vernunft gekommen, ſo könnte man wohl ſagen, die Vernunft und alſo auch alles, was uns durch Vernunft von göttlichen Dingen offenbar wird, ſei ein unmittelbares und übernatürliches Geſchenk der Gottheit. — Laſſen wir demnach jene unfruchtbare und nie mit voller Sicherheit zu entſcheidende Streitfrage zur Seite liegen und halten uns an die weit wichtigere Frage: Was dürfte wohl der eigentliche Zweck einer zugekommenen Offenbarung (finis revelationis adventitiae) ſein? Hier iſt nun von ſelbſt einleuchtend, daß irgend eine zweite (dritte, vierte ꝛc.) Offenbarung — vorausgeſetzt, daß ſie nicht

bloß eine angebliche, ſondern eine wahre, echte oder wirkliche ſei — keinen andern Zweck haben könne, als die erſte. Denn beide kommen ja aus derſelben Quelle, von Gott. Jener Zweck ließe ſich nun zwar als ein doppelter denken, nämlich als ein theoretiſcher und ein praktiſcher. Jener wäre Belehrung, dieſer Beſſerung oder ſittliche Veredlung der Menſchheit. Allein das wäre doch im Grunde nur ein Zweck; denn auch die Belehrung müſſte zuletzt auf Beſſerung abzwecken. Es würde nämlich das moraliſch-religioſe Bewuſſtſein des Menſchen mittels der zweiten Offenbarung ſo belebt werden, daß der Menſch nun glücklichere Fortſchritte in ſeiner ſittlichen Vervollkommnung machen könnte. Dieſer Zweck ließe ſich auch ſo ausdrücken: Erziehung des Menſchengeſchlechts zu ſeinem Heile. Nähme man nun dieſen Zweck an — und ein andrer läſſt ſich kaum denken, wenn man überhaupt an eine ſittliche Weltordnung oder ein moraliſches Gottesreich glaubt — ſo müſſte man noch vorausſetzen, daß das moraliſch-religioſe Bewuſſtſein der Menſchheit entweder gleich anfangs ſehr ſchwach geweſen oder nach und nach durch zufällige Umſtände verdunkelt worden, daß es alſo einer neuen Anregung oder Erweckung und Belebung von außen bedurft hätte. Die zugekommene Off. wäre dann eben das Anregungsmittel, durch deſſen zweckmäßigen Gebrauch das moraliſch-religioſe Bewuſſtſein des Menſchen einen ſolchen Grad der Lebendigkeit erhielte, daß nun der Menſch fähiger würde, ſeine ſittliche Beſtimmung zu erreichen. Nach dieſer Anſicht vom Zwecke der Offenbarung würde Gott als Erzieher des Menſchengeſchlechts gedacht. Die urſprüngliche Off. wäre dann zwar das erſte Erziehungsmittel; weil aber dieſes nicht hinreichend geweſen, ſo wäre die zugekommene Off. noch als ein zweites und kräftigeres angewandt worden. — Setzen wir nun ferner den Fall, daß mittels dieſer Offenbarung eine Kirche als eine äußere und öffentliche Religionsgeſellſchaft begründet werden ſollte, ſo würde dieſe Kirche denſelben Zweck zu verfolgen haben. Sie müſſte alſo die zugekommene Off. fortwährend zu erhalten und immer weiter zu verbreiten ſuchen. Und wenn es Urkunden dieſer Offenbarung gäbe — was zur Erhaltung und Verbreitung derſelben ſehr vortheilhaft wäre — ſo müſſte die Kirche auch jene Urkunden zu demſelben Zwecke benutzen. Sie müſſte dieſelben als heilige Schriften nicht nur bewahren, ſondern auch zur fortwährenden Belebung des moraliſch-religioſen Bewuſſtſeins, alſo zur ſittlichen Veredlung aller Kirchenglieder benutzen; wobei es ſich aber von ſelbſt verſteht, daß ſie in dieſer Hinſicht durchaus keinen Zwang anwenden dürfte, weil dieß nicht nur dem Rechte, ſondern auch jenem Zwecke ſelbſt widerſtreiten würde. Sie dürfte alſo nur Belehrung, Ermahnung, Zurechtweiſung und überhaupt ſolche Mittel anwenden, welche

vernünftiger und freier Weſen würdig und daher auch allein Gott wohlgefällig ſind. — Wird nun aber weiter gefragt, ob es auch wirklich eine ſolche Offenbarung gebe und wo ſie zu finden ſei, ſo wird die Sache weit ſchwieriger und verwickelter. Denn nun iſt nicht mehr die Rede von einer bloßen Idee, ſondern von einem Factum. Die Möglichkeit eines ſolchen muß zwar zugegeben werden, weil es ſich wohl denken läſſt, daß ſich Gott (außer der urſprünglichen, an alle Menſchen gerichteten, Offenbarung) auch noch gewiſſen Menſchen auf beſondere Weiſe geoffenbart habe. Allein aus der bloßen Möglichkeit folgt nach einem bekannten logiſchen Grundſatze noch lange nicht die Wirklichkeit. Dieſe müſſte alſo beſonders erwieſen werden. Man kann ſich auch des Beweiſes nicht dadurch entſchlagen wollen, daß man die Nothwendigkeit einer ſolchen Offenbarung behauptete. Denn zu geſchweigen, daß auch dieſe erſt bewieſen werden müſſte, ſo liegt in der Behauptung ſelbſt, Gott muſſte ſich den Menſchen auf eine ſo beſondre Weiſe offenbaren, ſchon etwas Anmaßendes, Unehrerbietiges, mithin Irreligioſes. Denn es widerſtreitet der wahren Religioſität, zu beſtimmen, was Gott thun muſſte. Ein beſonnener und gottesfürchtiger Menſch wird daher eben ſo wenig die Nothwendigkeit als die Unmöglichkeit einer beſondern Offenbarung behaupten. Er wird ſich gern an der Wirklichkeit derſelben begnügen laſſen, wenn er nur hinlängliche Gründe dafür auffinden kann. Solcher Gründe haben nun die Offenbarungsgläubigen bisher vier aufgeſtellt. Zuerſt haben ſie ſich auf die Wunder berufen, welche zur Beglaubigung der Offenbarung geſchehen ſein ſollen (argumentum pro revelatione e miraculis petitum). Dieſer ſog. Wunderbeweis iſt aber ſchon darum unzureichend, weil kein Menſch beſtimmen kann, was eigentlich ein Wunder und ob ein ſolches geſchehen ſei — weil die Anhänger der verſchiedenſten, einander ſogar entgegengeſetzten, poſitiven Religionen, die auch auf Offenbarung gegründet ſein ſollen, ſich gleichfalls auf Wunder berufen — weil man hin und wieder auch von teufliſchen Wundern erzählt hat, die zur Täuſchung und Verführung der Menſchen geſchehen ſein ſollen, und ebendarum auch von teufliſchen Offenbarungen — und weil endlich der Beweis ſich im Kreiſe dreht, ſobald man die Offenbarung ſelbſt für etwas Uebernatürliches, alſo auch für ein Wunder erklärt. S. Wunder. Zweitens hat man ſich auf die Weiſſagungen berufen, welche von den erſten Verkündigern der Offenbarung zur Beſtätigung ihrer anderweiten Lehren ausgeſprochen worden ſein ſollen (arg. pro rev. e vaticiniis pet.). Von dieſem angeblichen Beweiſe gilt aber alles Vorhergehende. Denn Weiſſagungen ſtreng genommen würden auch Wunder ſein. S. Weiſſagung. Drittens hat man ſich auf die Wirkungen berufen, welche die Offenbarung in der Welt hervorgebracht hat (arg. pro

rev. ab effectis ejus pet.) Man ſchloß hier nämlich ſo: Wenn durch eine angeblich geoffenbarte Lehre große Veränderungen im moraliſch-religiöſen Zuſtande der Menſchheit bewirkt worden ſind, ſo iſt jene Lehre als eine wirklich und wahrhaft geoffenbarte anzuſehn. Dieſer Schluß aber enthält einen gewaltigen Sprung; er beweiſt zu viel, alſo nichts. Welcher Menſch kann wiſſen, ob ſolche Veränderungen in der Menſchenwelt einzig und allein durch eine gewiſſe Lehre hervorgebracht worden? So lange man aber dieß nicht weiß, läſſt ſich auch gar kein Schluß daraus mit Sicherheit ziehn. Und da große Veränderungen gewöhnlich durch eine Menge zuſammenwirkender Urſachen hervorgebracht werden, ſo iſt es allemal gewagt, ſie aus einer einzigen abzuleiten. Wenigſtens verräth dieß Einſeitigkeit und Parteilichkeit. Ueberdieß haben auch ſolche Lehren, die wir nicht für geoffenbart halten, wie die von Confuz, Zoroaſter und Muhammed, große Veränderungen in der Menſchenwelt hervorgebracht. Man müſſte alſo nicht bloß auf die Wirkungen, als ein Aeußeres, ſondern auch auf die Beſchaffenheit der Lehren, als ein Inneres, reflectiren, wenn man daraus auch nur mit einiger Wahrſcheinlichkeit irgend eine Folgerung in Bezug auf den Urſprung derſelben ziehen wollte. Dieß haben denn auch viertens alle diejenigen gethan, welche, die Schwäche der drei vorhergehenden Argumente wohl fühlend, ſich einzig und allein auf die Vortrefflichkeit der von ihnen für geoffenbart gehaltenen Lehre beriefen (arg. a praestantia religionis revelatae pet.) In der That iſt dieß auch vergleichungsweiſe das beſte Argument, eben weil es nicht von äußern, immer zweifelhaften oder zweideutigen Umſtänden, ſondern von dem innern Werthe der Sache ſelbſt hergenommen. Es beweiſt aber doch nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit der Offenbarung, als Thatſache betrachtet. Hiezu fehlt dem Beweiſe noch immer etwas, und dieß Fehlende kann nur durch ein ſubjectives Bedürfniß ergänzt werden. Fühlt nämlich der Menſch ein Bedürfniß, bei den moraliſch-religiöſen Lehren, von deren Vortrefflichkeit er überzeugt iſt, und denen er daher auch im Leben folgt, auf eine höhere Autorität hinzublicken, d. h. jene Lehren als ihm von Gott ſelbſt durch gewiſſe Mittelsperſonen dargebotene, mithin als geoffenbarte, zu betrachten und zu benutzen: ſo glaubt er nun auch an die Wirklichkeit der geſchehenen Offenbarung als einer Thatſache, über deren eigentlichen Grund er nicht weiter klügelt, da er vermöge ſeiner religiöſen Geſinnung ohnehin alles auf Gott als den Urgrund aller Dinge, als den Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt bezieht. Findet ſich daſſelbe Bedürfniß auch in Anderen oder kann er es in ihnen erregen: ſo werden ſie mit ihm denſelben Offenbarungsglauben theilen. Wo nicht, ſo hilft alles Aufnöthigen nichts, weil es nicht nur die Gemüther empört, ſondern

auch den Verdacht erweckt, daß derjenige, welcher gegen Andre ſo ungerecht handelt, daß er ihnen ſeinen Glauben aufdringen will, wohl ſelbſt im Irrthume befangen, alſo einem falſchen Glauben ergeben ſein möchte. — Geſetzt nun aber, daß jemand ein ſolches Bedürfniß in ſich ſelbſt fühle und daß er dann, in der Vorausſetzung deſſelben Bedürfniſſes bei Andern, oder in der Hoffnung es in ihnen erwecken zu können, ſeinen Offenbarungsglauben auch Andern mitzutheilen, mithin außer ſich zu verbreiten ſuche: ſo fragt es ſich, ob es gewiſſe *Merkmale* gebe, nach welchen zu beurtheilen, ob eine mündliche oder ſchriftliche Lehre, die uns als geoffenbart angekündigt wird, auch als ſolche annehmbar ſei oder nicht. Denn daß man ſie blindlings d. h. ohne alle Prüfung annehmen ſolle, kann doch keinem vernünftigen Menſchen zugemuthet werden. Es könnte uns ja dann die unſinnigſte Träumerei eines phantaſtiſchen Schwärmers oder auch eines ſchlauen Betrügers als ein göttliches Wort (oraculum divinum) aufgeheftet werden. Auch ändert es nichts in der Sache, wenn ſchon viele Tauſende an eine gegebne Offenbarung glauben. Denn die Tauſende widerſtreiten ja einander, indem das eine Tauſend an dieſe, das andre an jene Offenbarung glaubt, indem beide ihre gegenſeitigen Offenbarungen verwerfen, beide ſich nicht nur auf gewiſſe Urkunden, welche ein göttliches Wort enthalten ſollen, ſondern auch auf Wunder, Weiſſagungen ꝛc. zur Beglaubigung deſſen, was die Urkunden enthalten, berufen. Es muß alſo *Unterſcheidungsmerkmale* geben, vermöge deren beſtimmt wird, ob eine gegebne Lehre als geoffenbart anzunehmen und welche von den mehren, mit dieſem Anſpruche gegebnen, Lehren den übrigen vorzuziehen ſei, alſo *Kriterien der Offenbarung*. Es giebt aber im Grunde nur *ein* ſolches Kriterium, nämlich die *Gotteswürdigkeit* deſſen, was uns als geoffenbart angekündigt wird. Schon *Auguſtin* hat dieſes Kriterium in den merkwürdigen Worten angedeutet: **Nos, qui stulti a paganis dicimur, deo nostro non credidissemus, nisi nobis satisfecisset etiam testimoniis virtutum, nec legem ejus suscepissemus, si non illam puram et ipsa professione dignam cognovissemus. (August. quaestt. Opp. T. IV. p. 828. Bas.).** Es muß alſo unterſucht werden, ob das ſo Dargebotene der Gottheit würdig ſei oder nicht. Findet ſich das Erſte, ſo läſſt ſich das Dargebotene annehmen. Findet ſich das Zweite, ſo muß es verworfen werden. Das eine Kriterium löſt ſich alſo zuvörderſt in zwei auf, ein *poſitives* und ein *negatives*. Jenes giebt den Satz: Was als von Gott geoffenbart von dem Menſchen angenommen und zu ſeinem Heile benutzt werden ſoll, muß *Gottes würdig* ſeyn. Dieſes giebt den Satz: Was *Gottes unwürdig* iſt, kann nicht als von Gott geoffenbart von dem Menſchen

angenommen und zu ſeinem Heile benutzt werden. Fragt aber jemand weiter, wie man denn beurtheilen ſolle, was Gottes würdig oder unwürdig ſei, woran man ſich alſo bei dieſer Unterſuchung zu halten habe: ſo iſt, da hier bloß von der Prüfung einer zugekommenen, beſondern oder äußern Off. die Rede iſt, die natürliche und nothwendige Antwort: Halte dich an die urſprüngliche, allgemeine oder innere Off. Gottes, alſo an Vernunft und Gewiſſen! Denn ebendadurch hat ſich Gott dir und allen Menſchen geoffenbart. Daher iſt es ganz widerſinnig, dieſe Offenbarung zu verwerfen und nur jene zuzulaſſen. Denn alsdann hat man gar kein Richtmaß oder Kriterium mehr, um die Gotteswürdigkeit und folglich auch die Annehmbarkeit irgend einer als geoffenbart dargebotnen Lehre zu prüfen. Daß ſo Viele dieſe Prüfung ſcheuen, kann nur entweder in der Trägheit oder im Eigennutze oder auch im Gefühle der eignen Schwäche ſeinen Grund haben. Denn nur das Menſchliche, nicht das Göttliche hat die Prüfung zu ſcheuen. — Löſen wir aber jene beiden Kriterien, das poſitive und das negative, noch weiter auf, ſo ergeben ſich folgende anderweite Grundſätze, nach welchen eine ſolche Prüfung anzuſtellen:

1. Was von Gott kommen ſoll, muß frei von innern Widerſprüchen ſein. Denn Gott kann ſich nicht wie Menſchen widerſprechen, wenn angenommen werden ſoll, daß er ſich gegen uns erklärt habe. Es iſt dieß gleichſam das Minimum, was man von einer angeblichen Offenbarung fodern kann. Eine geoffenbarte Lehre, die ſich ſelbſt widerſpräche, zerſtörte ſich ja ſelbſt.

2. Eine ſolche Lehre darf nicht die Grundſätze der reinen Sittenlehre aufheben. Denn dieſe Grundſätze drücken den Willen Gottes aus, wie er uns urſprünglich durch das Gewiſſen kund geworden. Es wäre alſo auch ein Widerſpruch, wenn man annehmen wollte, Gott habe zuerſt geſagt, das iſt gut, hinterher aber, das iſt nicht gut, ſondern bös, wie es zuweilen die Päpſte als angebliche Stellvertreter Gottes auf Erden gemacht haben.

3. Eine ſolche Lehre darf auch nicht den Wahrheiten der reinen Vernunftreligion entgegenſein; und zwar aus demſelben Grunde. Da uns Gott durch die Vernunft urſprünglich geſagt hat: Ich bin der Heilige, ſo würde eine angeblich geoffenbarte Lehre, welche Gott als unheilig (rachſüchtig, blutdürſtig, eigenſinnig, wollüſtig ꝛc.) darſtellte, nicht zuläſſig ſein.

4. Eine ſolche Lehre darf auch nicht blinden Glauben fodern, vielweniger ſich mit Gewalt aufdringen wollen. Sie muß vielmehr zur freien Prüfung auffodern, wenigſtens dieſelbe geſtatten. Denn dazu hat uns Gott urſprünglich berufen, indem er uns zu vernünftigen und freien Weſen oder nach ſeinem Ebenbilde ſchuf.

Er kann alſo nicht wie Menſchen mit der einen Hand nehmen wollen, was er mit der andern gegeben.

5. Eine ſolche Lehre muß der jedesmaligen Bildungsſtufe und den daraus hervorgehenden Bedürfniſſen derer, welchen ſie zuerſt dargeboten wurde, angemeſſen ſein. Sonſt wäre ſie kein zweckmäßiges Erziehungsmittel der Menſchheit in den Händen der Gottheit. Und hieraus ergiebt ſich endlich

6. daß ſie auch jeder an ſich möglichen Vervollkommnung fähig ſein müſſe. Man kann dieß kurzweg die *Perfectibilität der geoffenbarten Religion* nennen. Zwar muß eine göttliche Offenbarung ſelbſt (als actus divinus gedacht) jederzeit vollkommen d. h. ihrem Zwecke angemeſſen ſein. Aber daraus folgt nicht, daß die daraus hervorgegangene Lehre (als ein in, mit und durch Menſchen entſtandnes Erzeugniß jenes actus gedacht) in jeder Hinſicht oder abſolut vollkommen ſei. Etwas ſo Vollkommnes kann der beſchränkte menſchliche Geiſt nicht einmal faſſen, wenn es ihm auch von außen dargereicht würde. Da nun aber die geoffenbarte Lehre als ein empiriſch Gegebnes an irgend einem Orte und zu irgend einer Zeit in die Menſchenwelt eintreten muß: ſo muß ſie auch den gegebnen Umſtänden und Verhältniſſen entſprechen. Dieſe ſind aber veränderlich, wie alles Oertliche und Zeitliche. Folglich müſſen die localen und temporalen Beſtimmungen einer geoffenbarten Lehre nach und nach wegfallen, je weiter ſie ſich verbreitet und je länger ſie fortdauert. Dadurch vervollkommnet ſie ſich aber allmählich, wird immer allgemeingültiger und annehmbarer. Wäre ſie einer ſolchen Vervollkommnung nicht fähig, ſo könnte ſie auch nicht allgemein werden und immer fortdauern. Sie müſſte auf gewiſſe Oerter und Zeiten beſchränkt bleiben, müſſte ſich gleichſam ſelbſt überleben, wie ſo manches Gute und Schöne der Vorwelt, das nur noch in todten Schriften, aber nicht in den Köpfen und Herzen der Menſchen ſelbſt mehr lebt. Das Princip der Vervollkommnung muß aber in der geoffenbarten Lehre ſelbſt liegen. Durch ſie ſelbſt muß die Menſchheit auf eine höhere Bildungsſtufe erhoben werden, und mit der fortſchreitenden Bildung der Menſchheit muß auch ſie ſich fortbilden oder vervollkommnen. Nur unter dieſer Bedingung kann man ſagen, daß die *Offenbarung eine göttliche Veranſtaltung ſei, wodurch die Menſchheit zu ihrem Heile erzogen werde.* — Die Anwendung dieſer Grundſätze auf die in der Erfahrung vorkommenden poſitiven Religionsformen, welche auf den Titel geoffenbarter Religionen Anſpruch machen, überlaſſen wir, um nicht zu weitläufig zu werden und in ein fremdes Gebiet (der Geſch. und der Theol.) auszuſchweifen, dem Leſer. Bei richtiger Anwendung aber wird ſich ergeben, daß die *chriſtliche Religion* vor allen andern berechtigt ſei, einen ſolchen Anſpruch zu

machen. — Vergl. außer den im Art. Chriſtenthum bereits angeführten Schriften, zu welchen auch Ruſt's Philoſophie und Chriſtenthum (Manh. 1825. 8.) und Rückert's chriſtliche Philoſophie (Lpz. 1825. 8.) zu rechnen ſind, noch folgende, die Theorie und Kritik der Offenbarung überhaupt betreffende: Rouſſeau über natürliche und geoffenbarte Religion; ein Bruchſtück aus Deſſ. Emil, neu überſ. Neuſtrel. 1796. 8. — Formey's essai sur la nécessité de la révélation. Berl. 1747. 8. — Meier's Verſuch von der Nothwendigkeit einer nähern Offenbarung. Halle, 1747. 8. — Olshauſen's Prolegomena zu einer Kritik aller ſog. Beweiſe für und wider Offenbarungen. Kopenh. 1791. 8. — (Fichte's) Verſ. einer Kritik aller Off. Königsb. 1792. 8. A. 2. 1793. — Niethammer über den Verſ. einer Kritik aller Off. Jena, 1792. 8. vergl. mit Deſſ. Verſ. einer Begründung des vernünftigen Offenbarungsglaubens. Ebend. 1798. 8. — (Maaß) krit. Theorie der Off. Halle, 1792. 8. — Lange's (S. G.) Verſ. einer Apologie der Offenbarung. Jena, 1794. 8. — Köppen über Off. in Beziehung auf kant. und ficht. Philoſ. Lübeck, 1797. 8. A. 2. 1802. vergl. mit Deſſ. Philoſ. des Chriſtenth. A. 2. Lpz. 1825. 8. — Ammon von der Offenbarung; in Deſſ. Abhandll. zur Erläuterung ſ. wiſſenſchaftlich-prakt. Theol. B. 1. St. 1. Gött. 1798. 8. — (Grohmann) über Off. und Mythol., als Nachtrag zur (kantiſchen) Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Berl. 1799. 8. vergl. mit Deſſ. Krit. der chriſtl. Off. oder einzig möglicher Standpunct die Off. zu beurtheilen. Lpz. 1798. 8. — Jacobi von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Lpz. 1811. 8. — Steudel über die Haltbarkeit des Glaubens an geſchichtliche höhere Off. Gottes. Stuttg. 1814. 8. — Schäffer's Apol. der Off. und ihrer Unentbehrlichkeit. Gotha, 1815. 8. — Nitzſch de revelatione religionis externa eademque publica, Lpz. 1808. 8. (vergl. mit den unt. dieſem Namen angeführten übrigen, meiſt auch die Off. betreffenden Schriften). — Märtens's Theophanes oder über die chriſtl. Off. Halberſt. 1816. 8. — Plank (Heinr.) über Off. und Inſpiration. Gött. 1817. 8. — Vernunft oder Offenbarung? Welcher ſoll ich glauben? Merſeb. 1819. 8. — Die alte Frage: Was iſt Wahrheit? Bei den erneuerten Streitigkeiten über die göttl. Off. und die menſchl. Vern. in nähere Erwägung gezogen von Reinhold. Altona, 1820. 8. womit zu verbinden: Was iſt Wahrheit? Eine Abh. veranlaſſt durch Reinhold's Frage ꝛc. vom Graf. H. W. A. Kalkreuth. Bresl. 1821. 8. — Schott's (Heinr. Aug.) Briefe über Rel. und chriſtl. Offenbarungsglauben. Jena, 1826. 8. — Ueber Offenbarung. Eine Unterſuchung von Graffunder. Berl. 1827. 8. — Wegen der

Perfectibil. der geoff. Rel. ſind außer den bekannten Briefen des Verf. auch ff. Gegenſchriften zu vergleichen: Aiethophilus (Sommer) über die Perf. d. geoff. Rel. Lpz. 1796. 8. (worauf ſich wieder des Verf. 17. und letzter Br. über die P. d. g. R. bezieht). — Bemerkungen zu den Briefen über die P. d. g. R. Lpz. 1796. 8. — Flatt's Ideen über die Perf. einer göttlichen Offenbarung (ſoll heißen: der geoff. Lehre oder Rel.) in Stäudlin's Beiträgen zur Philoſ. und Geſch. d. Rel. und Sittenl. B. 3. — Außerdem ſind auch die Artikel: Rationalismus, Supernaturalismus, Religion und Religionslehre nebſt den daſelbſt angeführten Schriften zu vergleichen, wenn man alles dieſen wichtigen Gegenſtand Betreffende beiſammen haben will.

Offenbarungs-Arten	ſ. den vor. Art.
— — Glaube	
— — Kriterien	
— — Object	
— — Subject	
— — Urkunden	
— — Zweck	

Offenheit im pſychiſchen und moraliſchen Sinne iſt die Bereitwilligkeit, Andern unſer Inneres aufzuſchließen. Da dieſes Innere, beſonders in Bezug auf die Geſinnung und den Charakter des Menſchen, auch bildlich das menſchliche Herz genannt wird, ſo bezeichnet man jene Tugend auch mit dem Worte Offenherzigkeit. Ihr Gegentheil iſt Verſchloſſenheit, welche, wenn ſie mit der Abſicht zu täuſchen verbunden iſt, auch Verſtellung und im höhern Grade Heuchelei heißt. Daß übrigens die Offenheit auch ihre Gränzen habe und mit kluger Berückſichtigung der geſelligen Lebensverhältniſſe verbunden ſein müſſe, verſteht ſich von ſelbſt. Sonſt könnt' es leicht geſchehen, daß die Offenheit nicht nur uns ſelbſt, ſondern auch Andern ſchadete, ſie wohl gar beleidigte. Wer ſo offenherzig iſt, daß er alles ausplaudert, was ihm anvertraut worden, wie jener Sklave beim Terenz von ſich ſelbſt ſagt: Plenus rimarum sum, hac atque illac perfluo — oder wer jedem ins Geſicht ſagt, was er von ihm denkt, wär' es auch das Schlechteſte, der iſt im erſten Falle ein Verräther, im zweiten ein Grobian.

Offenſiv (von offendere, auf etwas ſtoßen) iſt angreifend, dann auch beleidigend. Eine Offenſivallianz iſt daher ein Angriffs- oder Trutzbündniß, wie Defenſivallianz ein Vertheidigungs- oder Schutzbündniß. So ſpricht man auch im Kriege von Offenſiv- und Defenſivoperationen. S. Bund und Krieg. Daß es auch beim philoſophiſchen, wie bei jedem literariſchen Kampfe eine Offenſive und eine Defenſive gebe, ver-

ſteht ſich von ſelbſt. Auch kann es oft zweifelhaft ſein, wer ſich in der einen oder andern befinde. S. des V.'s Abh. üb. Offenſive u. Defenſive in Pölitz's Jahrb. d. Geſch. u. Staatsk. 1828. Mai.

Ohnmacht = Unmacht d. i. Mangel an Macht oder Kraft. Daher werden ſowohl körperlich als geiſtig Schwache auch ohnmächtig genannt. Der krankhafte Zuſtand aber, welcher vorzugsweiſe Ohnmacht heißt, iſt eine Art von Bewuſſtloſigkeit, mit welcher dann auch ein ſolches Nachlaſſen der körperlichen und geiſtigen Kräfte verbunden iſt, daß der Menſch wie todt oder in tiefen Schlaf verſunken erſcheint. Die Urſachen deſſelben zu erforſchen, iſt Sache der medicinischen Aetiologie.

Ohrenzeuge ſ. Augenzeuge. Auch vergl. Gehör.

Okell ſ. Ocell.

Oken (L... — Ludwig oder Lorenz?) geb. 178* zu Freiburg (im Breisgau?) Doct. der Med., war früher Privatdocent zu Göttingen, ſeit 1807 außerord. Prof. der Med. zu Jena, ſeit 1810 weimar. Hofr., ſeit 1812 ord. Prof. der Philoſ. und Naturgeſch. daſelbſt, ſeit 1819 aus politiſchen Rückſichten entlaſſen, und iſt ſeit 1827 wieder bei der neuen Univerſ. in München angeſtellt. Er hat ſich vorzüglich um die Naturwiſſenſchaften verdient gemacht und in dieſer Beziehung auch mehre naturphiloſophiſche (meiſt im Geiſte der ſchellingiſchen Naturphiloſophie abgefaſſte) Schriften herausgegeben. Dahin gehören: Grundriß der Naturphiloſophie, die Theorie der Sinne ꝛc. Frkf. a. M. 1802. 8. — Die Zeugung. Bamb. u. Würzb. 1805. 8. — Biologie. Gött. 1806. 8. — Ueber das Univerſum, als Fortſetzung des Sinnenſyſtems. Jena, 1808. 4. — Erſte Ideen zur Theorie des Lichts, der Finſterniß, der Farben und der Wärme. Jena, 1808. 4. — Ueber Licht und Wärme, als das nichtirdiſche, aber kosmiſche materiale Element. Jena, 1809. 4. — Lehrbuch der Naturphiloſ. Jena, 1809. (B. 1. Th. 1. u. 2.) 1810. (Th. 3. St. 1. u. 2.) 1811. (St. 3.). — Seit 1816 gab er auch heraus: Iſis oder encyklop. Zeitung, welche ebenfalls mehre naturphiloſophiſche Abhandlungen ſowohl von ihm ſelbſt als von Andern enthält. In den ſpätern Schriften zeigt ſich ſein Geiſt unabhängiger von Schelling, als in den frühern. Ja es ſcheint beinahe, als habe er die ſchlechtweg ſog. Naturphiloſophie ganz aufgegeben und ſich mehr den empiriſchen Naturwiſſenſchaften zugewandt. Seine naturhiſtoriſchen und übrigen (theils phyſikaliſchen theils mediciniſchen) Schriften gehören aber nicht hieher, ob er gleich in jenen durch eine neue Syſtematik und Nomenclatur gewiſſermaßen als Reformator aufgetreten iſt.

Oldendorp (Joh.) ſ. Grotius. (Iſt nicht zu verwechſeln mit J. Oldenburg, einem ſonſt wenig bekannten Anhänger Spinoza's. S. d. Art.).

Oligarchie oder **Oligokratie** (von ὀλιγος, wenig [daher die Schreibart **Olygarchie** falſch iſt] und ἀρχειν, herrſchen, κρατειν, regieren) iſt überhaupt diejenige Staatsverfaſſung, wo Wenige über Viele herrſchen. Da dieß eigentlich in allen Staaten der Fall iſt, ſelbſt in der ſog. Demokratie, weil die große Menge ſich nie ſelbſt regieren kann: ſo hat das Wort durch den Gebrauch eine engere Bedeutung bekommen. Man verſteht nämlich darunter gewöhnlich eine bloß angemaßte und daher meiſt tyrannische Herrſchaft einiger Menſchen über ihre Mitbürger. — Wenn in Monarchien von einer Oligarchie die Rede iſt, ſo denkt man dabei an eine Verbindung von Ariſtokraten, die den Monarchen ſelbſt in einer Art von Abhängigkeit erhalten, ſo daß er genöthigt iſt, den Staat durch ſie und zu ihrem Vortheil, obwohl in ſeinem Namen, regieren zu laſſen. — Diejenigen, welche zur Oligarchie gehören, heißen dann auch ſelbſt **Oligarchen**.

Olympiodor aus Alexandrien (Olympiodorus Alexandrinus) ein ſynkretiſtiſch-peripatetiſcher Philoſoph, der in der erſten Hälfte des 5. Jh. nach Chr. zu Alexandrien (nach Einigen zu Athen, vielleicht nach einander an beiden Orten) lebte und lehrte, wo auch der junge Proklus ſeinen Unterricht benutzte. Marini vita Procli. c. 9. Suid. s. v. Ὀλυμπιοδωρος. — Von ihm iſt verſchieden ein jüngerer O. (Olympiodorus junior Alexandrinus), der um die Mitte des 6. Jh. lebte und den **Ariſtoteles** commentirte. Ihm werden beigelegt: Commentarii in Arist. libb. IV. meteorologicorum; gr. cum Philoponi comment. in l. I. meteoroll. Vened. 1551. Fol. — Es exiſtiren auch noch handſchriftliche Commentare über einige platoniſche Schriften, desgleichen eine bereits gedruckte Lebensbeſchreibung **Plato's** von einem **Olympiodor**, aber unbeſtimmt von welchem. S. **Fiſcher's** Ausg. 3. der erſten 4 platoniſchen Dialogen. Lpz. 1783. 8.

Olympiſche Philoſophenſchule iſt keine wirkliche, ſondern bloß eine projectirte. S. **Alexin**. Die berühmten **olympiſchen Spiele** gehören nicht hieher, da ſie in keiner Beziehung auf die Philoſophie ſtehen. Wegen der **olympiſchen Jahresrechnung** aber (aera olympiadum), die daher entlehnt iſt und mit der Geſchichte der alten Philoſophie inſofern in Verbindung ſteht, als Geburt, Blüthe und Tod der griechiſchen Philoſophen von den Alten immer nach **Olympiaden** beſtimmt wurden, ſ. den Art. **Aere**.

Omne nimium nocet — alles Zuviel ſchadet — bezieht ſich theils auf das **Reden**, wenn man zuviel Worte macht oder an der Rede zu ſehr künſtelt oder überhaupt zuviel ſpricht, ſo daß Andre nicht zum Worte kommen können — theils auf das **Denken**, wenn man zu viel zu beweiſen ſucht oder zu viel Eintheilun-

gen macht oder überhaupt zu viel grübelt — theils endlich auf das Handeln, wenn man zu viel ſpart oder ausgiebt oder überhaupt zu viel thut, mithin in den Fehler der Vieltthuerei fällt. Dahin gehört auch das zu viel Regieren von Seiten des Staats; denn er miſcht ſich alsdann in Dinge, die ihn nichts angehn und beſſer den Bürgern ſelbſt überlaſſen werden. — In der Tugend kann man eigentlich nie zu viel thun; wohl aber kann man zu ſtreng in ſittlichen Vorſchriften ſein. S. Tugend und Rigorismus. — Der Ausſpruch: Superflua non nocent — Das Ueberflüſſige ſchadet nicht — hebt eigentlich jenen auf. Denn das Ueberflüſſige iſt auch zu viel. Man nimmt es aber dann nicht ſo genau und meint nur ein kleines Uebermaß; wie denn überhaupt ſolche Ausſprüche mit der gehörigen Beſchränkung verſtanden ſein wollen, damit ſie nicht falſch werden. — Ne quid nimis (μηδεν αγαν) iſt jenem gleich.

Omne simile claudicat — jedes Gleichniß hinkt — ſ. Gleichniß, auch Comparation.

Omnimoda determinatio = allſeitige Beſtimmung. S. Beſtimmung.

Omnipotenz (von omnis, all, und potentia, Macht) iſt Allmacht. S. d. W. Wenn von parlementariſcher Omnipotenz die Rede iſt, ſo verſteht man darunter die Befugniß, alles zu beſchließen oder zum Geſetze zu machen, was einer politiſch conſtituirten Verſammlung (Parlement, Kammer, geſetzgeb. Körper ꝛc.) beliebt. Nun haben ſich zwar dergleichen Verſammlungen oft eine ſolche Omnipotenz (die man im Deutſchen lieber Allgewalt nennen ſollte, um ſie von der göttlichen Allmacht zu unterſcheiden) angemaßt. Allein ſie kann einer Mehrheit von Menſchen eben ſo wenig als einem Einzelmenſchen (Regenten, General, Ober-Prieſter ꝛc.) zukommen. Denn alle menſchliche Gewalt iſt nicht bloß phyſiſch beſchränkt, ſondern auch moraliſch, nämlich durch die Rückſicht auf Recht und Pflicht, über welche ſich niemand hinausſetzen ſoll, wie mächtig er übrigens ſein möge. Es iſt auch ſchon nach bloßen Klugheitsregeln betrachtet eine misliche Sache, ſich eine ſolche Omnipotenz anzumaßen; denn ſie empört die Gemüther und wird dann leicht durch Widerſtand auf Nichts reducirt. So fiel Napoleon ein Jahr nachher, als der bekannte Schmeichelredner, Graf von Fontanes, ihn allmächtig wie Gott genannt hatte.

Oneſikrit von Aegina od. Aſtypaläa (Onesicritus Aegineta s. Astypalensis) ein Cyniker, jedoch wohl nicht von der ſtrengern Art, da er Alexander den Gr. auf deſſen Heereszuge nach Indien begleitet und als Steuermann auf dem königlichen Schiffe gedient haben ſoll. Arrian. de exp. Al. I, 7. Er war ein Schüler des Cynikers Diogenes, mit dem er auf ſonderbare Weiſe

bekannt wurde. Er hatte nämlich zwei Söhne, Namens Philiskus und Androſthenes. Da der Jüngere einſt nach Athen kam, ward er von den Reden und der Lebensweiſe jenes Cynikers ſo bezaubert, daß er deſſen Schüler wurde. Nun ſollte der Aeltere den Jüngern zurückholen, hatte aber gleiches Schickſal. Endlich machte ſich der Vater ſelbſt auf den Weg, um beide Söhne der Schule des Cynikers zu entführen, fühlte ſich jedoch ebenfalls ſo angezogen, daß er mitſammt den Söhnen ein Cyniker wurde. Diog. Laert. VI, 75. 76. Eben dieſer Schriftſteller vergleicht (§. 84.) O. mit Xenophon, und berichtet, wie X. eine Cyropädie, ſo habe O. eine Alexandropädie (πως Αλεξανδρος ηχθη) geſchrieben, die jener ſelbſt in Anſehung des Styls ähnlich geweſen, obwohl die Nachahmung dem Muſter nicht gleich gekommen. Indeß exiſtirt die Schrift nicht mehr, und von eigenthümlichen Philoſophemen dieſes Cynikers und ſeiner beiden Söhne iſt auch nichts weiter bekannt.

Onomakrit von Athen (Onomacritus Atheniensis) ſ. Orpheus.

Ontologie (von ον, οντος, das Ding, und λογος, die Lehre) iſt die Lehre von den Dingen d. h. von den Gegenſtänden der menſchlichen Erkenntniß überhaupt. Man hat ſie daher im Deutſchen eine Dingerlehre oder beſſer eine Weſenlehre genannt. Sie macht eigentlich den erſten oder reinen Theil der Erkenntnißlehre (Metaphyſik) aus und heißt deshalb auch wohl eine erſte Philoſ. (philos. prima), ungeachtet dieſer Titel nur der urwiſſenſchaftlichen Grundlehre (Fundamentalphiloſ.) gebürt. Doch hat man ſie auch abgeſondert von den übrigen Theilen der Metaph. in folgenden beſondern Schriften abgehandelt: Wolfii philos. prima s. ontologia. Frkf. u. Lpz. 1730. 4. — Hollmanni philos. prima. Gött. 1747. 8. — Auch Lambert's Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und des Erſten in der philoſ. und mathemat. Erkenntniß (Riga, 1771. 2 Bde. 8.) iſt ihrem Hauptinhalte nach ontologiſch. Vergl. Erkenntnißlehre. Für Ontologie kommt auch Ontoſophie vor in einem etwas umfaſſendern Sinne. S. Clauberg.

Ontologiſcher Beweis für's Daſein Gottes iſt derjenige ſpeculative Beweis, welcher aus der bloßen Idee von Gott darzuthun ſucht, daß dieſer Idee auch ein wirklicher Gegenſtand entſpreche oder daß ſie objective Realität habe. Man ſchließt nämlich ſo: Wem alle mögliche Vollkommenheiten zukommen, dem muß auch das Daſein zukommen, weil dieß ebenfalls eine Vollkommenheit iſt. Nun kommen der Gottheit vermöge des Begriffs eines allervollkommenſten Weſens (wie ihn die Ontologie aufſtellt, weshalb eben dieſer Beweis ſelbſt der ontologiſche heißt) alle mögliche Vollkommenheiten zu.

Alſo muß ihm auch das Daſein zukommen — oder kürzer: Gott iſt nothwendig, weil er nur als ſeiend gedacht werden kann. Sollte dieſer Beweis gelten, ſo müſſte man vor allen Dingen darthun, daß das Daſein als eine Vollkommenheit irgend eines Dinges zu betrachten. Dieß iſt aber keineswegs der Fall. Denn wenn wir ſagen, dieſes Ding iſt, ſo ſetzen wir es nur mit jenen Vollkommenheiten (Eigenſchaften, Qualitäten oder Realitäten), die ihm nach ſeinem Begriffe zukommen, vermehren aber dadurch keineswegs die Summe ſeiner Vollkommenheiten. So hat ein Triangel, der als wirklich geſetzt wird, nicht mehr Winkel und Seiten, als ein bloß gedachter oder eingebildeter; und ebenſo hat dieſer nicht weniger Winkel und Seiten, als jener. Es entſteht alſo auch kein Widerſpruch, wenn man ſagt, dieſes Ding iſt nicht. Ein Widerſpruch würde nur dann entſtehn, wenn man ſagte: Dieſes Ding iſt zwar, aber ohne das, was ihm nach ſeinem Begriffe zukommt (z. B. ein Triangel ohne drei Seiten oder Winkel). Wollte man aber behaupten, daß Gott hievon eine Ausnahme mache, daß bei ihm ſein und gedacht werden eins und daſſelbe ſei, ſo würde man 1. das eben zu Beweiſende ſchon vorausſetzen, mithin eine petitio principii machen, und 2. auch, wenn man conſequent ſein wollte, zugeben müſſen, daß aus dem Nichtgedachtwerden das Nichtſein folge oder beides einerlei ſei; wodurch denn der ganze Beweis wieder über den Haufen fallen würde. Er iſt alſo ein offenbarer Paralogismus. — Man nennt übrigens dieſen Beweis auch den anſelmiſchen, weil ihn Anſelm (ſ. d. Art.) erfunden haben ſoll, obwohl bereits Kleanth (ſ. d. Art.) einen ähnlichen aufgeſtellt hatte. Auch nennen ihn Manche den carteſianiſchen, weil ihn Cartes (ſ. d. Art.) beſonders in Schutz nahm und ausführte. Doch folgerte dieſer Philoſoph das Daſein Gottes mehr aus der unſrer Seele angebornen Idee eines abſolut vollkommnen Weſens, deſſen erſtes Attribut die Exiſtenz ſei. Hierauf beziehen ſich auch die Streitſchriften von Werenfels (judicium de argumento Cartesii pro existentia dei petito ex ejus idea; in Deſſ. Dissertt. varii argum. P. II.) und Jacquelot (examen d'un écrit qui a pour titre: Judicium etc.) nebſt andern, welche ſich im Journ. des savans (1701) der Hist. des ouvrages des savans (1700 — 1) und in den Nouvelles de la republ. des lett. (1701 — 3) finden. In Kant's Krit. der reinen Vernunft (S. 116 ff. A. 3.) iſt eine ausführliche Beurtheilung ſowohl dieſes ontologiſchen als der übrigen ſpeculativen Beweiſe für das Daſein Gottes enthalten. Vergl. auch die Artikel: Gott und Religion.

Ontoſtatik (von ον, οντος, das Ding, und στατικος, zum Stehen oder Wägen gehörig) iſt ein aus der Mathematik in die

Metaphyſik übergetragener Ausdruck. Wie man nämlich dort unter Statik die Theorie vom Gleichgewichte der Körper verſteht, welche Theorie in beſondrer Beziehung auf die Luft Aeroſtatik, und auf das Waſſer Hydroſtatik heißt: ſo haben Manche auch die Ontologie (ſ. d. W.) zum Theil als eine Ontoſtatik oder Theorie vom Gleichgewichte der Dinge überhaupt betrachtet. Es iſt aber darüber in allgemeiner Hinſicht wenig oder nichts zu ſagen. Man müſſte alſo erſt fragen, von was für Dingen die Rede ſein ſolle. Wäre nun von körperlichen Dingen die Rede, ſo würde die Thorie von ihrem Gleichgewichte doch wieder der Mathematik zufallen. Wäre aber von geiſtigen Dingen (Vorſtellungen und Beſtrebungen) die Rede, ſo würde dieß eine pſychologiſche Statik geben, wie ſie neuerlich Herbart (ſ. d. Namen) durch Anwendung der Mathematik auf die Pſychologie verſucht hat. Verſtände man endlich unter jenen Dingen berechtigte Subjecte (die man jedoch lieber Perſonen nennt, weil Ding in rechtlicher Hinſicht eine bloße Sache oder etwas Unperſönliches bedeutet): ſo würde die Theorie vom Gleichgewichte derſelben der Rechtslehre und inſonderheit der Staatsrechtslehre als einer politiſchen Statik zufallen, weil dieſelbe eben zu zeigen hat, wie Perſonen bei Anwendung ihrer Kräfte nach dem Rechtsgeſetze in ein ſolches Gleichgewicht zu bringen, daß daraus eine geſellige Ordnung, oder Ruhe und Friede, hervorgeht. S. Recht und Staat.

Oper (von opus oder opera, Werk, Arbeit — letzteres auch im Italieniſchen gebräuchlich, woher das deutſche Wort zunächſt entlehnt iſt, weil die Sache ſelbſt aus Italien zu uns gekommen) bedeutet ein Kunſtwerk von ſo zweideutigem Charakter, daß Aeſthetiker und Kunſtrichter ſich bis jetzt noch nicht über den wahren Begriff und Werth deſſelben haben vereinigen können, während das Publicum unbekümmert um die zum Theile ſehr harten Urtheile jener das größte Wohlgefallen daran findet. Daß die Oper unter dem Begriffe des Schauſpiels ſtehe, ein dramatiſches, alſo mimiſches Kunſtwerk ſei, leidet keinen Zweifel. Aber eben ſo gewiß iſt auch, daß ſie zugleich ein Hörſpiel, ein muſikaliſches, alſo toniſches Kunſtwerk iſt. Denn die toniſche Kunſt nimmt an der Aufführung der Opern den entſchiedenſten und umfaſſendſten Antheil, nicht bloß als Dichtkunſt, ſondern auch als Inſtrumental- und Vocal-Muſik, mithin als Geſangkunſt. Inſoferne würde man alſo die Oper ein muſikaliſches oder auch ein lyriſches Drama nennen können, da an der Hervorbringung derſelben die lyriſche und die dramatiſche Poeſie in Verbindung mit der Muſik und Mimik (zuweilen auch mit der Orcheſtik oder Tanzkunſt) gleichen Antheil haben. Daß nun eine ſolche Verbindung verſchiedner Künſte oder Künſtler zur gemeinſamen Hervorbringung eines großen Kunſtwerkes unſtatthaft ſei, möchte ſich

ſchwerlich erweiſen laſſen. Die Kunſt darf überhaupt alles wagen, ſobald es nur ausführbar iſt und dem Geſetze der Schönheit nicht widerſtrebt. Sagt man alſo, die Operntexte ſeien meiſt ſchlecht, wohl gar unſinnig, ſo trifft dieſer Tadel nur die Urheber ſolcher Texte, nicht die Oper ſelbſt und überhaupt. Warum ſollt' es nicht möglich ſein, auch gute Operntexte zu fertigen? Und warum ſollt' es einem tüchtigen Componiſten nicht möglich ſein, auch ſolche Texte in Muſik zu ſetzen? Sagt man ferner, es ſei unnatürlich, daß jemand während des Handelns (Agirens) ſinge, ſo muß dieß ſchlechthin geleugnet werden. Das Singen während des Handelns iſt an ſich eben ſo natürlich, als das Sprechen; es ſetzt nur eine höhere Gemüthsſtimmung voraus. Wo dieſe ſtattfindet, da pflegt der Menſch auch im Leben beim Handeln zu ſingen. Die Bühne aber verſetzt uns ja eben in eine höhere Gemüthswelt, wo es uns gar nicht auffallen kann, wenn wir die handelnden Perſonen nicht bloß ſprechen, ſondern auch ſingen hören. Daß es über menſchliche Kräfte gehe, zu gleicher Zeit gut zu ſingen und gut zu handeln (agiren), iſt gleichfalls eine unſtatthafte Behauptung. Schwer mag es allerdings ſein, in beiderlei Hinſicht Ausgezeichnetes zu leiſten. Da es aber doch gute Schauſpieler giebt, die zugleich gute Sänger ſind, oder umgekehrt, ſo kann hier nicht von Unmöglichkeit die Rede ſein. Uebrigens ſoll dadurch keineswegs der gewöhnliche Opernunſinn gerechtfertigt werden. Wir haben nur beweiſen wollen, daß der Begriff eines ſolchen Werkes nichts enthalte, was jemanden berechtigen könnte, ihm geradezu den Titel eines ſchönen Kunſtwerkes abzuſprechen. Es kommt immer nur auf die Ausführung an. Uebrigens geht uns hier weder der geſchichtliche Urſprung der Oper, noch der Unterſchied zwiſchen ernſthafter und komiſcher Oper, eigentlicher Oper und Operette, etwas an, indem hierüber die äſthetiſchen Kunſt-Theorien und Wörterbücher weitern Aufſchluß geben müſſen. Nur das Eine wollen wir noch anführen, daß es zweifelhaft iſt, ob Agoſtino Beccari aus Ferrara durch ſein bukoliſches Drama, il sacrificio, welches 1554 und 55 mit großem Beifalle zu Ferrara dargeſtellt wurde, oder der weit berühmtere Torquato Taſſo durch ſeinen Aminta, worin mit den geſprochenen Scenen Chöre, die geſungen wurden, abwechſelten, die nächſte Veranlaſſung zur Erfindung der eigentlichen Oper gegeben habe. Dieſe favola boschereccia wurde von 1581 bis 90 fünfmal aufgelegt und iſt neuerlich auch von L. Lion mit Erläuterungen wieder herausgegeben worden zu Göttingen, 1824. 8. Eine frühere Ausgabe von Menage erſchien zu Paris, 1655. 4. und zu Venedig, 1736. 8.

Operation (von gleicher Abſtammung) iſt jede Thätigkeit, die etwas hervorbringt oder bewirkt. In der Logik nennt man vorzugsweiſe das Denken (durch bloße Begriffe) Urtheilen und Schlie-

ſen, die drei logiſchen Operationen des Erkenntnißvermögens. S. denken, urtheilen und ſchließen. Andre Operationen (wie die chirurgiſchen, mercantiliſchen oder Finanzoperationen) gehen uns hier nichts an.

Opfer (ſtammverwandt mit offerre, darbringen; daher oblatum, das Dargebrachte; wovon auch die Oblaten benannt ſind) iſt alles, was man einem Andern, beſonders einem Höhern, als Gabe oder Geſchenk darbringt, um ihm zu huldigen, ſein Wohlgefallen zu erwerben oder auch ſeinen Zorn zu beſänftigen. Daher iſt es noch heute im Oriente Sitte, daß der Unterthan ſich ſeinem Herrn nicht nahen darf, ohne ihm eine ſolche Gabe darzubringen. Dieß hat man denn auch auf die Gottheit übergetragen, indem der Ungebildete ſich nun einmal Gott nicht anders denken kann, denn als einen großen Herrn, der etwas haben will, wenn er gnädig ſein ſoll, ja ſogar als einen bedürftigen Menſchen, welcher hungert und dürſtet, dem man daher Speiſopfer und Trankopfer darbringen muß, wenn auch nicht zum unmittelbaren Genuſſe, ſo doch zum ſüßen Anblicke und Geruche. Daher war der Opferdienſt ein Hauptelement des heidniſchen Cultus; und dieſes Element ging auch ins Judenthum über. Jehovah foderte ebenſowohl ſeine Opfer, als Jupiter und Apollo, obgleich ſpäterhin einige Propheten erklärten, Gehorſam gegen den Willen Gottes ſei beſſer, als alle Opfer. Man könnte nun vielleicht die Opferidee als einen unſchuldigen Anthropomorphismus betrachten. Allein die Sache iſt gar nicht ſo unſchuldig, wie ſie ausſieht. Hätte man ſich damit begnügt, Gott aus Dankbarkeit für reichen Erndteſegen oder andre Wohlthaten etwas von den eingeerndteten Früchten oder irgend ein andres Geſchenk darzubringen, ſo möchte das noch hingehn. Die dankbare Geſinnung, die ſich auf dieſe Art thätig bewieſe, wäre doch immer ehrenwerth. Allein man gerieth gar bald auf den Gedanken — welchen herrſch- und gewinnſüchtige Prieſter auch gern beſtärkten und verbreiteten — je koſtbarer das Opfer ſei, deſto wirkſamer ſei es auch; und komme es gar darauf an, die erzürnte Gottheit zu verſöhnen, ſo müſſe ſchlechterdings Blut fließen. Statt der frühern unblutigen Opfer brachte man alſo ſpäterhin blutige. Und da der Aberglaube nie auf einem Puncte ſtehen bleibt, ſondern ſtets ſich ſelbſt zu überbieten ſucht, ſo begnügte man ſich nicht bloß mit Thieropfern, ſondern man ging bis zu Menſchenopfern. Und auch hier opferte man nicht etwa bloß Fremdlinge und Feinde, ſondern ſogar die eignen Kinder, die doch Gott dem Menſchen nur darum giebt, damit dieſer ſie erziehe; und zwar that man dieß unter dem Vorwande, dem Menſchen dürfe nichts ſo lieb ſein, daß er nicht bereit wäre, es der Gottheit zu opfern, die man über alles lieben und ehren müſſe, eigentlich aber aus einem durchaus egoiſti-

ſchen Grunde, nämlich um ſich bei der Gottheit um ſo gewiſſer einzuſchmeicheln. Wie nun die Vernunft einen ſo abſcheulichen Gebrauch ſchlechthin als Gottes und des Menſchen unwürdig verdammt, ſo hat auch das Chriſtenthum alle Opfer abgeſchafft, indem es Chriſtum ſelbſt als ein freiwilliges Opfer, als Einen, der ſich ſelbſt zum Beſten der Menſchheit aufgeopfert habe, darſtellte. Und nur in dieſem Sinne kann und ſoll jeder Menſch noch heute bereit ſein, nicht Andre, ſondern ſich ſelbſt Gott zum Opfer darzubringen. Dieſe Idee war aber den meiſten Chriſten theoretiſch zu hoch und praktiſch zu ſchwer. Der alte Glaube des Heidenthums und des Judenthums an das Verdienſtliche eines fremden Opfers war ihnen weit faſſlicher und bequemer. Daher begnügte man ſich auch nicht mit einem ein für allemal geſchehenen Opfer. Man wollte lieber daſſelbe Opfer unendliche Male wiederholen, jedoch ſo viel als möglich ohne Mühe und Koſten. Und ſo gerieth man in der chriſtlichen Kirche auf die ſeltſame Idee eines *fortwährenden Menſchenopfers* in der Geſtalt des ſog. *Meſſopfers*, welches der Prieſter täglich, ſo oft man nur will, der Gottheit zur Verſöhnung darbringen kann, und wobei der Laie nichts weiter aufzuopfern hat, als etwa die kleine Gabe, die er dem Prieſter für den ihm abgefoderten Dienſt darreicht. Der *Opferpfennig*, den der Prieſter bekommt, ſcheint alſo hier die Hauptſache zu ſein, während die Gottheit ſelbſt mit einer bloßen Ceremonie abgefunden wird. Iſt aber das nicht eine weit größere Verkehrtheit, als wenn der Heide, um ſich recht freigebig zu beweiſen, ſeinem Gott eine *Hekatombe* darbrachte und bei der Gelegenheit ein *Opferfeſt* feierte, an welchem alle ſeine Freunde und Verwandte theilnahmen, um ſich mit ihm gemeinſchaftlich zu freuen? Da wurde doch noch etwas geopfert, was allenfalls der Rede werth war. Immer aber lag dabei der falſche Gedanke zum Grunde, daß Gott Wohlgefallen habe an äußern Darbringungen, während doch nur ein gebeſſertes, dem Dienſte der Gottheit in treuer Pflichterfüllung geweihtes, und daher zu den größten Opfern, ſelbſt zur Aufopferung des leiblichen Lebens, bereites Herz als ein Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens vernünftiger Weiſe betrachtet werden kann. Vergl. *Bekehrung* und *Erlöſung*. Wegen des Ausdrucks *Opferprieſter* ſ. *Prieſterthum*.

Ophiten (von οφις, die Schlange) heißen Schlangenverehrer. Die *Ophiolatrie* oder der *Schlangendienſt* iſt daher eine beſondre Art der *Zoolatrie* oder des *Thierdienſtes*. S. d. W. Daß man die Schlange, die wir als ein argliſtiges und giftiges Thier verabſcheuen, dennoch verehrte, mag wohl ſeinen Grund darin haben, daß man ſie entweder bloß als Symbol der Klugheit überhaupt, die doch immer etwas Gutes iſt, betrachtete, oder daß

man nach dem orientaliſchen Dualismus zwei Grundweſen, ein gutes und ein böſes, annahm und nun auch dieſes, durch die Schlange ſymbolisirt, als einen Gegenſtand des Cultus anſahe, damit es durch die ihm erwieſene Ehre beſänftigt und der außerdem von ihm zu fürchtende Schade abgewendet würde. Unter den Gnoſtikern (ſ. d. W.) ſoll es vorzüglich eine Partei gegeben haben, welche die Schlange verehrte, ſogar bei ihren gottesdienſtlichen Verſammlungen küſſte. Dieſe Gnoſtiker hießen daher vorzugsweiſe Ophiten, auch Ophianer, im Deutſchen Schlangenbrüder. Die Entſtehung dieſer Partei wird gewöhnlich ins 2. Jh. nach Chr. geſetzt. Der Schlangendienſt überhaupt iſt aber weit älter und kommt auch bei den Chaldäern vor.

Opponent
Opposita } ſ. den folg. Art.

Oppoſition (von opponere, entgegenſetzen) iſt Entgegenſetzung. S. d. W. Doch wird jenes auch noch vorzugsweiſe in beſondern Beziehungen gebraucht. So nennt man bei Disputationen die Beſtreitung der Sätze, welche der Urheber der Disputation oder auch ſein Präſes aufgeſtellt hat, die Oppoſition und die Beſtreiter ſelbſt die Opponenten. S. Disputation. In philoſophiſcher Hinſicht bilden die Skeptiker eine beſtändige Oppoſition gegen die Dogmatiker. S. Skepticismus. In politiſchen Verſammlungen aber (Parlementen, Kammern ꝛc.) nennt man die den Miniſtern widerſtrebenden und deren Vorſchläge oder Maßregeln bekämpfenden Glieder die Oppoſition (der zuweilen auch eine Contreoppoſition zur Seite ſteht, wenn die Opponirenden von verſchiednen Principien ausgehn, liberalen und illiberalen) oder richtiger die Oppoſitionspartei, welche in Vergleich mit der Miniſterialpartei gewöhnlich in der Minderzahl iſt. Denn wenn ſie die Mehrzahl gewinnt, ſo werden ihre Führer in der Regel Miniſter und beide Parteien vertauſchen dann ihre Rollen. Man ſollte nun beim erſten Anblicke glauben, daß ein ſolcher Parteienkampf ſchädlich ſei; und doch iſt er ſehr heilſam, ja nothwendig, damit eine Partei die andre im Zaume halte und keine thun könne, was ihr allein beliebt. Wenn auch die Oppoſition bei der Abſtimmung in der Minderzahl iſt, ſo hat ſie doch bei der Berathſchlagung, wo mittels der Debatten jeder Gegenſtand von allen Seiten beleuchtet werden ſoll, immer ein großes Gewicht; und dieß um ſo größer, wenn einige Männer von Talent und Charakter an ihrer Spitze ſtehn. Dann unterbleibt auch manches Böſe, was ſonſt wohl geſchehen ſein würde, wenn man nicht den Widerſpruch oder Tadel der Oppoſition gefürchtet hätte. Die Furcht vor der Oppoſition iſt daher eine Art von Correctiv, deſſen die menſchlichen und alſo auch die bürgerlichen Angelegenheiten ſtets bedürfen, wenn ſie im

gehörigen Gange bleiben ſollen. Daß dabei, wie ſich einmal ein franzöſiſcher Miniſter (ich glaube Pasquier, der nach ſeiner Entlaſſung auch wieder in die Oppoſition trat) ausdrückte, die Miniſter nicht auf Roſen ſchlafen, iſt zwar richtig; wird man denn aber darum Miniſter, daß man auf Roſen ſchlafe? — Der Satz: Opposita juxta se posita magis elucescunt, will ſagen, daß die Dinge durch Gegenſatz klarer und beſtimmter für unſer Bewuſſtſein werden. Darauf gründet ſich auch zum Theile die Wirkung des äſthetiſchen Contraſtes. S. d. W. Wegen des Satzes: Opposita mutuo se excludunt ſ. Ausſchließung.

Optimaten (von optimus, der Beſte) ſind die Vornehmern und Mächtigern in einem Staate. S. Ariſtokratie.

Optimiſmus (von optimum, das Beſte) iſt die Lehre von der beſten Welt. Dabei fragt ſich vor allen Dingen, von welcher Welt die Rede ſei. Verſteht man darunter die Erde, die wir als den uns angewieſenen Wohnplatz im Weltalle vorzugsweiſe unſre Welt nennen: ſo wär' es wohl lächerlich zu behaupten, daß dieſe Welt die beſte oder vollkommenſte ſei. Es mag der Weltkörper ſehr viele geben, welche nicht nur größer, ſondern auch ſchöner und herrlicher, und deren vernünftige Bewohner auch in jeder Hinſicht vollkommner als die Menſchen ſind. Denkt man aber an das Weltall ſelbſt, ſo müſſen wir dieſes freilich für das beſte und vollkommenſte halten, da es das einzige und niemand im Stande iſt, ein beſſeres oder vollkommneres zu denken. Daher findet ſich der Optimiſmus auch ſchon bei den Stoikern (ſ. Mich. Heinr. Reinhard's Comment. de mundo optimo praesertim ex stoicorum sententia. Torgau, 1738. 8.) und bei den Neuplatonikern, beſonders bei Plotin (ſ. Deſſ. Enn. I. l. 8. c. 5. Enn. III. l. 2. c. 18.). Indeſſen ſteht er hier mit den pantheiſtiſchen und fataliſtiſchen Vorſtellungsarten jener Philoſophen in natürlicher Verbindung. Denn wenn das All Gott und Gott das Beſte, und wenn alles was iſt und geſchieht, nothwendig iſt, ſo muß auch alles das Beſte ſein. Leibnitz hingegen ſuchte in ſeiner Theodicée die Lehre von der beſten Welt aus den Eigenſchaften Gottes als Urgrundes der Welt, beſonders aus der Weisheit, Güte und Allmacht Gottes, abzuleiten. Er ſchloß nämlich ſo: Da Gott die beſte Welt vermöge ſeiner Weisheit kannte, vermöge ſeiner Güte wollte, und vermöge ſeiner Allmacht auch verwirklichen konnte, ſo müſſen wir die wirkliche Welt für die beſte halten, trotz allen den (phyſiſchen und moraliſchen) Uebeln, die wir in derſelben wahrnehmen, die aber entweder ein bloßer aus unſrer Beſchränktheit hervorgehender Schein ſind, oder am Ende ſich in ein Gutes verwandeln, ſo daß zuletzt doch alles mit dem Endzwecke der Vernunft als Zwecke Gottes bei der Weltſchöpfung zuſammenſtimmt. Auf dieſe Art wird aber frei-

lich der Optimismus nicht eigentlich erwieſen, ſondern er erſcheint vielmehr als eine Folge des religiöſen Glaubens, indem der Religiöſe Gott in jeder Hinſicht vertraut, ihm alſo auch in Anſehung der urſprünglichen und immer fortgehenden Weltordnung das Beſte zutraut. Vergl. außer den Schriften über die Theodicée (ſ. d. W.) noch folgende: **Leibnitii** doctrina de mundo optimo sub examen denuo revocata a **Creutzero**. Lpz. 1795. 8. — **Voltaire's** Candide ou l'optimisme; in Deſſ. Oeuvres T. 44. oder Romans T. 1. (nicht philoſophiſche, ſondern ſatyriſche, zuweilen auch ins Gemeine und Schmuzige fallende, Beſtreitung des Optimismus). — Diss. qui a remporté le prix sur l'optimisme, avec les pièces qui ont concouru. Berl. 1755. 8. — Sammlung der Schriften über die Lehre von der beſten Welt. Roſt. 1759. 8. — **Kant's** Betrachtungen über den Optimismus. Königsb. 1759. 4.

Optiſch (von *οπειν* oder *οπτειν*, ſehen) iſt, was ſich auf den Geſichtsſinn bezieht; weshalb auch die mathematiſche Theorie des Lichts **Optik** genannt worden. S. Geſicht. Darum heißen diejenigen Künſte, welche für das Auge darſtellen, wie Bildnerei und Malerei, **optiſche Künſte**. Ein **optiſcher Betrug** oder eine **optiſche Täuſchung** aber iſt ein Schein, der aus gewiſſen Modificationen (Brechungen, Abirrungen, Zurückſtrahlungen ꝛc.) des Lichts entſteht; wie wenn ein gerader Stab ins Waſſer geſteckt wird und er uns dann als gebrochen oder gekrümmt erſcheint. So erſcheinen uns auch die Geſtirne außer dem Zenith höher über dem Horizonte, als ſie wirklich ſtehn. Von derſelben Art iſt die unter dem Namen Fata Morgana bekannte Lufterſcheinung oder Abſpiegelung der auf der Erde befindlichen Gegenſtände in der mit Dünſten angefüllten Atmoſphäre.

Opus operatum — ein gewirktes oder gemachtes Werk — heißt jede Handlung, bei der man nur darauf ſieht, daß etwas äußerlich geſchehe, ohne nach der innern (moraliſch-religiöſen) Geſinnung zu fragen, aus welcher ſie entſpringt. Solche opera operata ſind Faſten, Beten, Singen, Beichten, Communiciren, überhaupt alle gottesdienſtliche Handlungen, ſobald weiter nichts verlangt wird, als daß ſie pünctlich ſo vollzogen werden, wie es vorgeſchrieben iſt, der Menſch mag dabei denken, was, und geſinnt ſein, wie er will. Man will ſich dadurch gleichſam bei Gott abfinden, indem man ihm äußerlich ſo dient oder huldigt, während man innerlich ganz gleichgültig geſtimmt iſt. Auf ſolche Art wird der ganze ſog. Gottesdienſt ein bloßes opus operatum, wodurch die Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit völlig vernichtet wird. S. **Gottesverehrung**.

Ora et labora — bete und arbeite! — will ſagen, daß man ſich nicht bloß auf das Beten verlaſſen, ſondern auch die eigne

Kraft anſtrengen ſoll, um das zu erlangen, was man von Gott erbittet, weil man ſonſt dem Gebet eine Wunderkraft beilegen müſſte. S. Gebet.

Orakel (oraculum von orare, ſprechen, auch beten, daher oratio, Sprache, Rede, Gebet, und dieß wieder von os, oris, der Mund) iſt eigentlich jeder Spruch oder Ausſpruch (weshalb Orakelſpruch eigentlich ein Pleonasmus iſt, wahrſcheinlich daher entſtanden, daß man auch gewiſſe Oerter oder Stätten, wo dergleichen Ausſprüche gegeben oder vernommen wurden, Orakel nannte), vornehmlich aber ein angeblicher Götterſpruch, wodurch jemanden etwas befohlen, angedeutet oder überhaupt geoffenbart wird. Daher bedeutet Orakel oft auch ſoviel als Weiſſagung (vaticinium). Der Menſch in ſeiner theils aus Unwiſſenheit theils aus Thorheit theils aus Trägheit oder gar aus Laſterhaftigkeit entſpringenden Noth wendet ſich gern an unſichtbare Mächte, die ihm entweder unmittelbar helfen oder wenigſtens rathen ſollen, wie er ſich wohl helfen könne. Und da es hiebei meiſt auf eine gewiſſe Vorausſicht des Künftigen ankommt, ſo wendet er ſich bald in derſelben Bedrängniß bald auch wohl aus bloßer Neugierde an jene Mächte, damit ſie ihm etwas von der Zukunft offenbaren ſollen. Dieſen Hang der Menſchen benutzten natürlich die Prieſter; und ſo gab es im Alterthume faſt aller Orten Orakel, die ſich freilich oft in dunkle Redensarten hüllen mußten, um nicht ihren Credit zu verlieren. Gleichwohl war es eben ſo natürlich, daß dieſer Credit bei fortſchreitender Aufklärung der Völker abnehmen, und daß die Orakel als öffentliche Anſtalten endlich ganz verſtummen mußten. Insgeheim wird freilich noch genug orakelt, beſonders von Seiten der alten Frauen, die ſich mit Kartenſchlagen, Traumdeuten ꝛc. beſchäftigen. — Zuweilen nennt man auch die Ausſprüche der Philoſophen, wenn ſie ſehr dunkel ſind oder ſich als bloße Machtſprüche, ohne Beifügung irgend eines vernünftigen Grundes, verlautbaren, Orakel. Dergleichen hat man auch in der neueſten Zeit noch ſehr viele vernommen. Ihr Credit iſt aber ebenfalls ſo geſunken, daß nur noch hin und wieder einiges servum pecus an die Echtheit ſolcher Orakel glaubt.

Oratoriſche Kunſt (ars oratoria) iſt die Kunſt, welche vorzugsweiſe der Redner (orator) ausübt. S. Redekunſt und Rednerkunſt. Die Oratorien als Betſäle und als geiſtliche Muſikſtücke gehören nicht hieher.

Orcheſtik (von ὀρχησις, der Tanz, inſonderheit der pantomimiſche) iſt die Tanzkunſt, ſowohl die niedere oder gemeine, als die höhere oder theatraliſche. Daher Orcheſtomanie (von demſelben und μανια, der Wahnſinn) die Tanzwuth, ſowohl activ in Bezug auf die mittanzenden, wie auch paſſiv in Bezug auf die

bloß zuſchauenden Perſonen. Das W. Orcheſter (ορχηστρα, verkleinernd ὀρχηστριον) hat zwar dieſelbe Abſtammung, indem es urſprünglich den Theil der Bühne, wo der Chor ſich bewegte (tanzte), bezeichnete, wird aber jetzt von dem Platze, wo die Muſiker ſitzen, oder auch von dem ganzen Muſikperſonale bei Aufführung großer Tonwerke verſtanden. Im Griechiſchen muß man ſich jedoch hüten, jenes Wort nicht zu verwechſeln mit ορχηστηρ, welches wie ορχηστης einen Tänzer, und ορχηστρια, welches eine Tänzerin bedeutet. Was übrigens die äſthetiſch- und moraliſch-philoſophiſche Anſicht vom Tanze und von der darauf bezüglichen ſchönen Kunſt betrifft, ſo vergl. Tanzkunſt.

Orcus ſ. Hades.

Ordalien = Urtheile, beſonders göttliche oder Gottesurtheile. S. Gottesgericht.

Orden (ſtammverwandt mit ordo und Ort) bedeutet theils eine nach einem willkürlich angenommenen Principe (z. B. dem der mönchiſchen Frömmigkeit oder dem der ritterlichen Ehre) geordnete Geſellſchaft — wie geiſtliche und weltliche Orden, nach deren Analogie auch manche geheime Geſellſchaften ſich geordnet und daher denſelben Namen angenommen haben, wie der Freimaurerorden — — theils gewiſſe Ehrenzeichen oder Decorationen, mit welchen die Glieder jener geſellſchaftlichen Vereine (beſonders der ritterlichen) geſchmückt ſind. Die urſprüngliche Beſtimmung ſolcher Decorationen, die man auch Ordens-Inſignien nennt, war Auszeichnung zur Belohnung des ſchon erworbnen Verdienſtes und zur Aufmunterung, um noch mehr zu erwerben. Die Sache iſt aber jetzt ſo ausgeartet, daß ſie oft nur noch eine Nahrung der Eitelkeit iſt. — Wegen des pythagoriſchen Ordens ſ. pythag. Bund.

Ordentlich ſ. den folg. Art.

Ordnung (eigentlich Ordenung, von ordenen = ordnen) iſt urſprünglich die Beſtimmung des räumlichen Verhältniſſes (der Lage, des Orts) der Dinge zu einander nach irgend einer Regel, wie z. B. die Bücher in einer Bibliothek oder die Soldaten in einem Heere nach einer gewiſſen Regel aufgeſtellt d. h. geordnet werden. Allein der Begriff der Ordnung hat ſich dergeſtalt erweitert, daß man ihn von den räumlichen Verhältniſſen der Dinge nicht bloß auf zeitliche Verhältniſſe (daher Zeitordnung), ſondern auch auf andre nicht wahrnehmbare, mithin bloß gedachte Verhältniſſe (z. B. Rangverhältniſſe in der menſchlichen Geſellſchaft, Verhältniſſe der Urſachen und Wirkungen, der Vorſtellungen und Erkenntniſſe ꝛc.) übergetragen hat. Darum ſpricht man auch von einer Gedankenordnung, einer wiſſen[illegible]gen oder ſyſtematiſchen Ordnung, indem, wenn [illegible] Verhältniß gewiſſer Gedanken oder

gewiſſer Lehrſätze zu einander nach irgend einer Regel beſtimmt, ihnen dadurch gleichſam ein geiſtiger Ort angewieſen wird. Wo wir nun in gegebnen Verhältniſſen eine beſtimmte Regel bemerken, da ſagen wir, es herrſche Ordnung, und nennen das, was ſich in ſolchen Verhältniſſen befindet, geordnet, inſonderheit aber wohl oder gut geordnet, wenn uns jene Regel gefällt. Wo wir aber keine Regel in der Beſtimmung gegebner Verhältniſſe bemerken, da ſagen wir, es herrſche Unordnung, und nennen das, was ſich in ſolchen Verhältniſſen befindet, ungeordnet, oder auch, wenn wir zwar eine Regel bemerken, dieſe uns aber misfällt, ſchlecht geordnet. Dabei können wir uns freilich oft irren, indem wir eine bloß ſcheinbare Unordnung (wie die der Geſtirne) für eine wirkliche Unordnung oder wenigſtens für eine ſchlechte Ordnung halten. Hierauf beziehen ſich auch die Ausdrücke ordentlich und unordentlich, ſowohl von Menſchen als von andern Dingen gebraucht, dort activ (Ordnung haltend oder nicht), hier paſſiv (mit oder ohne Ordnung ſeiend). Der Ausdruck ordentlich hat aber noch einen andern Gegenſatz, wodurch ſich auch ſeine Bedeutung verändert, nämlich außerordentlich. In dieſer Bedeutung braucht man auch wohl die lateiniſchen Ausdrücke ordinar und extraordinar, und verſteht unter jenem das Gewöhnliche, was in der Regel iſt und geſchieht, unter dieſem aber das Ungewöhnliche, was von der Regel mehr oder weniger abweicht, wie eine außerordentliche Länge und Kürze des Menſchenkörpers bei Rieſen und Zwergen. Jenes wird dann auch wohl geringer geſchätzt als dieſes, wie in Anſehung der Poſten oder der Kunſtleiſtungen. Doch iſt dieß nicht immer der Fall. Ein ordentlicher Profeſſor gilt z. B. mehr als ein außerordentlicher; weshalb auch dieſer ſich gern in jenen verwandeln läſſt. Und ebenſo iſt der Ordinarius in einer Juriſtenfacultät oder in einer biſchöflichen Dioces eine gar reſpectable Perſon. — Daß nun überhaupt Ordnung beſſer ſei als Unordnung, bedarf keines Beweiſes. Darum ſagt man auch ſprüchwörtlich: Ordnung erhält die Welt. Und alle alte Philoſophen, welche ein Chaos (ſ. d. W.) annahmen, betrachteten auch die Ordnung als das Beſſere oder Vollkommnere, welches aus der Unordnung erſt hervorgegangen. Die Ordnungsliebe iſt daher allerdings eine Tugend. Indeſſen kann freilich das Streben nach Ordnung auch übertrieben und dann als Pedanterei lächerlich oder gar läſtig werden. Auch misfällt eine ſtrenge logiſche Ordnung da, wo man einen freiern Erguß der Gefühle und Gedanken erwartet, wie in dichteriſchen Werken. In wiſſenſchaftlichen Werken aber iſt jene Ordnung ganz an ihrem Platze, wenn es auch nicht nothwendig iſt, ſie tabellenförmig zur Schau zu tragen. Vergl. Anordnung, Beiordnung (mit welcher gewöhnlich auch Unterordnung verknüpft iſt) und

Eintheilung. Wegen der natürlichen und der ſittlichen Weltordnung vergl. Natur, Sittlichkeit und Weltordnung.

Organe (von οργανον [und dieß von εργον, Werk] ein Werkzeug oder Inſtrument) heißen die Theile eines ſo gegliederten Ganzen, daß ſie in ihrer Zuſammenwirkung ſowohl ſich ſelbſt als das Ganze erhalten. Ein ſolches Ganze heißt daher auch ſelbſt ein organiſches Weſen, und ſeine Zuſammenſetzung der Organismus oder die Organiſation deſſelben. Ein Weſen dieſer Art muß alſo nicht bloß als von außen (durch einen bildenden Künſtler), ſondern als von innen (durch einen ihm ſelbſt inwohnenden Bildungstrieb, den man auch eine organiſche Kraft nennen kann) organiſirt betrachtet werden; ſonſt wär' es nicht durchaus organiſch, und könnte ſich auch nicht fortwährend in ſeiner Art erhalten. Wieferne ſich jener Bildungstrieb in der geſammten Natur wirkſam beweiſt, kann man dieſelbe im Ganzen organiſch nennen; wiefern er ſich aber in gewiſſen Erzeugniſſen der Natur, der Thiere und der Pflanzen, mit vorzüglicher Energie wirkſam beweiſt, werden dieſe auch mit Recht vorzugsweiſe organiſche, die übrigen an- oder unorganiſche (aber nicht anorgiſche — ſ. d. W.) heißen. Dieſer Gegenſatz iſt alſo nicht abſolut, ſondern nur relativ zu verſtehen. Uebrigens vergl. Bildungskraft. Von den Erzeugniſſen der Natur hat man aber den Begriff des Organismus auch auf menſchliche Werke und Anſtalten übergetragen. Wenn z. B. vom Staats-Organismus die Rede iſt, ſo verſteht man darunter nichts anders als die herkömmliche oder geſetzliche Einrichtung deſſelben in Anſehung ſeiner Verfaſſung und Verwaltung. Einen Staat organiſiren heißt daher ſoviel als ſeine Verfaſſung oder Verwaltung beſtimmen, entweder urſprünglich, wenn es ein ganz neuer Staat, oder umändernd, wenn es ein ſchon beſtehender Staat, oder herſtellend, wenn es etwa ein zerrütteter Staat iſt. Im letzten Falle nennt man daher die neue Organiſation deſſelben auch wohl eine Reorganiſation oder Reſtauration. Wenn dagegen vom wiſſenſchaftlichen Organismus die Rede iſt, ſo verſteht man darunter die ſyſtematiſche, nach den Regeln der logiſchen Methodenlehre ſich richtende Anordnung der Erkenntniſſe. Man wendet dann die Logik als ein Organon (ſ. d. W.) auf eine Wiſſenſchaft an, um dieſe mittels jener zu organiſiren d. h. ſo ſyſtematiſch zu geſtalten, daß alle Theile derſelben nach der Idee eines wohlgeordneten Erkenntnißganzen genau zuſammenhangen. Auch hat man neuerlich im Gebiete der Kunſt die Ausdrücke Organismus und Organiſation dergeſtalt gebraucht, daß man ſie dem Mechanismus oder der mechaniſchen Compoſition eines Kunſtwerks entgegenſetzte, mithin darunter nichts anders verſtand,

als die aus ſich ſelbſt hervorquellende (originale oder geniale) Hervorbringung eines Werkes der ſchönen Kunſt.

Organiſation
Organiſch } ſ. den vor. Art.
Organismus

Organologie ſ. den folg. Art.

Organon (ſ. Organe) iſt ein Name, den man der Logik, beſonders der ariſtoteliſchen, gegeben hat, indem man ſie ſonſt für ein Werkzeug zur Erbauung andrer Wiſſenſchaften hielt. Da ſie aber keiner Wiſſenſchaft ihren Stoff darbieten kann und da die logiſchen Regeln überhaupt nur die allgemeine Form des Denkens betreffen: ſo kann ſie auch nur ein formales Organon genannt werden. S. Denklehre. Auch hat Ariſtoteles ſelbſt ſeinen logiſchen Schriften keineswegs den Titel eines Organon's gegeben, ſondern man hat dieß erſt ſpäter gethan, als man bereits anfing, den Werth jener Schriften zu überſchätzen. Sie ſind daher auch ſehr oft herausgegeben, überſetzt und erläutert worden. Eine der beſten Ausgaben mit lat. Ueberſ. und Comment. iſt folgende: *Αριστοτελους οργανον* h. e. Aristotelis libri omnes ad logicam pertinentes (una cum Porphyrii isagoge) gr. et lat. Jul. Pacius recensuit etc. nec non perpetuis notis et tabulis synopticis illustravit. Ed. II. Accessit Ejusd. in universum organum commentarius. Frkf. 1597. 8. Ed. III. emend. et aucta. Genf. 1605. 4. — Uebrigens vergl. Ariſtoteles — Organologie aber iſt nicht eine Lehre von jenem Organon, ſondern vielmehr eine Lehre von der organiſchen Natur, welche Lehre, wieferne ſie auf metaphyſiſchen Principien beruht, zur Naturphiloſophie, wieferne ſie aber auf bloßer Erfahrung beruht, zur Naturgeſchichte oder vielmehr Naturbeſchreibung gehört und dann wieder in die Zoologie und die Phytologie oder Botanik zerfällt, indem Thiere und Pflanzen als die beiden Hauptarten organiſcher Weſen zu betrachten ſind. — Organozoismus aber iſt diejenige Art des Hylozoismus (ſ. d. W.), wo man alles Leben (ζωη) auch das höhere, welches ſich im Denken und Wollen offenbart, aus dem bloßen Organismus der Materie ableiten will. Vergl. Materialismus.

Organozoismus ſ. das Ende des vor. Art.

Orgien (*οργια* — vielleicht von *οργη*, Zorn, Wuth, Raſerei) ſind myſterioſe Cerimonien, beſonders an den Bacchusfeſten, die mit einer Art von Wuth oder Raſerei, wie ſie der Trunk oft hervorbringt, gefeiert wurden. Da die Pythagoreer ſich in den Schleier des Geheimniſſes hüllten und gewiſſe Gebräuche beobachteten, die ein myſtiſches oder myſterioſes Gepräge hatten: ſo nannte man dieß auch die pythagoriſchen Orgien. S. Pythagoras und pythagoriſcher Bund.

Orientaliſche oder morgenländiſche Philoſophie iſt ein ſehr zweideutiges Ding. Wie nämlich alles Licht vom Oriente kommt und wie man hier den Urſprung des Menſchengeſchlechtes ſelbſt geſucht hat (ſ. Morgenland): ſo meinte man auch, daß die Philoſophie deſſelben Urſprungs ſei. Da aber der Orient oder das Morgenland überhaupt etwas ſehr Unbeſtimmtes iſt, ſo entſtand natürlich die Frage, in welchem Theile jenes weiten Erdſtrichs man denn zuerſt philoſophirt habe. Hierauf gab man gewöhnlich zur Antwort: „In Indien." Sonach wäre die urſprüngliche Philoſophie des Orients keine andre als die ſog. indiſche Weisheit. S. d. Art. Andre erklärten jedoch die chaldäiſche oder die perſiſche oder die ſineſiſche oder auch die ägyptiſche, wo nicht gar die äthiopiſche dafür. S. alle dieſe Ausdrücke. Noch Andre aber verſtanden unter jener Philoſophie ein Gemiſch aus den beſondern Vorſtellungsarten der orientaliſchen Völker von Göttern und Dämonen, von der Welt und dem Menſchen — ein Gemiſch, das freilich mehr mythiſch und myſtiſch als philoſophiſch iſt. S. Walchii commentat. de philosophia orientali, in Michaelis synt. commentt. soc. scientt. Gotting. oblatarum P. II. p. 279 sqq. Auch vergl. Moshemii instit. hist. eccles. maj. Sec. I. p. 136. 148. 399 sqq. und Ejusd. diss. historico-eccless. Vol. I. p. 217 sqq. — Brucker (in ſeiner hist. crit. philos. T. II. p. 639 sqq. c. III. de philos. orient.) verſteht darunter „singulare quoddam philosophiae genus, quod divinarum rerum cognitionem ceteris praestantiorem sibi tribuens orientalis doctrinae a vetustissimis philosophis ad se derivatae gloriam sibi vindicavit et circa nati Salvatoris tempora in notioribus Asiae atque Africae regionibus exstitit," und beruft ſich dabei auf Porphyr's (vita Plot. c. 16. p. 118. ed. Fabr.) παλαια φιλοσοφια, Theodot's (fragm. in Fabric. bibl. gr. Vol. V. p. 135 ed. vet. deutſch von Wachter. Ulm, 1701. 4.) ἀνατολικη διδασκαλια, und Eunap's (vitae Sophistt. — Aedes. p. 61. med.) χαλδαϊκη σοφια, ſo daß dieſe drei Ausdrücke (alte Philoſophie, morgenländiſche Lehre und chaldäiſche Weisheit) eins und daſſelbe bezeichnen ſollen; was doch nicht erwieſen iſt. — Dagegen erklärt Meiners (in ſeiner Geſch. der Weltweish. S. 170.) jene orient. Philoſ. für „ein unhiſtoriſches Phantom, das in's Künftige in keiner wahren Geſchichte Platz finden ſollte," und Tiedemann (in ſeinem Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. 3. S 98.) iſt derſelben Meinung. Der Streit iſt aber nicht wohl zu entſcheiden, da im Oriente die Wiſſenſchaft und namentlich die Philoſophie ſtets mit der Poeſie und der Religion in ſo genauer Verbindung geſtanden hat, daß eine Sonderung derſelben nicht wohl möglich iſt, und da auch die Quellen, aus welchen

die Kenntniß des alten Orientalismus in ſeiner Geſammtheit geſchöpft werden müſſte, für uns theils verloren theils noch unzugänglich ſind. — Dagegen unterſcheidet ſich die occidentaliſche oder abendländiſche Philoſophie ebendadurch von jener, daß ſie als Wiſſenſchaft eine beſtimmte Geſtalt angenommen und ſich durch dieſelbe nicht nur von andern Wiſſenſchaften, ſondern auch von der Poeſie und der Religion, ſoweit es das natürliche Band geſtattet, welches zwiſchen ihnen im menſchlichen Geiſte ſelbſt ſtattfindet, abgeſondert hat; ſo wie auch in Anſehung der Kenntniß derſelben reichliche Quellen für uns fließen. Denn die occidental. Philoſ. iſt keine andre als die, welche, zuerſt von den Griechen (den Vermittlern des Orients und des Occidents) gepflegt, dann zu den Römern und durch dieſe zu allen übrigen europäiſchen Völkern überging. S. griechiſche, römiſche, ſcholaſtiſche, deutſche ꝛc. Philoſophie. Auch vergl. Tholuck's ſpeculative Trinitätslehre des ſpätern Orients (Berl. 1816, 8.) und Sand's Moral der Morgenländer (Trier, 1826. 8.). — In Umbreit's philologiſch-krit. und philoſ. Commentar über die Sprüche Salomo's (Heidelb. 1826. 8.) findet ſich auch eine Einleitung, welche die morgenländiſche Weisheit überhaupt betrifft.

Orientiren (ſich) heißt eigentlich den Orient oder den Ort im Horizonte ſuchen, wo die Sonne zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche aufgeht; wodurch dann auch die übrigen Weltgegenden leicht beſtimmbar ſind. Es wird aber dieſer Ausdruck auf das Gebiet der Erkenntniß übergetragen, und da heißt ſich orientiren ſoviel als ſich auf jenem Gebiete zurecht finden, und zwar dadurch, daß man die Geſetze der Erkenntniß aufſucht. Da nun dieß bloß durch Philoſophiren möglich iſt, ſo iſt die Philoſophie gleichſam die Orientirungs-Wiſſenſchaft in Bezug auf alle übrigen Wiſſenſchaften. Soll ſie aber dieß ſein, ſo muß ſie freilich vorher ihren eignen Orient oder Aufgangspunct gefunden haben. Ob ſie dieſen bereits gefunden, iſt zur Zeit noch problematiſch. S. Principien der Philoſophie.

Origenes. Unter dieſem Namen werden zwei Philoſophen erwähnt, die oft mit einander verwechſelt worden, ein heidniſcher und ein chriſtlicher. Jener hörte zugleich mit Plotin und Herennius den Ammonius Sakkas zu Alexandrien im Anfange des 3. Jh. nach Chr. und ſchloß mit dieſen ſeinen Mitſchülern einen förmlichen Vertrag, wodurch ſie ſich anheiſchig machten, die geheimere Lehre ihres Meiſters nicht bekannt zu machen; welcher Vertrag aber (gleich allen unnatürlichen Verträgen) nicht gehalten wurde. Porphyr. vita Plot. ab init. Zwar haben Manche gemeint, jener O. ſei eben der chriſtliche geweſen, welcher um dieſelbe Zeit lebte. Allein Porphyr ſagt ausdrücklich, derjenige O.,

welcher mit ſeinen Mitſchülern einen ſolchen Vertrag ſchloß, habe nur zwei Schriften hinterlaſſen — die aber nicht mehr vorhanden ſind — eine von den Dämonen, und eine andre mit dem zweideutigen Titel ὅτι μονος ποιητης ὁ βασιλευς, quod solus rex poeta — welchen Titel Einige ſo erklären, daß unter dem Könige der Kaiſer Gallien zu verſtehen ſei, von welchem O. habe beweiſen wollen, daß er allein ein echter Dichter ſei, Andre aber ſo, daß unter dem Könige Gott ſelbſt zu verſtehen ſei, von welchem O. habe beweiſen wollen, daß er allein ein wirklicher Schöpfer ſei. Man mag indeſſen jenen Titel verſtehn, wie man wolle, ſo paſſt das, was Porphyr von O. ſagt, gar nicht auf den chriſtlichen Schriftſteller dieſes Namens. Denn dieſer hat ſehr viel geſchrieben und unter ſeinen zahlreichen Schriften finden ſich auch jene beiden gar nicht erwähnt. Wäre aber die zweite Schrift, von welcher Porphyr ſagt, ſie ſei unter Gallien's Regierung abgefaſſt, eine ſchmeichleriſche Lobſchrift auf dieſen Kaiſer geweſen, ſo konnte ſie den chriſtlichen O. um ſo weniger zum Verfaſſer haben, da derſelbe ſchon geſtorben war, als der genannte Kaiſer im J. 260 zur Regierung gelangte. Von den Philoſophemen des heidniſchen O. iſt übrigens eben ſo wenig als von ſeinen Lebensumſtänden etwas Näheres bekannt. Wahrſcheinlich ergab er ſich ganz der ſchwärmeriſchen Philoſophie ſeines Lehrers. — Was aber den chriſtlichen O. betrifft, ſo hat dieſer allerdings auch die philoſophiſchen Vorträge des Ammonius Sakkas eine Zeit lang benutzt, wie Porphyr in einem von Euſebius (hist. eccl. VI, 19.) aufbewahrten Bruchſtücke ſagt. Daher konnten beide Männer um ſo leichter mit einander verwechſelt werden. Geboren im J. 185 in einer unbekannten Stadt Aegyptens von chriſtlichen Eltern, empfing er den erſten Unterricht von ſeinem Vater Leonides, den er aber oft dadurch in Verlegenheit ſetzte, daß er den geheimern Sinn der Schriftſtellen, die ihm ſein Vater bloß nach dem Wortſinn erklärte, zu wiſſen verlangte. Nachher benutzte er den Unterricht des Clemens Alex. in der katechetiſchen Schule zu Alexandrien und beſuchte auch die philoſophiſche Schule des Ammonius. Dieſe Schule ſcheint aber auf ſeinen lebhaften, zur religiöſen Schwärmerei geneigten, Geiſt keinen vortheilhaften Eindruck gemacht zu haben. Er ward dadurch ſo exaltirt, daß er, als im J. 202 der Kaiſer Septimius Severus die Chriſten verfolgte und bei der Gelegenheit auch der Vater des O. hingerichtet wurde, mit großer Heftigkeit den Märtyrertod zu leiden wünſchte, welchen Wunſch man aber wegen der Jugend des O. (er war damal erſt 17. J. alt) nicht erfüllte. Bald darauf entmannt' er ſich ſelbſt, um ſeine Keuſchheit zu bewahren. Späterhin ward er an der katechetiſchen Schule zu Alexandrien gleichfalls Lehrer und gab hier nicht bloß

in der Religion, ſondern auch in der Beredtſamkeit und Philoſophie Unterricht. Dadurch gelangt' er zu ſolchem Ruhme, daß ſelbſt ein arabiſcher Fürſt und die Mutter des Kaiſers Alexander Severus ihn zu ſich beriefen, um ſeinen Unterricht zu benutzen. Im J. 215 aber muſſt' er Alexandrien verlaſſen wegen Verfolgungen von Seiten des Kaiſers Caracalla, welcher wegen einiger Spöttereien gegen die Alexandriner aufgebracht und zugleich ein ſo großer Bewundrer Alexander's des Gr. war, daß er in der Meinung, Ariſtoteles habe zur angeblichen Vergiftung jenes Eroberers mitgewirkt, alle Philoſophen haſſte und verfolgte, beſonders die, von welchen er glaubte, daß ſie nach ariſtoteliſcher Weiſe philoſophirten. O. ging darauf nach Cäſarea in Paläſtina, wo er auch eine Zeit lang lehrte, kehrte jedoch bald nach Alexandrien zurück. Im J. 228 reiſt' er nach Griechenland auf Einladung der dortigen Chriſten und hörte bei dieſer Gelegenheit auch die heidniſchen Philoſophen in Athen. Nach ſeiner Rückkehr fiel er in den Verdacht der Ketzerei, ward deshalb aus Alexandrien förmlich verwieſen, wandte ſich 231 wieder nach Paläſtina, wo er in Cäſarea das Amt eines öffentlichen Lehrers erhielt und mit großem Beifalle ſowohl Theologie als Philoſophie und Mathematik lehrte. Eine neue Chriſtenverfolgung von Seiten des Kaiſers Maximin nöthigte ihn, 235 nach Cäſarea in Kappadocien zu fliehen, wo er zwei Jahre im Verborgenen lebte, ſtets mit gelehrten Studien beſchäftigt. Nach Maximin's Ermordung kehrt' er zwar nach Paläſtina zurück, verweilte jedoch hier nicht lange, ſondern machte wieder eine Reiſe nach Griechenland, dann nach Arabien, und ſtarb endlich 252 (nach Andern 253 oder 254) zu Tyrus. — Unſtreitig war dieſer O. einer der gelehrteſten und ſcharfſinnigſten Männer ſeiner Zeit unter Chriſten ſowohl als Heiden. Mit den ausgezeichneten Geiſtesgaben, die er von der Natur empfangen hatte, verband er einen ſo eiſernen Fleiß, daß er davon ſelbſt den Beinamen des Stählernen oder Ehernen (*Αδαμαντινος, Χαλκεντερος*) erhielt. Was er als chriſtlicher Religionslehrer oder Theolog geleiſtet hat, gehört nicht hieher. Als Philoſoph aber zeigt' er ſich zwar als einen denkenden Kopf, folgte jedoch zu ſehr derjenigen Art zu philoſophiren, welche zu ſeiner Zeit in Alexandrien herrſchte, nämlich der neuplatoniſchen, in welche ihn vorzüglich Ammonius Sakkas eingeweiht zu haben ſcheint. S. dieſ. Nam. und Alexandriner. Daher wandt' er auch jene Art zu philoſophiren auf das Chriſtenthum an, theils um den Sinn der chriſtlichen Religionsurkunden genauer zu erforſchen, theils um die chriſtlichen Glaubenslehren aus höheren Principien abzuleiten und ſie dadurch gegen die heidniſchen Gelehrten philoſophiſch zu rechtfertigen. Ebendeshalb fand er auch — wie aus ſeinen exegetiſchen und andern Schriften erhellet — einen ſo viel-

fachen Sinn in den Worten der heiligen Schrift. Wie nämlich (nach der neuplatoniſchen Lehre) der Menſch ſelbſt aus drei Theilen beſtehe, Leib, Seele und Geiſt, ſo habe auch die heilige Schrift einen dreifachen Sinn, 1. einen buchſtäblichen oder hiſtoriſch-grammatiſchen; dieß ſei der Leib der heil. Schr. — 2. einen ſittlichen oder ethiſchen; dieß ſei die Seele der heil. Schr. — 3. einen geiſtlichen oder myſtiſchen; dieß ſei der Geiſt der heil. Schr. — Bei dieſem dreifachen Sinne blieb aber O. nicht einmal ſtehn, ſondern er unterſchied in Anſehung des letztern noch einen allegoriſchen Sinn, der auf die ſichtbare chriſtliche Kirche, und einen anagogiſchen, der auf das unſichtbare Himmelreich ſich beziehe, indem auch Plato eine ſichtbare oder ſinnliche und eine bloß denkbare oder überſinnliche Welt, in welcher die Ideen als Urbilder von den ſinnlichen Dingen ſeien, unterſchieden habe. — In der Schrift gegen den Celſus (ſ. dieſ. Nam.) behauptet er ſogar, daß Sonne, Mond und Sterne ebenſowohl als die Menſchen zu Gott beten und den Sohn Gottes als ihren Mittler verehren, indem Plato ſowohl das ganze Weltall für ein vernünftiges Thier (ζωον λογικον) erklärt als auch den großen Himmelskörpern Leben und Vernunft beigelegt habe. (Orig. adv. Cels. I. 5.) Und in der aus vier Büchern beſtehenden Schrift von den Principien (περι αρχων), worin er die höhern oder philoſophiſchen Gründe der chriſtlichen Glaubenslehren aufſucht, meint er, Jeſus und die Apoſtel hätten außer ihrer öffentlichen oder gemeinen noch eine höhere oder geheimere Lehre gehabt, die ſie nicht dem Volke mittheilten, ſo wie Pythagoras, Plato und andre alte Philoſophen auch eine eſoteriſche und eine exoteriſche Lehre hatten. — Uebrigens ſind mehre von den Schriften des O. verloren gegangen, unter andern ein Werk in 10 Büchern, welches er gleich einem noch vorhandnen Werke ſeines Lehrers Clemens (ſ. dieſ. Nam.) στρωματεις nannte, und in welchem er mit Benützung der Werke von Plato, Ariſtoteles, Numenius und andern alten Philoſophen eine förmliche Parallele zwiſchen den chriſtlichen Lehren und den Philoſophemen jener Männer gezogen haben ſoll. — Euſebius in ſeiner Kirchengeſchichte (B. 6. C. 1 ff.) giebt ausführliche Nachricht von dieſem Manne. Seine Werke haben De la Rue (Par. 1733 — 59. 4 Bde. Fol.) und Oberthür (Würzb. 1785 ff. 15 Bde. 8.) herausgegeben. Unecht aber iſt folgende von Joh. Chſto. Wolf herausgegebne Schrift: Compendium historiae philosophicae antiquae s. philosophumena, quae sub Origenis nomine circumferuntur. Hamb. 1706. 8. A. 2. 1716.

Original (von origo, der Urſprung) als Adjectiv bedeutet urſprünglich. Als Subſtantiv von menſchlichen Werken gebraucht bedeu-

tet es das urſprüngliche Werk im Gegenſatze von Ueberſetzungen, Nachahmungen, Copien deſſelben. Daher ſagt man auch der Originaltext, das Originalbild ꝛc. Es wird aber auch von Menſchen ſelbſt gebraucht, wiefern an ihnen etwas Eigenthümliches angetroffen wird. Daher ſagt man auch ein Originaldichter, ein Originalphiloſoph, desgleichen ein Originalgeiſt oder ein Originalgenie. Der letzte Ausdruck iſt eigentlich pleonaſtiſch, da das wahre oder echte Genie in ſeinen Erzeugniſſen immer als urſprünglich wirkend (nicht bloß nachahmend) eine gewiſſe Eigenthümlichkeit zeigt; weshalb auch dieſe Eigenthümlichkeit ſelbſt Originalität genannt und als eine nothwendige Folge der Genialität betrachtet wird. Da indeſſen beides auch affectirt werden kann, indem man ſich über alle Regeln hinwegſetzt und dadurch leicht ins Seltſame, Ungereimte und Abgeſchmackte fällt: ſo mag es wohl eben daher gekommen ſein, daß man den Ausdruck Original zuweilen auch im ſchlechten Sinne nimmt. So ſagt man z. B. es ſei jemand ein Original von Dummheit, Albernheit, Narrheit, Bosheit ꝛc.

Orion, ein epikuriſcher Philoſoph von unbekannter Herkunft, den aber die Epikureer ſelbſt nicht für ein würdiges Glied ihrer Schule oder für einen echten Philoſophen anerkennen wollten, ſondern einen Sophiſten nannten. Diog. Laert. X, 26.

Ormuzd, Oromasdes, Oromazes, auch Hormizdas (zuſammengezogen aus Ehorè-mezdao, welches in der Zendſprache den großen Herrn oder Herrſcher bedeutet) iſt das gute Princip in der altperſiſchen oder zoroaſtriſchen Lehre. S. Zoroaſter. Nach Sonnerat's Reiſebeſchreibung (B. 2. S. 2.) ſoll im Königreiche Ava ebendieſes Princip Godeman heißen, womit auch der Beiname des perſiſchen Königs Darius Codomannus verglichen wird und vielleicht auch der des ſiameſiſchen Weiſen Sommona Codom verglichen werden könnte. Wie nun, wenn Godeman nichts anders wäre als unſer Gutmann oder der gute Mann? Dann wäre vielleicht Ahriman (ſ. d. W.) nichts anders als Argmann oder der arge Mann. Wollte man noch weiter gehn, ſo könnte man damit das ſanskritiſche man = Vernunft, auch Herz, das griechiſche μενος = Kraft, auch Muth, und das lateiniſche mens = Verſtand, auch Intelligenz, in Verbindung bringen. Doch was läſſt ſich nicht alles combiniren, wenn man einmal ins Etymologiſiren geräth!

Ornamente ſ. Decorationen.

Ornithotheologie (von ορνις, der Vogel, und θεολογια, die Gotteslehre) heißt die Phyſikotheologie, wieferne ſie vorzüglich auf die zweckmäßige Einrichtung der gefiederten Organismen Rückſicht nimmt. S. Gott und Phyſikotheologie. Alſo verſchieden von der Ornithologie oder Vogellehre.

Dromasdes oder Dromazes ſ. Ormuzd.

Orpheus, der bekannte Sänger und Myſterienſtifter aus Thracien, welcher um 1250 vor Chr. gelebt und auch den Argonautenzug mitgemacht haben ſoll, deſſen ganze Lebensgeſchichte aber ſehr ins Mythiſche fällt, iſt von Einigen nicht nur überhaupt für einen Philoſophen, ſondern namentlich für den erſten griechiſchen Philoſophen erklärt worden, ſo daß die griechiſche Philoſophie nichts anders als eine weitere Entwickelung und Ausbildung der orphiſchen Weisheit geweſen wäre. Diog. Laert. I, 5. Indeſſen zweifelt ſelbſt dieſer Schriftſteller, der ſonſt eben nicht karg mit dem Ehrentitel eines Philoſophen iſt, daran, ob man wohl berechtigt ſei, jenen Dichter ſo zu nennen. Manche meinen auch, O. habe ſeine Weisheit aus Aegypten oder Indien geholt, ſo daß die orphiſche Weisheit wieder ein Abkömmling der ägyptiſchen oder indiſchen Weisheit geweſen wäre. S. dieſe beiden Ausdrücke. Es läſſt ſich aber der Gehalt jener Weisheit oder der orphiſchen Lehren um ſo weniger beſtimmen, da die ſog. orphiſchen Gedichte in Anſehung ihrer Echtheit höchſt verdächtig ſind. Einige halten den Pythagoreer Cercops oder Kerkops für den Verfaſſer derſelben. Andre behaupten, daß Onomakrit von Athen, der im 5. Jh. nach Chr. (alſo gegen 700 Jahre ſpäter als Orpheus) lebte, die orphiſchen Gedichte nach Anleitung älterer Bruchſtücke zuſammengeſetzt und bearbeitet habe. Um ſo weniger läſſt ſich vom Inhalte dieſer Gedichte auf die Beſchaffenheit der orphiſchen Lehren ſchließen. Was man aber jetzt in jenen Gedichten findet, iſt eine mehr mythologiſche als philoſophiſche Theogonie und Kosmogonie. Und wenn Einige den Pantheismus darin haben finden wollen, ſo iſt das eine Hypotheſe, die ſich faſt auf alle Theogonien und Kosmogonien des Alterthums anwenden läſſt, indem ſie Gott und All noch nicht ſo unterſchieden, wie die ſpätern Theorien der Speculation. Vergl. Creuzer's Symbolik und Mythologie der alten Völker ꝛc. B. 3. S. 304 ff. wo beſonders von der orphiſchen Theog. und Kosmog. die Rede iſt. — Die orphiſchen Gedichte ſelbſt ſind oft herausgegeben worden, unter andern von Gesner (Lpz. 1764. 8.) und Hermann (Lpz. 1805. 2 Bde. 8.) auch überſetzt von Voß, zugleich mit den heſiodiſchen Gedichten (Heidelb. 1806. 8.). — Wegen der Echtheit derſelben vergl. Schneider's Abh. de dubia orphicorum carminum auctoritate atque vetustate (in Deſſ. Analectt. critt. in scriptores vett. grr. et latt. Fasc. I. Sect. 4.) und Bode's Preisſchrift: Orpheus poetarum graecorum antiquissimus. Gött. 1825. 4.

Ort iſt derjenige Theil des Raums, den ein Ding einnimmt. Daher kann nur demjenigen, was wir äußerlich (im Raume) wahrnehmen, ein Ort beigelegt werden. Wird alſo der Gottheit ein

Ort im Himmel oder der Seele ein Ort im menſchlichen Körper angewieſen, ſo iſt dieß unnöthig, und kann höchſtens nur bildlich gelten, wieferne die Einbildungskraft alles nach ihrer Weiſe verſinnlicht und verkörpert. Oertlich und Oertlichkeit ſind folglich ebenfalls nur ſolche Prädicate, welche den äußerlich wahrnehmbaren Gegenſtänden zukommen. Die Verändrung örtlicher Verhältniſſe der Dinge heißt Bewegung. S. d. W. und Raum. — Wegen des logiſchen Orts der Gedanken (alſo auch bildlich genommen) ſ. Topik.

Orthodox ſ. heterodox.

Orthoepie ſ. den folg. Art.

Orthographie (von ορθος, recht, und γραφη, die Schrift) iſt Rechtſchreibung d. h. richtige Darſtellung der Wörter, welche urſprünglich nur das Ohr vernimmt, durch die Schrift für das Auge. Das einzig wahre Princip der Orthographie wäre demnach allerdings: Schreibe ſo, wie geſprochen wird! Aber dieſe Regel leidet viele Ausnahmen, weil die Ausſprache der Wörter nicht überall gleich und weil die Schrift immer nur ein ſehr unvollkommenes Abbild der Sprache iſt, in welches ſich auch viele Willkürlichkeiten eingeſchlichen haben. Daher wird man freilich auch auf Analogie, Etymologie und Schreibgebrauch Rückſicht nehmen müſſen, um durchaus recht zu ſchreiben; und dennoch wird es trotz allen dieſen Rückſichten noch manche zweifelhafte Fälle geben, wie in Anſehung der bekannten Streitfrage, ob man deutſch oder teutſch ſchreiben ſolle. Man muß demnach hierin nicht ſo ſtreng ſein, aber auch nicht ſo anmaßend, daß man den bisherigen Schreibgebrauch mit einem Schlage umſtoßen und ſtatt deſſelben einen ganz neuen einführen will, wie es Klopſtock verſuchte — ein Verſuch, der ebenſo, wie andre der Art, natürlich mislingen muſſte, weil ein ganzes Volk ſich von keinem einzelen Schriftſteller, wie groß er auch ſei, gleichſam ein neues Geſetzbuch der Rechtſchreibung aufdringen läſſt. Man ſoll alſo auch hier, wie in ſo vielen andern Dingen, nur allmählich verbeſſern, nur reformiren, nicht revolutioniren. — Es iſt übrigens ſonderbar, daß man die Ausdrücke Orthographie und Rechtſchreibung immer nur auf die äußere Richtigkeit des Schreibens bezieht, nicht auf die innere. Wer da ſchreibt, ich liebe Dir, ſchreibt doch offenbar unrichtiger, als der, welcher ſchreibt, ich libe Dich. Und doch ſagt man nur von dieſem, er ſchreibe unorthographiſch, weil er i ſtatt ie ſetzt, ungeachtet das e hier wirklich überflüſſig iſt. Der Grund dieſes Sprachgebrauchs iſt aber wohl der, daß der Erſte nicht bloß einen Schreibfehler macht, wie der Zweite, ſondern einen wirklichen Sprachfehler, indem er einen falſchen Caſus ſetzt, alſo die Orthoepie d. i. Rechtſprechung (von επος, das Wort) verletzt. Man ſagt daher von jenem lieber,

er ſchreibe **ungrammatiſch**, ungeachtet die Orthographie auch ein Gegenſtand der Grammatik iſt, wie die Orthoepie.

Orus und **Oſiris** ſ. **Horus**.

Oscillation (vom franz. osciller, ſich hin und her bewegen) = **Schwingung**. S. d. W.

Oſtenſiv (von ostendere, zeigen) heißt in der Logik ein Beweis, wenn er geradezu (nicht indirect) geführt wird. Es ſteht ihm daher der **apagogiſche** Beweis entgegen. S. **apagogiſch** und **beweiſen**. — **Oſtenſibel** hingegen heißt, was ſich zeigen oder vorweiſen läſſt, wie ein Brief, der in der Abſicht geſchrieben iſt, daß ihn auch Andre außer dem, an welchen er unmittelbar gerichtet iſt, leſen ſollen.

Oswald (James — nach Andern, aber fälſchlich, Thomas) ein ſchottiſcher Geiſtlicher des vorigen Jahrhunderts, der ſich in philoſophiſcher Hinſicht dadurch bemerkenswerth machte, daß er, in die Fußtapfen von **Beattie** und **Reid** tretend, den natürlichen Menſchenverſtand als eine Art von Gemeinſinn (common sense) zum höchſten Schiedsrichter in der Philoſophie, vornehmlich in Sachen der Moral und Religion, machen wollte und nach den Anſichten dieſes Gemeinſinns auch die Philoſopheme **Locke's**, **Clarke's**, **Berkeley's**, beſonders aber **Hume's** beſtritt. S. **James Oswald's** appeal to common sense in behalf of religion. Edinb. 1766—72. 2 Bde. 8. Deutſch von **Wilmſen**. Lpz. 1774. 2 Bde. 8. — Uebrigens vergl. **Gemeinſinn**.

Oxymoron (von οξυς, ſcharf, ſcharfſinnig, und μωρος, einfältig, närriſch) iſt ein Ausſpruch, welcher ungereimt oder gar widerſprechend klingt und doch einen guten Sinn hat, wie das bekannte Festina lente, eile langſam d. h. handle raſch, aber doch mit Bedacht! Eben ſo der an ſeinem Orte erklärte Ausſpruch: Summum jus summa injuria. Ein Oxymoron heißt daher auch ein Paradoxon. S. **parador**.

Oxyopie (von demſelben und ωψ, ωπος, das Geſicht) iſt Scharfſichtigkeit, ſowohl körperlich als geiſtig genommen. S. **Scharfſinn**. — **Oxyphonie** hingegen iſt Scharfſtimmigkeit oder ein heller Klang der Stimme (von demſ. und φωνη, die Stimme).

P.

P bedeutet das Prädicat eines Urtheils, und da der Oberbegriff eines kategoriſchen Schluſſes bei der regelmäßigen Stellung aller drei Hauptbegriffe immer als Prädicat erſcheint, ſo bedeutet es auch dieſen Oberbegriff. S. Schluſſarten Nr. 1. Desgleichen bedeutet P in der Lehre von der Umkehrung der kategoriſchen Urtheile in Anſehung ihres Subjects und Prädicats eine Umkehrung per accidens d. h. eine ſolche, wo das allgemeine Urtheil in ein beſonderes verwandelt wird. S. Converſion Nr. 2.

Pachymeres (Georg) ein neugriechiſcher Philoſoph des 13. und 14. Jh. (lebte bis 1310), welcher eine Paraphraſe der ariſtoteliſchen Schriften hinterlaſſen hat. Auszüge daraus ſind erſchienen griech. und lat. zu Baſ. 1560. Fol. und zu Oxf. 1666. 8.

Paciscenten (von pacisci, ſich vergleichen oder mit einander vertragen — womit auch pax, der Friede, und pactum, der Vertrag ſtammverwandt iſt) heißen die Perſonen, welche mit einander einen Vertrag ſchließen, ſonſt auch Contrahenten genannt. S. Contract und Vertrag. — Pact iſt weniger gebräuchlich. Pacta conventa aber, oder pacta et conventa (Verträge und Uebereinkünfte), iſt eigentlich ein pleonaſtiſcher Ausdruck, da jeder Vertrag eine Uebereinkunft (wenn auch nur eine ſtillſchweigende) vorausſetzt, obgleich nicht jede Uebereinkunft ein Vertrag iſt. S. beide Ausdrücke.

Pacta sunt servanda — Verträge ſind zu halten. S. Vertrag.

Pactum turpe est ipso jure nullum — ein ſchändlicher Vertrag iſt von Rechts wegen ungültig. S. Vertrag.

Pädagogik (von παις, der Knabe, und αγωγη, Führung oder Leitung) kann ebenſowohl die Erziehungswiſſenſchaft (παιδαγωγικη επιστημη) als die noch ſchwierigere Erziehungskunſt (π. τεχνη) bedeuten. S. Erziehung.

Päderaſtie (von demſelben und ερᾳν, lieben) iſt Knabenliebe, aber gewöhnlich im böſen Sinne, wo ſie auch Knabenſchänderei heißt. Was darüber in philoſophiſcher Hinſicht zu bemerken, findet ſich im Art. Männerliebe.

Paläologie ſ. alter Glaube.

Paley (William) ein brittiſcher Philoſoph des vorigen und jetzigen Jahrhunderts, der ſich beſonders im Gebiete der Phyſiko-

theologie ausgezeichnet hat. S. Deſſ. natural theology, or evidence of the existence and attributes of the deity, collected from the appearances of nature. Lond. 1802. 8. Im J. 1819 erſchien bereits die 16. Aufl. davon. Auch iſt dieſes Werk von K. Pictet ins Franz. (Genf, 1804. 8.) und daraus wieder (durch einen Hrn. von Keller) ins Deutſche (Mannh. 1823. 8.) überſetzt worden. — Es iſt jedoch dieſer Paley nicht mit dem früher lebenden Britten Payley zu verwechſeln, deſſen Principles of moral and political philosophy (Lond. 1785. 4.) Garve (Lpz. 1787. 8.) ins Deutſche überſetzt hat. Die nähern Lebensumſtände beider Männer ſind mir nicht bekannt.

Palingeneſie (von παλιν, wieder, und γενεσις, die Entſtehung oder Geburt) iſt Wiedergeburt, ſowohl im phyſiſchen als im moraliſchen Sinne. Viele alte Naturphiloſophen meinten, daß die Welt, wie ſie aus einem Chaos (ſ. d. W.) hervorgegangen, ſo auch in daſſelbe zurückſinken, dieſer chaotiſche Zuſtand aber keinen Beſtand haben, ſondern aus demſelben wieder eine neue, vielleicht noch ſchönere, Ordnung der Dinge hervorgehen werde. Dieſe Palingeneſie könnte dann auch wohl öfter eintreten, ſo daß, wie in Anſehung einzeler Dinge in der Welt, ſo auch in Anſehung des Weltganzen, nur in weit größern Perioden, ein beſtändiges Wechſelſpiel des Entſtehens und Vergehens ſtattfände — eine Hypotheſe, die auf zu kleinlichen Vorſtellungen vom Weltganzen beruht, als daß ſie die philoſophirende Vernunft billigen könnte. Denn unſre Erde und unſer Sonnenſyſtem ſind immer nur kleine Theile vom Weltganzen. — In moraliſcher Hinſicht verſteht man unter der Palingeneſie oder Wiedergeburt die Bekehrung oder ſittliche Beſſerung des Menſchen, indem dadurch gleichſam ein neuer Menſch (ein guter ſtatt des böſen) entſteht. S. Bekehrung und Beſſerung. Manche Theologen verſtehen auch darunter die von ihnen erwartete Auferſtehung der Todten. S. d. Art. und Bonnet's palingénésie philosophique ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivans (Genf, 1769. 2 Bde. 8. deutſch von Lavater. Zürich, 1771. 8.), worin jener Ausdruck gleichfalls auf den Uebergang des Menſchen aus dem gegenwärtigen Leben in ein künftiges bezogen wird. — In neuern Zeiten hat man endlich jenen Ausdruck auch auf die Umgeſtaltungen der großen geſellſchaftlichen oder Staatskörper, ja des ganzen Menſchengeſchlechts in Anſehung ſeiner fortſchreitenden Bildung, bezogen und daher von einer oder mehren politiſchen oder ſocialen Palingeneſien geſprochen. S. Essais de palingénésie sociale. Par. 1828. 8. Vol. I. Prolégomènes. (Verf. dieſes anonymen Werkes, welches aus 5 Bänden beſtehen ſoll, iſt Mr. Ballanche, der auch ſchon einen Essai sur les institutions sociales geſchrieben hat und in jenem

Werke das Menſchengeſchlecht als ein Individuum betrachtet, welches nach und nach durch fortſchreitende Entwickelung eine Menge von Metamorphoſen erleidet). Vergl. Fortgang.

Palliativ (von pallium, der Mantel, oder palliare, bemänteln) heißen alle Mittel oder Heilungen, welche das Uebel nur ſcheinbar entfernen, indem ſie es verhüllen oder gleichſam bemänteln, aber nicht gründlich oder mit der Wurzel (radical) ausrotten. Dergleichen Palliative giebt es nicht bloß in mediciniſcher, ſondern auch in logiſcher und in ethiſcher Hinſicht, wiefern nämlich Irrthümer und Sünden oder Laſter oft nur ſcheinbar entfernt oder künſtlich verſteckt werden. Selbſt die Kirche hat ſich nicht geſcheut, in Abläſſen, Indulgenzen, Wallfahrten und andern Aeußerlichkeiten, den Sündern, die ſich nicht von Grund aus beſſern wollen, eine Menge von Palliativen darzubieten. Und ſo nehmen auch die Staaten zuweilen ihre Zuflucht zu dergleichen Mitteln, indem ſie z. B. ein Deficit in den Finanzen, ſtatt durch Erſparniſſe in den Ausgaben, durch neue Anleihen decken, wodurch ſie die Staatsſchuld, alſo die Zinſen, alſo die Ausgaben, alſo das Deficit immer größer machen. Die Philoſophie muß ſich daher in jeder Hinſicht gegen den Gebrauch der Palliative erklären, obwohl dieſe im Leben ſelbſt nie außer Gebrauch kommen werden, weil eine Palliativcur viel leichter iſt, als eine Radicalcur.

Palmer (John) ein brittiſcher Geiſtlicher des vor. Jh., der nicht bloß die politiſche Freiheit mit Enthuſiasmus verfocht, — was ihn aber endlich nach Botanybay brachte — ſondern auch die moraliſche Freiheit gegen Prieſtley's Determinismus zu vertheidigen ſuchte. Zu dem Ende ſchrieb er: Observations in defence of the liberty of man, as a moral agent, in answer to Dr. Priestley's illustrations of philosophical necessity. Lond. 1779. 8. Als nun Pr. hierauf a letter to J. Palmer in defence of the ill. of philos. nec. (Lond. 1779. 8.) herausgab, erſchien von dieſem noch: Appendix to the observations etc. (Lond. 1780. 8.), worauf Pr. durch a second letter to J. P. etc. (Lond. 1780. 8.) antwortete. Von beiden Seiten wurden viel Scheingründe aufgeſtellt, obgleich P. im Ganzen mit Recht behauptete, daß ohne Willensfreiheit keine echte Sittlichkeit möglich ſei. Vergl. Prieſtley und Freiheit.

Pamphil (Pamphilus) ein akademiſcher Philoſoph, von dem weiter nichts bekannt iſt, als daß er in Samos Philoſophie lehrte und daß daſelbſt auch der junge Epikur deſſen Zuhörer geweſen ſein ſoll. Diog. Laert. X, 14.

Pamprez (Pampretius) ein neuplatoniſcher Philoſoph, der in Marin's Lebensbeſchreibung des Proklus unter deſſen Schülern genannt wird, ſich aber ſonſt nicht ausgezeichnet hat.

Pampſychie ſ. Patrizzi und beſeelt.

Panarchie und Panaugie ſ. Patrizzi.

Panäz oder Panaitios von Rhodus (Panaetius Rhodius) ein berühmter ſtoiſcher Philoſoph des 2. Jh. vor Chr. (geb. um Ol. 148. oder 152.). Sein Lehrer war Antipater. Er ſelbſt lebte und lehrte nicht nur zu Athen (wo er um Ol. 167. oder 169. ſtarb), ſondern auch eine Zeit lang zu Rom, wo er durch ſeine freundſchaftlichen Verbindungen mit Scipio, Lälius und andern angeſehenen Römern viel zur Empfehlung und Verbreitung der ſtoiſchen Philoſophie, beſonders unter den römiſchen Rechtsgelehrten, beitrug. Von ihm ſind auch die Panäziaſten benannt, als ſolche Schüler, die mit ihm in einer genauern Verbindung lebten. Athen. dipnosoph. V. p. 186. Von ſeinen Schriften, unter welchen ſich auch ein hiſtoriſch-philoſophiſches Werk über die Secten (περι των αἱρεσεων) befand, iſt nichts mehr übrig. Diog. Laert. II, 87. Cic. de leg. III, 6. ep. ad Att. XIII, 8. de fin. IV, 9. Das berühmteſte ſeiner Werke war eine Pflichtenlehre, welche Cicero in ſeine Schrift deſſelben Inhalts größtentheils aufgenommen zu haben ſcheint. Cic. de off. I, 2. 43. II, 5. 10. 14. 17. 24. 25. III, 2. 7. al. coll. Gell. N. A. XIII, 27. Er handelte darin zuerſt vom Sittlichen und Unſittlichen (honestumne id esset, de quo ageretur, an turpe), dann vom Nützlichen und Schädlichen (utilene esset an inutile) und endlich vom Widerſtreite beider (si id, quod speciem haberet honesti, pugnaret cum eo, quod utile videretur, quomodo ea discerni oporteret). Doch vollendete er bloß die beiden erſten Unterſuchungen, den dritten Punkt ließ er, nach Cicero's Bericht, unerörtert, ungeachtet er nach Herausgabe jenes Werkes noch 30 Jahre lebte. Auch wagte kein andrer Stoiker, die abgebrochne Unterſuchung fortzuführen, wie kein Maler es wagte, ein von Apelles angefangenes Bild der Liebesgöttin zu vollenden. Der Verluſt jenes Werkes iſt daher ſehr zu bedauern, da Cicero nach ſeiner Weiſe es nur ſtark benutzt, aber nicht treu überſetzt hat. Vor andern Stoikern zeichnete ſich P. durch eine mildere und liberalere Denkart, ſo wie durch eine angenehmere und elegantere Darſtellungsweiſe aus. Cic. de fin. IV, 28. Er wich ſogar in manchen Puncten von der ältern ſtoiſchen Lehre ab. Er verwarf oder bezweifelte z. B. die Weltverbrennung (Diog. Laert. VII, 142. Stob. ecl. I. p. 414—6) die Mantik oder Divination (Diog. Laert. VII, 149. Cic. de div. I, 3.) das der Seele beigelegte Zeugungs- und Sprachvermögen (Nemes. de nat. hom. c. 15. p. 212.) die Autarkie und Apathie (Diog. Laert. VII, 128. Gell. N. A. XII, 5. coll. XIX, 1.). Doch kann es auch wohl ſein, daß er manche dieſer ſtoiſchen Dogmen nur anders beſtimmte oder mehr beſchränkte. Die Sterblichkeit der Seele ſucht'

er eben ſo wie Kleanth (ſ. d. Nam.) zu beweiſen. Cic. tusc. I, 32. 33. — Uebrigens gab es noch einen ältern, aber ſonſt nicht bekannten, Philoſophen dieſes Namens. Suid. s. v. Παναιτιος. Darum heißt jener zuweilen der jüngere. — Vergl. Sevin, mémoires sur la vie et les ouvrages de Panaetius; in den Mém. de l'acad. des inscr. T. 10. Deutſch in Hiſſmann's Magaz. B. 4. — Ludovici progr. Panaetii junioris vitam et merita illustrans. Lpz. 1733. 4. — F. G. van Linden, diss. (praes. Wyttenbach) de Panaetio Rhodio. Leiden, 1802. 8. (Hier wird deſſen Geburt Ol. 148, 4. geſetzt). — Garnier, observations sur quelques ouvrages du Stoicien Panétius; in Hist. et Mém. de l'inst. roy. de France. T. II. p. 81 — 110. Der berühmteſte Schüler dieſes Stoikers war Poſidon, außer welchem auch Hekato, Mneſarch u. A. erwähnt werden.

Panäziaſten ſ. den vor. Art.

Panegerſie (von παν, alles, und εγειρειν, erwecken, erregen) ſoll eine allgemeine Erweckung oder Erregung der Menſchen zum Beſſerwerden bedeuten. S. Comenius.

Pangloß (von παν, alles, und γλωσσα, die Zunge oder Sprache) bedeutet einen Allſprecher oder angeblichen Allwiſſer, indem derſelbe wenigſtens von allem ſpricht. Solcher Pangloſſen hat es auch unter den Philoſophen gegeben. Da Voltaire in ſeinem Candide einen Pangloß als einen lächerlichen Optimiſten aufführt, ſo verſteht man auch zuweilen einen ſolchen unter jenem Titel. Vergl. Optimiſmus.

Pankoſmie ſ. Patrizzi.

Pankrateſie (von παν, alles, und κρατειν, beſitzen, beherrſchen) iſt eigentlich Allbeſitz oder Allbeherrſchung, dergleichen im ſtrengen Sinne nur Gott zukommen würde. Man verſteht aber auch darunter im minder ſtrengen Sinne den alleinigen und fortdauernden oder lebenslänglichen Beſitz, Gebrauch und Genuß gewiſſer Güter. — In einer ganz andern Bedeutung aber nimmt man das damit ſtammverwandte Wort Pankratiaſt, indem man darunter einen Menſchen verſteht, der in allen Arten der Leibesübungen (welche die Griechen unter dem Titel des παγκρατιον befaßten) geübt oder geſchickt iſt, alſo gleichſam einen vollendeten Gymnaſiaſten. S. Gymnaſtik.

Panſophie heißt richtiger Pantoſophie. S. d. W.

Pantänus, Vorſteher der katechetiſchen Schule zu Alexandrien im 2. Jh. nach Chr., iſt durch ſeinen Schüler Clemens Alex. noch berühmter als durch ſich ſelbſt geworden, auch in philoſophiſcher Hinſicht weiter nicht merkwürdig, als daß er, wie dieſer, Philoſophie und Glauben oder Vernunft und Offenbarung als zwei zuſammengehörige Erkenntnißquellen betrachtete und ſo bereits eine

rationaliſtiſche Anſicht vom Chriſtenthume zu begründen ſuchte. S. Clemens.

Pantheismus (von παν, alles, und θεος, Gott) iſt diejenige Anſicht vom göttlichen Weſen, vermöge der es mit dem All der Dinge für einerlei erklärt wird. Er iſt alſo gewiſſermaßen ein bis zum Abſoluten geſteigerter Polytheismus (ſ. d. W.), wodurch dieſer wieder die Form des Monotheismus (ſ. d. W.) annimmt. Er denkt nämlich Gott auch als ein Vieles, dieſes aber als Eines, und ſofern als Alles. Doch iſt der Pantheismus verſchiedner Geſtalten fähig, die man ſorgfältig unterſcheiden muß. Er kann

1. als pſychologiſcher P. erſcheinen. Dieſer denkt Gott als den Geiſt oder die Seele der Welt (mens s. anima mundi — νους η ψυχη κοσμου). Dieſer P. iſt ſehr alt; die meiſten alten Philoſophen waren ihm ergeben; ſie verglichen daher Gott und die Welt mit Seele und Leib des Menſchen. Wie unſre Seele unſern Leib durchdringt und beherrſcht, ſo, ſagten ſie, durchdringt und beherrſcht auch Gott die Welt als ihren Körper. Ja es ſind im Grunde alle Seelen in der Welt nur Ausflüſſe oder Theile dieſer einen Weltſeele (semina s. particulae aurae divinae). Man muß geſtehn, daß dieſe Vorſtellungsart des Göttlichen etwas Einſchmeichelndes hat; ſie giebt ein ſchönes und erhabnes Bild vom göttlichen Weſen. Aber ſie kann doch nicht vor der Vernunft beſtehn. Denn eine Seele, wenn auch vom Leibe völlig verſchieden, iſt und bleibt doch immer durch ihren Körper beſchränkt, iſt und bleibt von ihm abhängig, ſo lange ſie mit ihm verbunden. Dieß zerſtört die Idee Gottes als eines allerrealeſten, mithin auch unbeſchränkten Weſens. Darum haben Andre

2. den kosmologiſchen P. vorgezogen. Dieſer macht in Bezug auf das Göttliche keinen Unterſchied zwiſchen Leib und Seele, ſondern ſagt ſchlechthin: die Welt iſt Gott, oder philoſophiſcher ausgedrückt: Alles iſt Eins und dieſes Eine iſt Gott. Dieſer P. iſt ebenfalls ſehr alt. Xenophanes, Parmenides und überhaupt die eleatiſchen Philoſophen waren ihm meiſt ergeben. Sie fielen aber mit ſich ſelbſt in Widerſpruch. Denn da ſie das All der Dinge nach der gemeinen Vorſtellungsart von der Welt als rund dachten, ſo dachten ſie auch Gott als kugelförmig, mithin als ein ſogar räumlich beſchränktes Weſen. (Als eine Abart dieſes P. kann man auch das Emanationsſyſtem betrachten. S. d. W.) Dieß veranlaſſte ſpätere Philoſophen, jene Anſicht mehr zu ſublimiren und ſo

3. den ontologiſchen P. zu bilden. Dieſer geht von den Begriffen der Subſtanz und der Accidenzen aus und ſagt: Gott iſt die einige, ewige, allumfaſſende Subſtanz, welche ſich in zwei Hauptaccidenzen offenbart, in der Ausdehnung und dem Gedanken;

alle ausgedehnte und denkende Dinge, die wir in der Erfahrung wahrzunehmen meinen, ſind daher nur Scheinſubſtanzen, im Grunde aber Accidenzen (modi) der einen Subſtanz. So Spinoza und die neuern Pantheiſten, die nur ſtatt der einen Subſtanz das Abſolute, und ſtatt der beiden Accidenzen, Ausdehnung und Gedanke, Reales und Ideales als entgegengeſetzte Pole ſetzen, in welchen ſich das an und für ſich indifferente Abſolute differentiirt. Das klingt nun wohl ſo leidlich. Wenn man aber weiter nach dem Wie? und Warum? fragt, ſo bekommt man entweder gar keine oder ganz unverſtändliche oder auch wohl ſchnöde Antworten. Dem Gedanken an die Gottheit aber wird durch dieſe ſublime Abſtraction alles entzogen, was ihn für das menſchliche Herz ſo ſehr zum Bedürfniſſe macht. Nur ein Geiſt, der ſich ganz der Speculation hingegeben, kann ſich allenfalls dadurch befriedigt halten. Und der Vorwurf der Selbvergötterung, ſo wie der Naturvergötterung, desgleichen daß auf dieſe Art unbedingte Nothwendigkeit das herrſchende Weltprincip werde, mit welchem keine Freiheit und Sittlichkeit, kein wahrhafter Unterſchied des Guten und des Böſen beſtehen könne, dürfte mit aller Dialektik nicht abzuweiſen ſein. — Vergl. Buhle's commentat. de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane usque ad Spinozam; in den Commentatt. soc. scientt. gotting. Vol. X. 1791. und Jäſche's Schrift: Der Pantheismus nach ſeinen verſchiednen Hauptformen, ſeinem Urſprunge und Fortgange, ſeinem ſpeculativen und praktiſchen Werthe und Gehalte. Berl. 1826. 8. B. 1. vergl. mit der darauf bezüglichen Schrift von Ritter: Die Halbkantianer und der Pantheismus. Berl. 1827. 8. (Wenn in dieſen und andern Schriften, welche des Pantheismus auch erwähnen, von einem logiſchen, phyſiſchen, metaphyſiſchen, ethiſchen oder praktiſchen P., desgleichen von einem P. des Begriffs, der Phantaſie und des Gefühls ꝛc. die Rede iſt, ſo fallen dieſe Arten des P. entweder mit den vorigen drei zuſammen oder ſie ſind ganz willkürlich angenommen. Allenfalls könnte man noch einen myſtiſchen P. unterſcheiden, der ſich in den All-Gott verſenken und mit ihm identificiren will — ein P., der allerdings ein Erzeugniß der Phantaſie und des Gefühls iſt und beſonders im Orlente häufig angetroffen wird). — Es iſt übrigens unrecht, den Pantheismus für einerlei mit dem Atheismus zu erklären. Wenn niemand es wagt, den Fetiſchiſten, der jeden beliebigen Klotz oder Stein, den Pyrolatren, der das Feuer, den Zoolatren, welcher Thiere, den Aſtrolatren, der Sonne, Mond und Sterne als göttliche Weſen verehrt, für Atheiſten zu erklären; wenn man alle dieſe Iſten damit entſchuldigt, daß ſie das Symbol mit der Sache verwechſeln, daß ſie einen Repräſentanten des Göttlichen ſtatt der Gottheit ſelbſt verehren, daß ſie überhaupt nur eine irrige Vorſtel-

lung von Gott haben: warum ſoll denn dieſelbe Entſchuldigung nicht dem Pantheiſten zu Gute kommen? Sein Symbol (das All) umfaſſt doch alle jene Symbole und könnte inſofern immer als der würdigſte Repräſentant des Göttlichen gelten. Auch dreht ſich der Unterſchied zwiſchen dem Pantheiſten und dem eigentlichen Theiſten doch nur um die rein metaphyſiſche Frage, ob Gott der immanente Grund der Welt ſei oder nicht. Wer aber die Schwierigkeit oder vielmehr die Unmöglichkeit erkannt hat, eine ſolche Frage durchaus genügend zu beantworten; wer überhaupt im Bewuſſtſein der Schranken aller menſchlichen Erkenntniß, und der eignen insbeſondre, beſcheiden und duldſam gegen fremde Anſichten, vornehmlich religioſe, geworden iſt, wie es von Rechts wegen jedermann ſein ſoll: der wird ſich wohl in Acht nehmen, ſo barſch über Andre abzuſprechen und gleich mit Atheiſterei um ſich zu werfen. Es hat ſehr religioſe Pantheiſten gegeben; und ſoweit man von ſolchen Dingen urtheilen kann, war Spinoza inſonderheit ein ſolcher. Was alſo vorhin gegen den Pantheismus geſagt worden, betrifft nur die Theorie; und da kann man es freilich nicht billigen, wenn die ſpeculirende Vernunft die Idee der Gottheit als des allerrealeſten Weſens (des Alls der Realität — omnitudo realitatis) nicht bloß auf die urſprüngliche, ſondern auch auf jede abgeleitete Realität bezieht, und ſo dieſe mit jener in einem und demſelben Weſen befaſſt. Vergl. auch die Namen der in dieſem Art. erwähnten Männer; desgl. Schelling.

Pantokrator (von $\pi\alpha\nu$, all, und $\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\iota\nu$, herrſchen oder regieren) = Allherrſcher oder Allregierer, ein Name, der eigentlich nur der Gottheit zukommt, weil zur Pantokratie auch Allmacht gehört, den aber die Schmeichelei zuweilen auch mächtigen Fürſten gegeben hat; wie einſt ein kriechender franzöſiſcher Senator (ich glaube Fontanes) zu Napoleon ein Jahr vor deſſen Sturze ſagte, er ſei allmächtig wie Gott.

Pantomimik ſ. Mimik.

Pantoſophie (von $\pi\alpha\nu$, alles, und $\sigma o\varphi\iota\alpha$, die Weisheit) wäre eigentlich Allweisheit, die nur Gott als dem Allwiſſenden beigelegt werden könnte. Man verſteht aber gewöhnlich darunter den Pantheismus. S. d. W. und Cuſaeler. Scherzhaft oder ſpöttiſch nennt man auch diejenigen Philoſophen Pantoſophen, welche alles zu wiſſen vorgeben.

Panurgie (von $\pi\alpha\nu$, alles, und $\epsilon\rho\gamma o\nu$, das Werk) iſt die Geſchicklichkeit alles zu thun, aber im böſen Sinne genommen; daher ſteht es auch oft für Argliſt, Betrügerei, Bosheit, weil nämlich der Böſe auch geneigt iſt, alles zu thun, indem er ſich kein Gewiſſen daraus macht, ſelbſt das Schändlichſte zu thun, wenn er dadurch nur ſeinen Zweck erreichen kann. Panurgiſch ſteht daher für argliſtig, betrügeriſch, boshaft.

Papiergeld ſ. Geld.

Papſtthum (papismus, von papa, der Vater — daher der Papſt, nicht Pabſt) iſt die Spitze oder auch der Mittelpunct der Hierarchie. Was alſo von dieſer überhaupt gilt, das gilt auch von jenem inſonderheit und vorzugsweiſe. S. Hierarchie. Der hiſtoriſche Urſprung des Papſtthums gehört übrigens nicht hieher. Ein philoſophiſches Papſtthum aber kann es nicht geben, weil ein ſolches höchſt unphiloſophiſch ſein würde, da in der Philoſophie durchaus keine Art von Autorität gelten kann. Wenn man zuweilen dem Ariſtoteles ein ſolches Papſtthum beigelegt hat, ſo trifft die Schuld davon nicht ihn, ſondern ſeine blinden Verehrer im Mittelalter, die, wie ſie einen Papſt in der Kirche hatten, ſo auch gern einen Papſt in der Schule haben wollten. Durch die Reformation aber verlor dieſer Schulpapſt eben ſo ſehr an ſeinem Anſehn, als jener Kirchenpapſt.

Parabel (von παραβαλλειν, neben einander ſtellen, vergleichen) iſt eigentlich eine Vergleichung, dann eine Rede in Bildern oder Gleichniſſen, wie die Gleichnißreden, deren ſich der Stifter des Chriſtenthums zur Veranſchaulichung moraliſcher Wahrheiten bediente. Daher nennt man eine ſolche Vortragsart auch ſelbſt paraboliſch; ſie iſt mehr popular als ſcientifiſch. S. popular. Die mathematiſche Bedeutung jenes Worts gehört nicht hieher.

Parábates ein cyrenaiſcher Philoſoph, Schüler von Epitimedes, ſonſt nicht bekannt. Diog. Laert. II, 86.

Paracels (Philippus Aureolus Theophrastus Paracelsus Bombastus de Hohenheim — er ſelbſt nannte ſich bloß Aur. Theophr. Parac.) geb. 1493 zu Einſiedeln bei Zürich (nach Andern zu Gaiß im Cant. Appenzell) und geſt. (trotz einem Elixir, welches er zur beliebigen Verlängerung des Lebens erfunden haben wollte) 1541 zu Salzburg, nachdem er viele Reiſen in der Welt gemacht, auch ein paar Jahre (1527 — 8) als Prof. der Med. in Baſel gelehrt hatte — gehört zu jenen zweideutigen Menſchen, welche, mit einigem Talente und einer ſtarken Gabe Dreiſtigkeit ausgeſtattet, viel Aufſehn in der Welt machen und auch eine Zeit lang viel Anhänger finden, endlich aber doch in ihrer wahren Geſtalt erkannt werden. Was er als Heil- und Scheidekünſtler leiſtete oder nicht leiſtete — indem es ihm hauptſächlich um Erfindung einer Univerſalmedicin und Entdeckung des Steins der Weiſen zu thun war, wobei er doch gelegentlich manches Brauchbare fand — gehört nicht hieher. In philoſophiſcher Hinſicht aber war er einer von jenen Afterweiſen, welche, von einer zügelloſen Einbildungskraft verleitet, alles unter einander mengen, Philoſophie, Kabbaliſtik, Myſtik, Theoſophie, Aſtrologie, Magie, Mantik, Alchemie ꝛc. Daß ein ſolcher Mann viel vom innern Lichte, von der Emanation aus Gott als

dem Grundweſen, von der allgemeinen Harmonie der Dinge, vom Einfluſſe der himmliſchen Dinge auf die irdiſchen, vom Leben der ganzen Natur, von den Elementargeiſtern, denen die ſichtbaren Körper als Hüllen dienen, und von andern Geheimniſſen der Natur in einer dunkeln, orakelmäßigen Sprache redete, verſteht ſich von ſelbſt. Man muß es daher billiger Weiſe ſeinen Geiſtesverwandten überlaſſen, der Welt zu verkündigen, was eigentlich dieſer große Mann gelehrt und welche neue Aufſchlüſſe er über die verborgenſten Dinge gegeben habe. Denn ich geſtehe offenherzig, daß ich nichts davon zu ſagen weiß. — Eine Biographie deſſelben findet ſich in Schröckh's Lebensbeſchreibungen. B. 1. S. 42. Seine (meiſt nach ſeinem Tode herausgegebnen) Werke erſchienen am vollſtändigſten geſammelt zu Genf, 1658. 3 Bde. Fol. (Frühere Sammlungen zu Baſel, 1589. 10 Bde. 4. und zu Straßburg, 1616—8. 3 Bde. Fol. ſind minder vollſtändig). — In Creuzer's und Daub's Studien (B. 1.) und in Rixner's und Siber's Leben und Meinungen berühmter Phyſiker (H. 1.) ſind auch Aufſätze über dieſen Wundermann zu finden. — Unter den Anhängern deſſelben ſind beſonders die Roſenkreuzer zu bemerken — eine geheime Verbrüderung, die ſich angeblich mit Verbeſſerung der kirchlichen und bürgerlichen Geſellſchaften, im Grunde aber auch mit Kabbaliſtik, Myſtik, Theoſophie, Alchemie und andern Wiſſenſchaften oder Künſten dieſer zweideutigen Art beſchäftigte. Der Urſprung dieſes Ordens verliert ſich ebenfalls in ein myſtiſches Dunkel, indem Einige ihn von einem gewiſſen Chriſtian Roſenkreuz geſtiftet werden laſſen, der im Anf. des 14. Jh. gelebt und lange Zeit unter den Brahmanen in Indien, desgleichen in den Pyramiden Aegyptens und andern Gegenden des Orients zugebracht haben ſoll, Andre aber ſelbſt die Exiſtenz dieſes Mannes leugnen und jenen Orden entweder durch Agrippa von Nettesheim (ſ. dieſ. Nam.) oder durch Valentin Andreä, einen würtembergiſchen Gelehrten des 16. u. 17. Jh. (geb. 1586 geſt. 1654) begründet werden laſſen. S. die Schriften: Chymiſche Hochzeit Chriſtian's Roſenkreuz (1605) und: Allgemeine und Generalreformation der ganzen Welt benebenſt der fama fraternitatis der Roſenkreuzer. Regensb. 1614. 8.

Paradies, ein urſprünglich perſiſches Wort, das aber in die griechiſche (παραδεισος), lateiniſche (paradisus) und alle europäiſche Sprachen übergegangen. Park, Thier- und Baumgarten, dann überhaupt Luſtgarten iſt deſſen allgemeine Bedeutung. Wenn aber vom verlornen Paradieſe die Rede iſt, ſo verſteht man darunter den anmuthigen Aufenthaltsort der erſten Eltern nach der bekannten hebräiſch-mythiſchen Erzählung. Im philoſophiſchen Sinne iſt jenes verlorne Paradies nichts anders als die verlorne Unſchuld.

Dieſe geht aber durch die Sünde verloren. Sobald alſo der Menſch anfängt zu ſündigen, verliert er das Paradies; folglich kann es auch nicht anders als durch ſittliche Beſſerung wiedergewonnen werden. Jede anderweite Vorſtellung vom Paradieſe iſt ein bloßes Bild, das von der Phantaſie mit ſehr reizenden Farben ausgeſchmückt werden kann; womit aber die Philoſophie nichts weiter zu thun hat. Sie muß es daher der Poeſie überlaſſen, und kann dieſe nur warnen, beim Ausmalen des Bildes nicht ins Ueppige und Grobſinnliche zu fallen. Sonſt kommt am Ende nichts weiter heraus, als ein muſelmänniſches, mit einer Menge ſchöner Huris angefülltes Paradies, dergleichen es in allen größern Städten giebt. Wer aber ein ſolches betreten wollte, müſſte ſchon längſt die Unſchuld verloren haben, alſo aus dem wahren Paradieſe verſtoßen ſein. — Wenn das irdiſche Paradies dem himmliſchen entgegengeſetzt wird, ſo verſteht man gewöhnlich unter jenem den erſten Aufenthaltsort der menſchlichen Stammeltern, unter dieſem aber den Aufenthaltsort der Seligen nach dem Tode. S. Himmel.

Paradox (von παρα, gegen, δοξα, die Meinung) heißt, was gegen diejenige Meinung iſt, welche als wahr von den meiſten Menſchen angenommen wird. Dieſe Meinung kann aber auch falſch ſein. Das Paradoxe mag alſo wohl auffallend ſein oder als ſeltſam erſcheinen — weshalb man auch oft alles Auffallende oder Seltſame ſo benennt — daraus folgt aber noch keineswegs, daß es auch verwerflich ſei. Es muß alſo erſt nach ſeinem wahren Gehalte geprüft werden, bevor man es verwirft. Die Paradoxie iſt demnach an ſich weder lobenswerth noch tadelnswerth. Indeſſen giebt es Gelehrte, auch Philoſophen, welche förmlich darauf ausgehn, paradoxe Sätze aufzuſtellen, um ſich dadurch auszuzeichnen, in der Meinung, die Paradoxie ſei eine Probe der Genialität. Dieſe Paradoxie-Sucht iſt allerdings tadelnswerth, weil ſie aus bloßem Dünkel hervorgeht. Man ſoll alſo zwar die Paradoxie nicht ſcheuen, wo ſie ſich ungeſucht darbietet; man ſoll aber auch nicht danach haſchen, weil man ſich dadurch lächerlich macht. — Unter den alten Philoſophen waren es vornehmlich die Stoiker, welche einen Hang zur Paradoxie zeigten. Daher waren auch die paradoxa stoica oft ein Gegenſtand des Spotts, obgleich manchen derſelben ein guter Sinn zum Grunde lag, wie z. B. der Behauptung, daß der Weiſe allein geſund, ſchön, ſtark, frei, ein König ꝛc. ſei, ſelbſt dann, wenn er nach dem äußern Scheine krank, häſſlich, ſchwach, ein Sklav, ein Bettler ꝛc. ſei. Cicero hat eine kleine Schrift unter dem Titel Paradoxa hinterlaſſen, worin er 6 Sätze dieſer Art philoſophiſch zu erklären ſucht. Plutarch aber hatte eine ſolche Antipathie gegen die Stoiker, daß er in einer eignen Schrift zu beweiſen ſuchte, ὁτι παραδοξοτερα οἱ Στωικοι των ποιητων

λεγουσι, daß die Stoiker noch paradoxere (d. h. ungereimtere) Dinge ſagen als die Dichter. So wird auch jetzt noch oft **parador** für **ungereimt** oder **abſurd** gebraucht.

Paragraph (von παραγραφειν, beiſchreiben) iſt eigentlich ein Strich oder eine Linie (παραγραφος γραμμη, auch παραγραφη), dann überhaupt ein Zeichen, das zu etwas beigeſchrieben wird. Da die Abſätze einer Schrift auf ſolche Art bezeichnet zu werden pflegen, ſo heißen dieſe ebenfalls **Paragraphen**, beſonders die Hauptſätze eines Compendiums. In **Paragraphen ſchreiben** heißt daher ſoviel als compendiariſch oder auch aphoriſtiſch ſchreiben. S. **Compendium** und **aphoriſtiſch**.

Parallel von παρα, gegen, und αλληλως, einander, wechſelſeitig) heißt, was einander gegenüberſteht oder neben einander hinläuft, wie zwei Linien, die überall gleich weit von einander abſtehn, und ebendarum ſelbſt **Parallelen** oder **Parallellinien** genannt werden. Man nennt aber auch jede andre Nebeneinanderſtellung, wodurch zwei oder mehre Dinge mit einander verglichen werden, eine **Parallele**. So hat **Plutarch** parallele Biographien berühmter Griechen und Römer, die auch manche hiſtoriſch-philoſophiſche Notiz enthalten, und **Cicero** in ſeinen Büchern de natura deorum, de finibus etc. parallele Darſtellungen der Lehren griechiſcher Philoſophen hinterlaſſen. — Die Grammatiker und Exegeten ſprechen auch vom **Parallelismus** der Glieder eines Satzes oder der Stellen einer Schrift, die in Anſehung des Ausdrucks oder des Sinnes eine gewiſſe Aehnlichkeit haben; weshalb auch derſelbe in den **wörtlichen** und **ſachlichen** (parallelismus verbalis et realis) eingetheilt wird. Durch den erſten lernt man inſonderheit den Sprachgebrauch, durch den zweiten die Denkart eines Schriftſtellers kennen. In den Werken der alten Philoſophen iſt dieſer doppelte Parallelismus ſorgfältig zu beachten, wenn man ſie gehörig verſtehen will. — Die Parallelen, welche Manche zwiſchen der phyſiſchen und moraliſchen, der Körper- und Geiſterwelt gezogen haben, ſind großentheils mehr Spiele des nach entfernten Aehnlichkeiten haſchenden Witzes, als Erzeugniſſe der philoſophirenden Vernunft.

Paralogismus (von παρα, gegen, und λογος, die Vernunft) iſt ein Fehl- oder Trugſchluß, auch überhaupt jedes falſche, betrügliche oder ſophiſtiſche Raiſonnement. Daher **Paralogiſtik** = **Sophiſtik**. S. d. W.

Paramythie (von παραμυθεισθαι, zuſprechen, gegenreden) heißt eigentlich ſoviel als Zuſpruch oder Ermahnung, wird aber auch zuweilen in der Bedeutung gebraucht, daß man darunter eine Erzählung verſteht, die etwas Räthſelhaftes oder einen allegoriſchen Sinn hat, wie die Parabel oder Fabel.

Paräneſe (von παραινειν, zureden, ermuntern) iſt eigent-

lich jede Auf- oder Ermunterung zu etwas. Vornehmlich aber verſteht man darunter den Schluß einer Rede, weil die Redner in demſelben gewöhnlich die ganze Kraft ihrer Beredtſamkeit aufbieten, um ihre Zuhörer zu demjenigen zu beſtimmen oder aufzumuntern, was der Hauptzweck der Rede war. Die Paräneſe ſoll alſo gleichſam gewiſſe Stacheln im Gemüthe des Zuhörers zurücklaſſen, die ihn fortwährend anreizen, nach dem Willen des Redners zu handeln. Das Adjectiv paränetiſch wird eben ſo gebraucht, z. B. der paränetiſche Theil der Rede. Wenn aber ein Redner ſelbſt paränetiſch heißt, ſo denkt man an die gewaltige Kraft ſeiner Rede, die Zuhörer mit ſich fortzureißen; was dann ebenſowohl im böſen als im guten Sinne der Fall ſein kann. Wenn der Philoſoph moraliſch-religiöſe Wahrheiten vorträgt, ſo ſoll der Vortrag eigentlich nur wiſſenſchaftlich, nicht paränetiſch ſein. Doch können populär-philoſophiſche Vorträge dieſes Inhalts, wie Gellert's moraliſche Vorleſungen, auch ein paränetiſches Gepräge haben. Sehr empfehlenswerth ſind auch: Paräneſen für ſtudirende Jünglinge ꝛc. geſammelt und mit Anmerkk. begleitet von Fr. Tr. Friedemann. Braunſchw. 1827. 8.

Paraphraſe ſ. Metaphraſe.

Parapinaceus ſ. Michaël Parapinaceus.

Parenthyrſus (von παρα, gegen, εν, in, und θυρσος, ein Stengel, oder Stab, beſonders ein mit Epheu und Weinlaub umwundener, dergleichen die Bachanten am Bachusfeſte trugen und ſchwenkten, um ihre Begeiſterung vom Gotte des Weins zu bezeichnen) bedeutet einen äſthetiſchen Fehler, der aus Uebertreibung des Pathetiſchen hervorgeht, wo man alſo gleichſam wie ein Bachant den Thyrſus ſchwingt, aber zur Unzeit und ohne Maß, aus Mangel an wahrhafter Begeiſterung. Daher ſagten die Alten ſprüchwörtlich: Es giebt wohl viele Thyrſusträger, aber wenig vom Gotte Getriebne oder Begeiſterte. Und ebendaher ſagt Longin in ſeiner Schrift vom Erhabnen, der Parenthyrſus ſei ein unzeitiges und leeres oder unmäßiges Pathos (παθος ακαιρον και κενον, ενθα μη δει παθους, η αμετρον, ενθα μετριου δει). Es fällt alſo dieſer Fehler unter den Begriff des falſchen oder affectirten Pathos. S. pathetiſch.

Parker (Samuel) ein brittiſcher Philoſoph des 17. Jh. (ſtarb 1688 als Profeſſor zu Oxford), welcher die platoniſche Philoſophie darzuſtellen und zu empfehlen, die carteſiſche und ſpinoziſche hingegen zu bekämpfen, und das Daſein Gottes auf dem teleologiſchen oder phyſikotheologiſchen Wege zu beweiſen ſuchte; wobei er ſich merklich zu einem myſtiſchen Supernaturalismus hinneigte. S. Deſſ. free and impartial account of the platonic philosophy. Oxf. 1666. 4. — Tentamina physicotheologica de deo.

Lond. 1669. und 1673. 8. — Disputationes de deo et providentia. Lond. 1678. 4.

Parmenides von Elea (P. Eleates) blühte um 500 vor Chr. (nach Diog. Laert. IX, 21—3. um Ol. 69. wofür Manche Ol. 79. leſen wollen, weil jene Angabe nicht mit dem Berichte Plato's ſtimme, daß Parmenides im 65. Lebensjahre mit ſeinem Schüler und Freunde Zeno eine Reiſe nach Athen gemacht und daſelbſt mit dem noch jungen Sokrates eine Unterredung gehabt habe — Plat. Parmenid. ab init. coll. Ejusd. Theaet. p. 138. et Soph. p. 202. Opp. Vol. II. Bip.). Die Meiſten erklären ihn für einen Schüler des Xenophanes, welcher die eleatiſche Schule ſtiftete; woraus ſich auch die Uebereinſtimmung beider im Philoſophiren begreifen läſſt. Eben deshalb wird er gewöhnlich als Nachfolger des X. in der eleatiſchen Schule aufgeführt. Doch berichten Andre, er habe ſeine Bildung vom ioniſchen Philoſophen Anaximander empfangen und auch mit den Pythagoreern Umgang gehabt; weshalb ihn Einige ſogar ſelbſt zu den Pythagoreern, obwohl mit Unrecht, zählen. (Diog. Laert. l. l.) Uebrigens macht' er ſich nicht bloß durch ſein Philoſophiren um die Wiſſenſchaft, ſondern auch durch weiſe Geſetze um ſein Vaterland verdient. Der Ruhm ſeines philoſophiſchen Geiſtes und ſeines moraliſchen Charakters war daher im Alterthume ſo ausgebreitet, daß ihn nicht nur Plato den großen und ehrwürdigen Parmenides nennt, ſondern auch Cebes in ſeinem Lebensgemälde (πιναξ) ein pythagoreiſches und ein parmenideiſches Leben (in der Bedeutung eines muſterhaften Lebens) zuſammenſtellt. Was man daher von deſſen unkeuſchem Umgange mit ſeinem Schüler Zeno erzählt hat, beruht wohl nur auf Misverſtand oder Verleumdung. Die philoſophiſchen Werke des P., die theils in Verſen theils in Proſe geſchrieben waren und unter ſehr verſchiednen Titeln (περι φυσεως — το φυσικον — φυσιολογια δι' επων — περι του νοητου — περι του εοντος — περι του ἑνος οντος — περι των οντων — κοσμογονια) von den Alten angeführt werden, ſind größtentheils verloren gegangen. Doch haben ſich einige Bruchſtücke ſowohl von ſeinen proſaiſchen, als auch (und noch mehr) von ſeinen poetiſchen Darſtellungen erhalten. Man findet dieſelben theils in Stephani poesis philos. etc. (Par. 1573. 8.) theils in Fülleborn's Beiträgen ꝛc. (St. 6. Nr. 1. vergl. mit St. 7. Nr. 2.) unter dem Titel: *Παρμενιδου επη περι φυσεως*, mit einem Anhange proſaiſcher Bruchſtücke und einer Einleitung über die Lebensumſtände des P. und einige literariſche Puncte. Dieſe Sammlung iſt nicht nur mit einer deutſchen Ueberſetzung und guten Anmerkungen ausgeſtattet, ſondern es ſind auch hier die Bruchſtücke nach einer (freilich nur hypothetiſchen) Anordnung ſo zuſammengefügt,

daß ſie gewiſſermaßen ein Ganzes bilden, beſtehend aus einer Einleitung, die jedoch bloß eine allegoriſche Darſtellung enthält, indem hier eine Göttin redend eingeführt wird, welche den Dichterphiloſophen belehrte, und aus zwei Abtheilungen, überſchrieben περι του νοητου η τα προς αληθειαν (vom Denkbaren oder vom Wahren) und τα προς δοξαν (vom Scheinenden oder von der Meinung), indem jene Göttin ihn unterrichten wollte ſowohl von dem, „was „unwandelbar und ewig feſt die Wahrheit lehrt,“ als von dem, „was nur Sinnen-Schein und Menſchen-Meinung iſt.“ Deshalb ſagt auch Diog. Laert. (IX, 22.), P. habe eine doppelte Philoſophie gehabt, eine ſpeculative oder nach der Wahrheit, und eine empiriſche oder nach der Meinung (την μεν κατ’ αληθειαν, την δε κατα δοξαν). Ebendeswegen haben Manche ihn auch gleich ſeinem Lehrer Xenophanes zu den Skeptikern gezählt, obwohl beide im Grunde Dogmatiker waren. Cic. acad. II, 23. Mit jenen Sammlungen iſt aber wegen der Richtigkeit des Textes noch folgende Schrift zu vergleichen: Empedoclis et Parmenidis fragmenta ex codice taurinensis bibliothecae restituta et illustrata ab Amadeo Peyron. Lpz. 1810. 8. Wenn übrigens auch alle dieſe Bruchſtücke echt wären, ſo würden ſie uns doch von der Philoſophie des P. um ſo weniger eine genaue und ſichere Kenntniß darbieten, da ſchon die Alten über die Dunkelheit dieſes Dichterphiloſophen klagten. Plat. Theaet. l. l. Auch giebt Plato's mit dem Namen jenes Philoſophen bezeichneter Dialog keinen Aufſchluß darüber, indem dieſer Dialog ſelbſt zu den dunkelſten gehört, und darin die Lehre des Eleaten nur erwähnt wird, um die eigne daran zu knüpfen. So viel ergiebt ſich indeß aus jenen Bruchſtücken und andern Nachrichten mit Wahrſcheinlichkeit, daß P. in ſpeculativer Hinſicht oder in Bezug auf das, was er für unwandelbare Wahrheit hielt, keinen weſentlichen Unterſchied zwiſchen Sein und Denken anerkannte und daher auch alles Seiende für eins und daſſelbe erklärte, mithin ſchon eine Art von abſolutem Identitätsſyſtem aufſtellte, wenn man überhaupt in ſo früher Zeit ſchon von Syſtemen und namentlich von einem ſo abſtracten reden dürfte. Fragm. vers. 39—46. 88—91. (nach der Anordnung von Fülleborn). vergl. mit Plat. Parm. p. 74. et Soph. p. 240 ss. (Vol. X. et II. Bip.) — Arist. metaph. I, 5. III, 4. — Simpl. in phys. Arist. p. 19. et 25. ant. Daraus folgerte P. dann weiter, daß es kein Entſtehn und Vergehn, keine Veränderung, Bewegung, Theilung und Unterſcheidung des Seienden gebe, weil dadurch das Seiende ſelbſt als eins und daſſelbe aufgehoben würde. Fragm. vers. 56—87. 92—95. coll. II. III. et Arist. phys. I, 2. — Sext. Emp. hyp. pyrrh. III, 65. adv. math. X, 46. — Plut. de plac. phil. I, 24. — Stob. ecl. I. p. 412—6. (Heer.). End-

lich nahm er auch an, daß das Seiende den Raum ganz und durchaus erfülle, weil es nicht durch das Nichtſeiende beſchränkt ſein könne, und daß es kugelförmig (σφαιροειδές) ſei; wobei es dahingeſtellt bleiben muß, ob er dieß eigentlich oder uneigentlich (für vollkommen) verſtand und ob er das eine Seiende auch Gott nannte oder nicht. Fragm. vers. 74 — 80. 85. 94 — 103. coll. ll. ll. et Arist. phys. I, 3. III, 9. de Xenophane, Zen. et Gorg. c. 4. — Simpl. in phys. Arist. p. 31. post. — Plut. de plac. phil. I, 25. — Stob. ecl. I. p. 158. 482 — 4. — Cic. de N. D. I, 11. Daher iſt auch wohl der Streit nicht zu entſcheiden, ob P. bloß Pantheiſt oder Atheiſt geweſen. S. Brucker's lettre sur l'athéisme de Parmenide, trad. du latin. (in der Bibl. german. T. XXII. p. 90 ss.) und Gundling's Gedanken über die Philoſ. des P. (in den Gundlingian. P. XV. p. 371 ss.) Eben ſo wenig läſſt ſich mit Sicherheit beſtimmen, was P. in empiriſcher Hinſicht lehrte, und ob er oder ſein Schüler Zeno der Erfinder des Trugſchluſſes Achilles war. S. d. Nam.

Parodiren (von παρῳδή oder παρῳδία, Bei- oder Nebengeſang) heißt überhaupt etwas ſcherzhaft nachbilden. Dieß kann erſtlich in einer ganz ſelbſtändigen Weiſe geſchehen, indem man etwas Lächerliches auf eine ernſthafte oder etwas Ernſthaftes auf eine lächerliche Art darſtellt. So iſt Homer's Froſch- und Mäuſekrieg eine Parodie des Heldengedichts überhaupt, und ebenſo könnte man die Komödie eine Parodie der Tragödie überhaupt nennen. Das Parodiren kann aber auch ſo geſchehen, daß man ein andres Werk ganz oder theilweiſe ins Lächerliche umgeſtaltet, was man, beſonders wenn es im Ganzen geſchieht, auch Traveſtiren (vom franz. travestir, umkleiden oder verkleiden) nennt. So hat Ariſtophanes die alten Tragiker häufig parodirt, ohne gerade ihre Werke ſo völlig zu traveſtiren, wie es z. B. Blumauer mit Virgil's Aeneide gemacht hat. Wenn nun eine ſolche Parodie mit Witz und Laune ausgeführt wird, ſo iſt durchaus nichts dagegen zu ſagen. Auch wird dadurch dem höhern Genuſſe des parodirten oder traveſtirten Werkes kein Abbruch gethan. Geſchieht es aber auf eine gemeine oder gar plumpe und ekelhafte Art, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß kein Menſch von Geſchmack daran Gefallen finden kann. — Im Leben nennt man es auch parodiren, wenn ein Menſch den andern auf komiſche Weiſe nachahmend darſtellt. Hier kann das Parodiren freilich leicht beleidigend werden, wenn der Parodirte kitzlicher Natur iſt. Indeſſen iſt's am beſten, in ſolchem Falle es wie Sokrates zu machen, als ihn Ariſtophanes in den Wolken zu einem lächerlichen Sophiſten umgeſtaltete. Man lacht mit und vernichtet dadurch die Wirkung.

Paronymie (von παρα, von, und ονυμα = ονομα, der

Name oder das Wort) findet nach der Erklärung des Ariſtoteles im 1. Kap. der Kategorien ſtatt, wenn ein Wort von dem andern abgeleitet wird, wie von Grammatik der Grammatiker, oder von Licht die Erleuchtung. Die Lehre von der Abſtammung der Wörter oder die Etymologie (ſ. d. W.) hat alſo jene Paronymie zu erforſchen. Die Paronymie iſt aber ſehr verſchieden von der Redefigur, welche man Paronomaſie nennt, obgleich die Abſtammung dieſelbe iſt, jedoch ſo, daß παρα in dieſer Zuſammenſetzung nicht von, ſondern gegen bedeutet. Denn dieſe Redefigur iſt eine Art von Wortſpiel, wo ähnlich klingende Wörter einen bald ſtärkern bald ſchwächern Gegenſatz bilden, wie in dem Sprüchworte: Jugend hat nicht Tugend — oder: Amantes sunt amentes (Verliebte ſind Verrückte) — oder: Ein Weißer (Greis) iſt darum noch kein Weiſer.

Parſiſche Weisheit oder Philoſophie ſ. perſiſche.

Partei (von pars, tis, der Theil — alſo nicht Partheil) iſt ein durch beſondere Anſichten oder Neigungen beſtimmtes Bruchſtück eines geſellſchaftlichen Ganzen, z. B. des Staats und der Kirche; daher politiſche und kirchliche oder Religionsparteien. Es giebt aber auch wiſſenſchaftliche Parteien, wieferne die Gelehrten eine Art von geſellſchaftlichem Ganzen, das man auch die Gelehrten-Republik genannt hat, bilden. Die Philoſophenſchulen ſind daher ebenfalls als wiſſenſchaftliche Parteien auf dem Gebiete der Philoſophie zu betrachten. Bei der natürlichen Beſchränktheit des menſchlichen Geiſtes und bei dem Einfluſſe, welchen Erziehung, Unterricht, Gewohnheit, Umgang mit Andern, ſo wie auch Affecten und Leidenſchaften, auf unſer Denken und Wollen haben, darf man ſich nicht wundern, überall dergleichen Parteien anzutreffen. Es wird daher auch nicht leicht ein Menſch gefunden werden, der zu gar keiner Partei gehörte, alſo ganz parteilos und folglich auch durchaus unparteiiſch d. h. ohne alle Parteilichkeit wäre. Dieß würde vielmehr eine völlige Indolenz und Indifferenz verrathen. So lang' indeſſen die Parteien ſich nur gegenſeitig mit Worten bekämpfen, indem ſie die Gründe ihrer Behauptungen oder Anſprüche zu entwickeln und im vortheilhafteſten Lichte darzuſtellen ſuchen, iſt auch nichts von ihnen zu fürchten. Im Gegentheile gewinnt dadurch am Ende doch die Sache der Wahrheit und des Rechts. Wenn ſich aber die Gewalt in den Parteienkampf miſcht, ſo kann daraus allerdings viel Unheil entſtehn. Die Parteien verwandeln ſich dann auch wohl in Factionen oder Rotten, die ſich bis aufs Blut bekämpfen oder einander auszurotten ſuchen, wobei nach dem, was wahr und gut iſt, gar nicht mehr gefragt wird. Hierauf beziehn ſich auch die Ausdrücke Parteihaß und Parteiwuth. Wenn man alſo auch genöthigt iſt, Partei zu nehmen, ſo ſoll man ſich

doch vor ſolcher Parteilichkeit hüten, weil man dadurch alle Beſonnenheit verliert und ungerecht gegen Andre, folglich ein leidenſchaftlicher *Parteimann* wird. Die Foderung der Vernunft iſt demnach dieſe, daß man nach *Unparteilichkeit* wenigſtens ſtrebe, wenn es auch der Menſch nicht zur *abſoluten Unparteilichkeit* bringen kann, indem nur Gott über alle Parteien, mithin auch über alle Parteilichkeit erhaben iſt. Die Menſchen haben freilich auch Gott oft zu einem bloßen Parteimanne gemacht, indem ſie meinten, er begünſtige die eine Menſchenpartei vor der andern. Und doch ſagt die Schrift ausdrücklich, daß Gott ſeine Sonne über Gerechte und Ungerechte auf gleiche Weiſe ſcheinen laſſe!

Particular (von particula, das Theilchen) iſt ebenſoviel als *beſonder*. Das *Particulare* ſteht daher dem *Univerſalen* oder *Allgemeinen* entgegen. S. *allgemein*. Der *Particularismus* aber iſt das Streben nach Abſonderung, wie es z. B. dem Judenthume in religiöſer und politiſcher Hinſicht eigen war; weshalb man dieſem Particularismus den *Univerſalismus* entgegenſetzt. — Wenn die Menſchen- und Thierſeelen particulae aurae divinae (Theilchen eines göttlichen Hauches) genannt werden, ſo bezieht ſich dieß auf die Vorſtellung von einer allgemeinen *Weltſeele*. S. d. W.

Partition (von partire oder partiri, etwas in Theile zerlegen) iſt *Zertheilung* eines Ganzen. S. d. W. und *Eintheilung*.

Parvipontan, ein Scholaſtiker des 12. Jh., der eigentlich *Johannes* hieß und zu Paris mit vielem Ruhme Philoſophie lehrte. Weil er an einer kleinen Brücke (parvus pons) wohnte und die Schüler ſich ſo zu ihm drängten, daß ſich mehre derſelben ſogar in ſeiner Nähe anbauten, ſo bekam er ſelbſt daher den Beinamen Parvipontanus, welcher den urſprünglichen Namen verdrängte. Auch ſeine Anhänger wurden *Parvipontaner* genannt. Man weiß aber ſonſt wenig von ihm und ſeinen Schülern, außer daß ſie insgeſammt zur realiſtiſchen Partei der Scholaſtiker gehörten.

Pascal (Blaiſe oder Blaſius) geb. 1623 zu Clermont (wo ſein Vater königl. Staatsrath und Präſident der ſog. Grafenkammer war), nach dem frühzeitigen Tode ſeiner Mutter aber in Paris erzogen, wohin ſich ſein Vater 1631 begeben hatte, um ihm als dem einzigen Sohne eine deſto ſorgfältigere Ausbildung zu geben. Bei einem ſchwächlichen und kränklichen Körper beſaß P. treffliche Anlagen des Geiſtes, die ihn beſonders zu mathematiſchen und philoſophiſchen Studien hinzogen. Die Elemente der Mathematik bis zum 32. Lehrſatze im 1. Buche *Euklid's* erfand er durch eignes Nachdenken, arbeitete ſchon im 16. J. einen Verſuch über die

Kegelſchnitte aus, und ließ im 19. J. eine untrügliche Rechenmaſchine nach ſeiner eignen Erfindung zuſammenſetzen. In philoſophiſcher Hinſicht aber wollt' es ihm nicht gelingen, zu einer feſten Ueberzeugung zu gelangen, da die Lectüre einiger ascetiſcher Schriften ihm ſchon ſeit dem 24. Lebensjahre das Studium der Philoſophie und aller ſog. profanen Wiſſenſchaften verleidet hatte. Mistrauiſch gegen die Speculation, philoſophirte er daher nur auf ſkeptiſche Weiſe, konnte ſich aber doch vermöge ſeines kräftigen moraliſch-religioſen Gefühls auch dem Skepticismus nicht ganz ergeben; und ſo gerieth er ſehr natürlich auf den Gedanken, ſein Heil im Supernaturalismus und Myſticismus zu ſuchen. Doch hielt er auch hierin ein gewiſſes Maß, indem ihn ſein wiſſenſchaftlich gebildeter Geiſt und ſein edles Herz vor den gewöhnlichen Verirrungen dieſer Denkart bewahrte. In den letzten zehn Lebensjahren beſtimmten ihn fortwährende Körperleiden und die Mahnungen einer Schweſter, welche auch einen Hang zur religioſen Schwärmerei und daher den Schleier genommen hatte, dem Umgange mit der Welt gänzlich zu entſagen und auf dem Lande in ſtrenger Ascetik ſein Leben zu beſchließen. Er ſtarb 1662 im 40. J. ſeines Alters. Von ſeinen Werken haben vornehmlich zwei ſein Andenken erhalten und der Nachwelt bewieſen, was dieſer ausgezeichnete Geiſt hätte leiſten können, wenn er länger gelebt und während ſeines kurzen Lebens nicht mit einem ſo gebrechlichen Körper zu kämpfen gehabt hätte. Das erſte iſt eigentlich nur ein Anfang eines größern Werkes, welches nach dem Entwurfe ſeines Urhebers die Unzulänglichkeit der philoſophirenden Vernunft in Bezug auf die moraliſch-religioſen Bedürfniſſe der Menſchheit, die Falſchheit aller anderweiten Religionsſyſteme außer dem chriſtlichen und die Wahrheit des letztern bis zur höchſten (ſelbſt mathematiſchen) Evidenz darthun ſollte. P. hat aber dieſen (in ſeiner ganzen Fülle ohnehin nicht ausführbaren) Plan auch nur theilweiſe in der (von ſeinen Freunden aus niedergeſchriebnen Bruchſtücken nach ſeinem Tode herausgegebnen) Schrift ausgeführt: Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets. Amſt. 1697. 12. Nouv. édit. augmentée de plusieurs pensées, de sa vie et de quelques discours. Par. 1720. 12. (Die vorgeſetzte Biographie P.'s iſt von ſeiner Schweſter). Deutſch: P.'s Gedanken, mit Anmerkk. und Gedanken von J. F. K. (Kleuker). Bremen, 1777. 8. Eine andre Ueberſ. erſchien 1793 zu Leipzig unter dem Titel: Ideen über Menſchheit, Gott und Ewigkeit von P., mit Betrachtungen von K. H. Heydenreich. Erſtes Bändchen mit einer Einleitung über den Zweck und Plan des ganzen Werks und einer Biographie P.'s vornehmlich in Bezug auf ſeinen moraliſch-religioſen Charakter. — Das andere (früher von ihm ſelbſt herausgegebne) Werk führt den Titel: Lettres provin-

ciales écrites par Louis de Montalte [Pascal] à un Provincial de ses amis. Avec des notes de Guill. Wendrock [Nicole, der dieſe Schrift auch ins Lat. überſetzte]. Leiden, 1761. 4 Bde. 12. Deutſch: Lemgo, 1774. 8. Dieſer deut. Ueberſ. iſt eine Geſchichte des Werkes nebſt merkwürdigen Notizen über den Verf. ſelbſt beigefügt. Es iſt vornehmlich gegen die Jeſuiten und deren ſophiſtiſche Caſuiſtik gerichtet, machte ungemeines Aufſehn, trug viel zur nachmaligen Aufhebung des Ordens bei, und iſt noch jetzt wegen der Wahrheit, Anmuth, Kraft und Freimüthigkeit, mit der es geſchrieben, ein ſehr leſenswürdiges Werk. — Uebrigens erklärte ſich P. auch gegen die zu ſeiner Zeit viel Aufſehn machende Philoſophie von Malebranche. S. d. Nam. — Seine ſämmtlichen Oeuvres erſchienen im Haag, 1779. 5 Bde. 8.

Paſigraphie oder **Paſigraphik** ſ. Ideographik. Für Paſigraphie ſagen auch Manche Paſilalie und Paſiphraſie (von πασι, Allen, λαλειν, ſprechen, und φραζειν, reden), weil eine für Alle leſerliche Schrift auch eine für Alle verſtändliche Sprache ſein würde. Doch unterſcheiden Einige noch die Paſilalie oder Paſiphraſie als eine allgemeine Tonſprache von der Paſigraphie als einer allgemeinen Schriftſprache. Es iſt aber bis jetzt die eine ſo wenig als die andre erfunden. Vergl. die im Art. Ideographik angeführten Schriften.

Paſikrates von Rhodus, ein Schüler von Ariſtoteles, deſſen Werke er auch commentirt hat. Es iſt aber nichts mehr von ſeinen Schriften übrig.

Paſilalie und **Paſiphraſie** ſ. Paſigraphie.

Paſſion (von pati, leiden) bedeutet ſowohl das Leiden ſelbſt, als die Leidenſchaft. S. beide Ausdrücke. Wegen der Paſſivität überhaupt ſ. Activität.

Pasquill ſ. Libell. Das W. Pasquinade kommt zwar ebendavon her, hat jedoch einen mildern Sinn als jenes, indem es einen witzigen und zugleich ſpöttiſchen oder ſatyriſchen Einfall überhaupt anzeigt, dergleichen man häufig an den beiden einander gegenüberſtehenden Bildſäulen Pasquino und Marforio in Rom findet.

Paternität (von pater, der Vater) iſt Vaterſchaft. S. Vater.

Pathetiſch (von παθος, Gefühl, Affect, Leidenſchaft) im weitern Sinne heißt alles, was Gemüthsbewegungen erregt, im engern Sinne aber nur dasjenige, was ſtärkere und edlere (das Gemüth erhebende) hervorbringt. Das Pathetiſche in dieſem Sinne iſt daher mit dem Erhabnen und Feierlichen verwandt. S. beide Ausdrücke. Man ſagt ebendeswegen von Reden oder Gedichten dieſer Art, daß Pathos in ihnen ſei. Iſt aber dieſes Pathos

nicht eine Folge der innern Bewegung des Redners oder Dichters, ſondern bloß durch die Kunſt hervorgebracht, ſo heißt es erkünſtelt, affectirt oder falſch. Dieſes falſche Pathos macht die Rede leicht ſchwülſtig und froſtig, indem es das Gemüth nicht erwärmt, ſondern erkältet, und bei ſtarker Uebertreibung ſogar, ſtatt zu rühren, zum Lachen reizt. In dieſen Fehler fällt z. B. Malherbe (den die Franzoſen als den erſten ihrer claſſiſchen Lyriker verehren und den beſonders Boileau als einen Mann rühmt, welcher **le premier en France fit sentir dans ses vers une juste cadence**, und als **guide fidèle aux auteurs de ce temps sert encore de modèle**), wenn er die Reue des Petrus, welche die Schrift mit den einfachen Worten ſchildert: „Er ging hinaus und weinte bitterlich,“ recht pathetiſch in folgenden Verſen beſchreiben will:

C'est alors, que ses cris en tonnerres s'éclattent,
Ses soupirs se font vents qui les chênes combattent,
Et ses pleurs, qui tantôt descendaient mollement,
Ressemblent un torrent, qui des hautes montagnes
Ravageant et noiant les voisines campagnes
Veut, que tout l'univers ne soit qu'un élément.

Das heißt nicht pathetiſch, ſondern bombaſtiſch ſchreiben, nicht weinen, ſondern lachen machen — ein Fehler, der überhaupt den franzöſiſchen Lyrikern und Tragikern eigen zu ſein ſcheint, indem ſie nicht die goldne horaziſche Regel beherzigen: **Si vis me flere, dolendum est primum ipsi tibi.** — Wenn von den Aeſthetikern das Pathetiſche oder das Pathos dem Ethiſchen oder dem Ethos (ἐθος oder ἠθος, die Sitte) entgegengeſetzt wird, ſo verſtehen ſie unter jenem das, was Sache des bloßen Gefühls oder der Empfindung, unter dieſem aber das, was Sache des Willens oder des Charakters iſt. Sagt man alſo, es ſei in einem redneriſchen, dichteriſchen oder anderweiten Kunſtwerke mehr Pathos als Ethos oder umgekehrt, ſo ſieht man hauptſächlich darauf, ob bei der Darſtellung des Innern oder Pſychiſchen im Menſchen das phyſiſche oder das moraliſche Element unſrer geiſtigen Thätigkeit mehr hervorgehoben iſt. Fehlte eins von beiden gänzlich, ſo wäre die Darſtellung fehlerhaft, weil einſeitig, indem alsdann der Menſch entweder nur als ein ſinnliches, ganz leidenſchaftliches, oder nur als ein rein vernünftiges, völlig leidenſchaftloſes (abſolut apathiſches) Weſen erſcheinen würde. S. Apathie und Eupathie.

Pathogenie und Pathologie (von παθος — ſ. den vor. Art. — γενεα, Erzeugung, und λογος, die Lehre) ſind Ausdrücke, die ſich ſowohl auf das Körperliche als auf das Geiſtige beziehn. In jener Beziehung verſteht man darunter die Theorie vom Urſprunge und von den verſchiednen Arten der Krankheiten. Da hievon das Heilverfahren des Arztes abhängig iſt, ſo nennt man dieſe Theorie auch beſtimmter die mediciniſche Pathog. und Pa-

thol. — Es giebt aber auch eine *pſychologiſche*, welche den Urſprung und die verſchiedne Beſchaffenheit der Seelenkrankheiten erforſcht. Theilt man nun dieſe wieder in *logiſche* (Irrthümer und Vorurtheile) *phyſiſche* (eigentlich oder im engern Sinne pſychiſche Krankheiten) und *ethiſche* (Affecten, Leidenſchaften, Laſter): ſo giebt es auch wieder eine dreifache pſychol. Pathog. und Pathol. S. *Seelenkrankheiten*; desgleichen die Artikel: *Affect*, *Irrthum*, *Laſter*, *Leidenſchaft* und *Vorurtheil*. — Das Adjectiv *pathologiſch* wird auch noch von den Moraliſten in Bezug auf den Willen und deſſen Triebfedern gebraucht. Wenn dieſe ſinnlich ſind, wie alle Affecten und Leidenſchaften, ſo heißen die Triebfedern und der dadurch beſtimmbare Wille ſelbſt *pathologiſch*; im Gegenfalle *rein*. Eben ſo kann man eine *reine* und eine *pathologiſche Liebe* und *Achtung* unterſcheiden.

Pathognomik (von παϑος — ſ. pathetiſch — und γνωμη, die Erkenntniß, oder γνωμων, der Kenner oder Zeiger) iſt derjenige Theil der Phyſiognomik, welcher ſich mit der Erkennung der mehr oder weniger veränderlichen Gemüthsbeſtimmungen (Gefühle, Affecten, Leidenſchaften) aus gewiſſen körperlichen Beſtimmungen (Geberden, Mienen, Bewegungen) beſchäftigt und daher für den mimiſchen Künſtler beſonders wichtig iſt. S. *Mimik* und *Phyſiognomik*.

Pathologie ſ. *Pathogenie*.

Pathos ſ. *pathetiſch*.

Patriarchat oder **Patriarchie** (von πατηρ, Vater, und αρχη, Herrſchaft) iſt eigentlich die Herrſchaft eines Hausvaters über ſämmtliche Familienglieder oder Hausgenoſſen. Unſtreitig iſt dieſe die älteſte und natürlichſte Art der Herrſchaft, aus welcher auch die bürgerliche hervorgegangen, da der Staat als eine große oder erweiterte Familie betrachtet werden kann. S. *Familie* und *Staat*. Daraus folgt aber keineswegs, daß die *patriarchaliſche Form* der Herrſchaft auch geradezu auf jedes Staatsoberhaupt übergehen könne und müſſe. Dieß würde höchſtens nur dann der Fall ſein, wenn ein Hausvater ſelbſt einen Staat begründet hätte und die Söhne von jenem als erbliche Hausväter immer fort die Oberhäupter von dieſem Staate geweſen wären. Dieß möchte ſich jedoch wohl von keinem jetzigen Staatsoberhaupte nachweiſen laſſen. Der Staat fodert aber nach ſeinem eigenthümlichen Zwecke eine ganz andre Art der Verfaſſung und Verwaltung. S. *Staatsverfaſſung* und *Staatsverwaltung*. Uebrigens ſind auch die Beſchreibungen, die man von der Glückſeligkeit des alten *patriarchaliſchen Lebens* macht, nichts weiter als verſchönerte Phantaſieproducte. In der Wirklichkeit möchte jenes Leben wohl ſo kümmerlich und ſo gewaltthätig geweſen ſein, daß ſich kein gebildeter Menſch danach ſehnen dürfte.

Und wenn neuerlich Manche die Sklaverei und die Leibeigenſchaft aus dem Grunde empfohlen haben, weil dadurch eine Art von patriarchaliſchem Leben zwiſchen Herrſchaft und Dienerſchaft begründet werde, ſo möchte man ſie wohl fragen, warum ſie nicht gleich ſelbſt Sklaven oder Leibeigne geworden, um an ſolcher Glückſeligkeit Theil zu nehmen. Vielleicht hätte ein ſo ausgezeichnetes Beiſpiel Mehre zur Nachahmung gereizt. — Die kirchliche Bedeutung des W. Patriarch (eigentlich nur ein höherer Titel für Biſchof oder Erzbiſchof) geht uns hier nichts an. — Zuweilen nennt man auch den Urheber oder Stifter einer Schule einen Patriarchen. So nannte man in Frankreich den ältern Mirabeau den Patriarchen der Oekonomiſten. S. jenen Namen.

Patriciat heißt jetzt überhaupt ſoviel als Adelſtand, weil die römiſchen Patricier (von pater, der Vater — gleichſam die Väter des Reichs) die erſte Claſſe im altrömiſchen Staate waren und daher ungemeine Vorrechte vor dem übrigen Volke hatten. Wegen der Sache ſelbſt ſ. Adel.

Patricius ſ. Patrizzi.

Patriotiſmus (von patria, das Vaterland — oder eigentlich zunächſt aus dem Griechiſchen von πατριωτης, der Landsmann) iſt Vaterlandsliebe. Patriotiſch geſinnt ſein oder denken oder handeln heißt alſo nichts anders als ſein Vaterland lieben und dem gemäß auch das Wohl deſſelben zu befördern ſuchen. Ein Patriot iſt alſo auch nichts anders als ein Vaterlandsfreund, ob man gleich dieſes Wort zuweilen im böſen Sinne für Rebell oder Demagogen gebraucht hat, weil es unter den ſog. Vaterlandsfreunden auch falſche Freunde giebt. In der Bedeutung Landsmann, welche die urſprüngliche dieſes Wortes iſt, ſagt man ſtatt Patriot lieber Compatriot (der mit uns einerlei Vaterland hat). Compatriotiſmus wäre demnach ſoviel als Landsmannſchaft. Uebrigens ſ. Vaterland.

Patriſtiſche Philoſophie iſt ſoviel als Philoſophie der Kirchenväter (patres ecclesiastici). S. kirchliche Philoſophie.

Patrizzi (Franciscus Patricius) geb. 1529 zu Cliſſa in Dalmatien. Vom 9. Lebensjahre an auf Reiſen durch Griechenland, den Archipel, Kleinaſien, Cypern, Spanien und Frankreich umhergetrieben, wo er oft mit Mangel, Beſchwerden und Gefahren aller Art zu kämpfen hatte, begann er erſt im männlichen Alter die literariſche Laufbahn zu Padua, wohin er mit dem Erzbiſch. von Cypern, Philipp Mocenigo, von Venedig aus kam. Deſſen ungeachtet bracht' er es ſo weit, daß er zum Lehrer der platoniſchen Philoſophie am Gymnaſium zu Ferrara berufen wurde, welches Lehramt er 17 Jahre lang bekleidete. Da ſich hier der nach-

malige Papſt Clemens VIII. unter ſeinen Zuhörern befand, ſo berief ihn dieſer nach Rom und ſtellte ihn daſelbſt mit einem bedeutenden Gehalte als öffentlichen Lehrer der Philoſophie an. Hier ſtarb er im J. 1597. Seine Verdienſte um die Philoſophie ſind nicht bedeutend, ob er gleich zu ſeiner Zeit viel Aufſehn machte. Zuerſt trat er als Gegner des Ariſtoteles auf, und zwar als einer der heftigſten und gefährlichſten, indem er ſich das Anſehn gab, als wollte er die von ſo Vielen verſuchte, aber von Keinem erwieſene Einſtimmung zwiſchen Plato und Ariſtoteles darthun. Zu dem Ende gab er nach und nach (1571—81 zu Venedig) vier Bücher peripatetiſcher Unterſuchungen heraus, die nachher unter folg. Tit. zuſammengedruckt worden: Discussionum peripateticarum tomi IV, quibus aristotelicae philosophiae universae historia atque dogmata cum veterum placitis collata eleganter et erudite declarantur. Baſel, 1581. Fol. Hier ſucht' er zuerſt ſeltſamer Weiſe darzuthun, daß faſt alle dem Ariſtoteles beigelegte Werke untergeſchoben ſeien, indem er nur einige verhältniſſmäßig unbedeutende und zum Theil entſchieden unechte (wie die kleine Schrift de mundo ad Alexandrum) von jenem Verdammungsurtheile ausnahm. Die übrigen, meint' er, ſeien aus den Werken der ältern griechiſchen Philoſophen auf eine unverſtändige Weiſe zuſammengetragen; wobei er zugleich alle zum Nachtheile des Ariſtoteles bei den Alten vorkommenden Erzählungen, wenn ſie auch noch ſo wenig beglaubigt ſind, benutzte, um dieſen Philoſophen im ungünſtigſten Lichte darzuſtellen. Statt aber die anfangs vorgeſpiegelte concordiam Platonis et Aristotelis nachzuweiſen, ſucht' er nachher vielmehr zu zeigen, wie ſehr dieſer nicht nur jenem, ſondern auch den Pythagoreern, den Eleatikern und andern alten Philoſophen (Anaxagoras, Empedokles, Demokrit ꝛc.) widerſtreite. Am Ende fügt' er noch eine nicht bloß ſcharfe, ſondern ſogar ins Hämiſche fallende Beurtheilung der ariſtoteliſchen Phyſik hinzu. Daß dieſe Schrift, welche neben vielen Beweiſen von Gelehrſamkeit und Scharfſinn auch viele falſche Erklärungen und Anführungen enthält, nicht aus reiner Liebe zur Wahrheit, ſondern aus einem leidenſchaftlichen Haſſe gegen die ariſtoteliſche und einer eben ſo leidenſchaftlichen Vorliebe für die platoniſche Philoſ. entſtanden war, erhellt auch daraus, daß der Verf. in der Dedication einer andern Schrift (philos. de universis) an den P. Gregor XIV. denſelben auf eine höchſt ungereimte Weiſe aufforderte, auf allen Univerſitäten und höhern Lehranſtalten den Vortrag der ariſtoteliſchen Philoſ. zu verbieten und den der platoniſchen zu gebieten; ſo wie er auch in einer noch andern Schrift (Aristotelicus exotericus) das Chriſtenthum herbeizog, um jene Philoſ. als widerſtreitend, dieſe als einſtimmig mit demſelben dar-

zuſtellen. Darum erregte auch dieſer unphiloſophiſche Angriff auf die ariſtotel. Philoſ., obwohl deren Anſehn zu jener Zeit ſchon ſehr geſunken war, viel Unwillen, und es traten mehre Vertheidiger derſelben und ihres Urhebers gegen P. auf, z. B. Melchior Weinrich in ſeiner Oratio apologetica pro Aristotelis persona adv. criminationes Patricii. Lpz. 1614. 4. — Was die platoniſche Philoſ. betrifft, für welche ſich P. ſo ſtark erklärte und die er, wo möglich ſelbſt durch päpſtliche Gewalt, zur alleinherrſchenden erheben wollte, ſo war es nicht einmal die echte oder reine Philoſ. Plato's ſelbſt, welche P. empfahl und lehrte, ſondern der alexandriniſche Neuplatonismus, dem ſo viele Platoniker jener Zeit ergeben waren, weil er ihren myſtiſchen und theoſophiſchen Träumereien reiche Nahrung bot. Darum veranſtaltete auch P. eine Sammlung der angeblich von Hermes Trismegiſt, Zoroaſter, Orpheus und A. hinterlaſſenen Schriften, deren Echtheit er gar nicht bezweifelte, während er doch allgemein für echt anerkannte Schriften des Ariſtoteles für unecht erklärte. Ja er ging in ſeiner Inconſequenz ſo weit, daß er ein dem Ariſtoteles offenbar angedichtetes Werk (philosophia mystica s. aegyptiaca) als ein echtes herausgab, um zu beweiſen, daß die geheime oder eſoteriſche Lehre des Stagiriten eine ganz andre geweſen, als ſeine exoteriſche, und daß eben jene mit der platoniſchen und der chriſtlichen Lehre übereinſtimmte. Indeſſen blieb P. nicht dabei ſtehn, ſondern er ſtellte in der Folge noch ein eignes Syſtem auf, das aber auch nicht von ſeiner Erfindung, ſondern von ſeinem Freunde Teleſius mit einigen Abänderungen entlehnt war. Im Ganzen ſtimmt' es mit den orientaliſchen Emanationsſyſteme zuſammen, weshalb auch das Licht in demſelben eine große Rolle ſpielte. Weisheit iſt ihm Allerkenntniß; das Erſterkannte im All aber iſt das Licht; deshalb muß die Philoſophie als ein Streben nach Weisheit auch mit dem Lichte beginnen. So führt' er ſein Syſtem auf 4 Theile zurück, die er mit den Namen Panaugie (von παν, alles, und αυγη, Licht, Strahl, Glanz, verwandt mit dem deutſchen W. Auge) Panarchie (von demſ. und αρχη, Herrſchaft) Pampſychie (von demſ. und ψυχη, die Seele) und Pankosmie (von demſ. und κοσμος, die Welt) bezeichnete und welchen ebenſoviel Hauptſätze entſprachen: 1. Alles Licht ſtammt von Gott als dem Urlichte; 2. Gott iſt das höchſte, alle Dinge beherrſchende Princip; 3. alles iſt beſeelt; und 4. durch Licht und Raum, welche unkörperliche Subſtanzen ſind, hat alles in der Welt Einheit und Zuſammenhang. S. Deſſ. nova de universis philosophia libb. L comprehensa, in qua aristotelica methodo (denn dieſer Methode bedient' er ſich nach dem Geſchmacke des Zeitalters trotz ſeiner Abneigung gegen die ariſtot. Philoſ.) non per motum, sed per lucem et lumina ad

primam causam ascenditur. Ferr. 1591. Fol. auch Venedb. 1593. und Lond. 1611.

Patro, ein Epikureer des 1. Jh. vor Chr., der mit Cicero in freundſchaftlichen Verhältniſſen ſtand, ſonſt aber nicht bekannt iſt. Cic. ep. ad div. XIII, 1.

Patronat (von patronus, ein väterlicher Schutzherr) und **Clientel** (von cliens, ein Schützling von jenem) ſind Ausdrücke, die zwar zunächſt ein römiſches Socialverhältniß bezeichnen, indem die römiſchen Patricier theils einzele Plebejer, theils ihre freigelaſſenen Sklaven, theils einzele Bewohner eroberter Städte und Provinzen, theils endlich gar ganze Städte und Provinzen, in ihren Schutz nahmen, um ſie als ihre Clienten durch ihr Anſehn und ihren Einfluß zu unterſtützen, wenn dieſelben einer ſolchen Unterſtützung bedurften. Allein dieſes beſondre Verhältniß geht uns hier nichts weiter an. Wir nehmen jene Ausdrücke im allgemeinern Sinne, wo ſie ein rein menſchliches Socialverhältniß bezeichnen. Und da iſt jeder Angeſehene und Mächtige der natürliche Patron des Niedrigern und Schwächern, der eines fremden Schutzes d. h. des Rathes, des Troſtes, der Hülfe und Unterſtützung von jener Seite bedarf; und dieſer Bedürftige iſt der natürliche Client von jenem. Natürlich aber heißt dieſes Verhältniß nur inſofern, als es zu ſeiner Begründung keiner poſitiven Verabredung oder Vereinbarung, auch keines poſitiven Geſetzes bedarf. Es gründet ſich ſchon auf die vernünftige Natur des Menſchen und das daraus hervorgehende Sittengeſetz, iſt alſo inſofern ein ſittliches oder moraliſches (kein bloß phyſiſches) Verhältniß. Denn es iſt Pflicht, denjenigen zu ſchützen und zu unterſtützen, welcher des Schutzes und der Unterſtützung bedarf, ſobald man es vermag. — Das kirchliche Patronat hingegen, mag es das Staatsoberhaupt (als summus ecclesiae patronus) oder eine einzele Perſon im Staate (als inferior ecclesiae patronus) beſitzen, ſetzt ſchon ein beſtimmtes, auf poſitiven Grundlagen beruhendes, Socialverhältniß voraus. — Wenn den Sachwaltern oder Advocaten ein Patronat beigelegt oder dieſelben causarum patroni genannt werden, ſo iſt dieſes ſachwalteriſche Patronat ebenſo, wie das literariſche oder äſthetiſche Patronat, welches junge Studirende oder Künſtler ihren hohen Gönnern beilegen, zum Theil in jenem allgemeinen Patronate, zum Theil aber auch in beſondern Lebensverhältniſſen begründet, deren nähere Erwägung nicht hieher gehört.

Pauw (Cornelius de P.) geb. 1739 zu Amſterdam und geſt. 1799 als Kanonikus zu Xanten im Cleveſchen. Er hat ſich in philoſophiſcher Hinſicht bloß durch einige geiſtreiche (zum Theil aber auch viele Hypotheſen und Paradoxien enthaltende) hiſtoriſch-philo-

ſophiſche Schriften ausgezeichnet: Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois. Berl. 1772. 2 Bde. 8. Deutſch von Krünitz. Berl. 1774. 8. — Rech. ph. sur les Grecs. Berl. 1787. 4 Thle. 8. Deutſch mit Anmerkk. von Villaume. Berl. 1789. 2 Bde. 8. — Aehnliche Unterſuchungen über die Americaner ſind mit jenen zuſammengedruckt: Par. 1795. 7 Bde. 8. — Auch hat er einige alte Schriftſteller herausgegeben. — Seine freimüthigen Behauptungen über religiöſe Gegenſtände zogen ihm den Haß der Geiſtlichkeit und das Wohlwollen Friedrich's des Gr. zu. Sein Charakter aber gebot auch ſeinen Feinden Achtung.

Payley ſ. Paley a. E.

Payne (Thom.) geb. 1737 zu Thetford in der engl. Grafſchaft Norfolk und geſt. 1809 in Nordamerica, wo er Waſhington's und Franklin's Freundſchaft erwarb und die Republik der vereinigten Staaten mit begründen half. Er hat ſich nicht bloß durch politiſche, ſondern auch durch einige in die Rechts- und Religionsphiloſophie einſchlagende Schriften, voll kühner, zum Theil auch übertriebner Ideen, bekannt gemacht. S. Deſſ. common sense. Philad. 1775. 8. Deutſch in Dohm's Materiallen zur Statiſtik, Lief. 1. und Kopenh. 1794. 4. unt. dem Titel: Geſunder Menſchenverſtand, an die Einwohner von America gerichtet. — Rights of men, being an answer to M. Burke's attack on the french revolution. P. I. and II. Edinb. 1791 — 2. 8. Deutſch zu Bresl. 1792. 8. — The age of reason, being an investigation of true and fabulous theology. P. I. and II. Lond. 1794. 8. — Die erſte Schrift fand ſo viel Beifall in America, daß ſie ſchnell mehrmal hinter einander aufgelegt und der Verf. vom americaniſchen Congreſſe zum Secret. im Depart. der auswärtigen Angelegenheiten ernannt wurde, ob er gleich früher nur ein Schnürbruſtmacher, wie ſein Vater, dann ein Zollbeamter und Director einer Tabaksfabrik geweſen war; wobei er aber ſo wenig gewonnen hatte, daß er in große Schulden gerieth, 1774 abgeſetzt wurde und ebendeshalb nach America auswanderte. Im J. 1786 reiſt' er wieder zuerſt nach Frankreich, dann nach England, wo er die zweite Schrift (gegen Burke) herausgab, die ihm in England viel Feinde, in Frankreich aber ſo viel Freunde machte, daß er, obwohl Ausländer, im J. 1792 vom Departement von Calais zum Repräſentanten deſſelben beim Nationalconvent erwählt wurde. Da er jedoch nicht für den Tod des Königs ſtimmte, ſo macht' ihn dieß der ſog. Bergpartei des Convents verdächtig; und Robespierre ließ ihn 1793 nicht nur als Fremdling aus der Liſte der Conventsglieder ſtreichen, ſondern ſogar ins Gefängniß ſetzen. Aus dieſem nach einer Gefangenſchaft von 14 Monaten auf Anſuchen der nordamericaniſchen Regierung entlaſſen, trat er zwar am Ende des J.

1794 wieder in den Convent. Als ſich aber derſelbe 1795 auflöſte, privatiſirte P. eine Zeit lang, und kehrte (nachdem er 1796 noch eine viel Aufſehn machende Schrift über den Verfall der britiſchen Finanzen herausgegeben hatte) 1802 nach America zurück, wo er in großer Armuth ſtarb, indem das Zeitalter der Vernunft, das er durch die dritte der obgenannten Schriften herbeizuführen ſuchte, für ihn noch nicht gekommen war.

Pax paritur bello — Friede iſt das Ziel des Kriegs — iſt gegen die Kriegsliebhaber gerichtet, die nur kriegen, um zu kriegen. S. Krieg und Friede.

Pecunia est mundi regina — Geld regiert die Welt — iſt ein Princip der Politik, das auf den Eigennutz der Menſchen baſirt iſt und einſt von dem berühmten Pitt in der Hitze des parlementariſchen Streits auch ſo ausgeſprochen wurde: Jeder Menſch hat ſeinen Preis. Indeſſen iſt dieſes Princip doch eben ſo trüglich, als ſchlecht. Es giebt in der Welt auch unbeſtechliche Menſchen, wenn ſie gleich nur die kleine Minderzahl ausmachen. Uebrigens vergl. auch den Grundſatz: Mens agitat molem.

Pedanterie oder **Pedantismus** (vom franz. pédant, ein Schulfuchs) iſt ein geſelliger Fehler, deſſen Grund eine gewiſſe Einſeitigkeit und Beſchränktheit der Bildung iſt, weshalb man beim Verkehre mit Andern auf kleinliche und außerweſentliche Dinge einen weit höhern Werth legt, als ihnen zukommt. Es kommt daher dieſer Fehler nicht bloß bei Schulmännern oder Gelehrten vor, deren frühere klöſterliche Bildungsweiſe dazu vornehmlich Anlaß gab, ſondern auch bei Geſchäftsmännern, Hofleuten und diplomatiſchen Perſonen, ja ſelbſt bei Kriegern und Künſtlern, überhaupt bei ſolchen Leuten, die ſich lange Zeit in einer und derſelben Wirkungsſphäre oder Lebensweiſe bewegt haben und nun auf alles, was darin vorkommt oder Brauch iſt, ein ungemeines Gewicht legen, mithin an Formen, Cerimonien, Etiquetten ꝛc. mit ungebührlicher Feſtigkeit hangen. Wenn alſo auch Pedant urſprünglich einen Schulfuchs (scholasticus) bedeutet haben mag, ſo hat doch der Sprachgebrauch den Begriff allmählich erweitert; und man trifft zuverläſſig heutzutage unter den Gelehrten nicht mehr Pedanten an, als unter den übrigen Gliedern der Geſellſchaft. — Daß es auch weibliche Pedanten (oder Pedantinnen) gebe, iſt wohl nicht zu leugnen. Doch kommen ſie ſeltner vor, als die männlichen, weil die Frauen in der Regel ſchon von Natur ein feineres Gefühl oder einen richtigern Tact in Bezug auf alles haben, was zum geſelligen Umgange gehört. Und wenn ſie noch überdieß mit Reizen ausgeſtattet ſind, ſo bemerkt man es bei ſo augenfälligen Vorzügen kaum, wenn etwa doch hin und wieder eine kleine Pedanterie in ihrem Benehmen durchſcheint. — Eine gute Monographie über Pedanterie und

Digitized by Google

Pedanten hat Schloſſer (Joh. Geo.) herausgegeben (Baſel, 1787. 8.), nur daß der Verf. auch bloß an die gelehrte Pedanterie denkt.

Peinlich (von Pein, mit poena und ποινη, Löſegeld, Buße, Strafe, ſtammverwandt) hat zweierlei Bedeutung. Einmal heißt es ſoviel als ängſtlich, gezwungen, allzupünctlich, wie wenn man einen Menſchen oder deſſen Benehmen peinlich nennt, desgleichen wenn man von einem Kunſtwerke ſagt, es ſei peinlich gearbeitet. Daß ſolche Peinlichkeit misfallen müſſe, verſteht ſich von ſelbſt. Dieſe Bedeutung iſt demnach äſthetiſch. Die zweite iſt juridiſch. Man verſteht nämlich unter dem Peinlichen auch das, was ſich auf Verbrechen und deren Beſtrafung bezieht, und ſetzt es daher oft für criminal oder pönal. In dieſer Beziehung ſpricht man von peinlichen Geſetzen, peinlichen Gerichten, peinlichem Verfahren oder Proceſſe, auch wohl gar von einer hochnothpeinlichen Halsgerichtsordnung, wie die bekannte Carolina (scil. lex) zuweilen genannt wird. S. Strafe. Uebrigens iſt die zweite Bedeutung wohl eigentlich die erſte d. h. die urſprüngliche, und jene die abgeleitete. Vielleicht könnte man aber auch beide für abgeleitet anſehn, wenn man annähme, daß die Grundbedeutung ſchmerzlich wäre. Denn Pein ſteht auch für Schmerz; daher peinigen = Schmerzen erregen.

Pelagianismus iſt die, philoſophiſch erwogen, ganz richtige, obwohl von Auguſtin verketzerte und von der Kirchenverſammlung zu Epheſus im J. 431 förmlich verdammte Behauptung des Pelagius (eines brittiſchen Mönchs im 4. und 5. Jh.), daß durch die Sünde der erſten Eltern die menſchliche Natur keineswegs völlig verdorben und zu allem Guten untüchtig geworden ſei. Denn wäre ſie dieß, ſo könnte der Menſch auch von keinem anderweiten, ihm von außen dargebotnen, Gnadenmittel irgend einen guten und heilſamen Gebrauch machen. Die Menſchen haben aber von jeher etwas Verdienſtliches darin geſucht, ſich ſelbſt recht ſchlecht zu machen, gleichſam als könnte man den Schöpfer dadurch erheben, daß man ſein Geſchöpf möglichſt erniedrigte. Uebrigens gehört der Streit darüber mehr in die Kirchen- und Ketzergeſchichte, welche auch noch von einem mildern oder gleichſam halben Pelagianismus (Semipelagianismus) redet, als in die Geſchichte der Philoſophie. Doch vergl. Erbſünde; denn durch dieſe Erfindung Auguſtin's wurde eigentlich jene angebliche Ketzerei veranlaſſt.

Peloplato ſ. Alexander Pelopi.

Pentalemma = ein fünfgehörnter Schluß. S. Dilemma.

Pentarchie = Fünfherrſchaft. S. Archie, auch Monarchie und Polyarchie.

Perception (von percipere, auffaſſen oder wahrnehmen) iſt Wahrnehmung; daher perceptibel = wahrnehmbar, unper-

ceptibel = unwahrnehmbar. S. Wahrnehmung. Zuweilen ſteht Perception auch für Gebrauch oder Genuß einer Sache; die Perſon, welche ſie gebraucht oder genießt, heißt dann der Percipient. S. Gebrauch und Genuß.

Peregrin, mit dem von der Verſchiedenheit der Geſtalten, unter welchen er in ſeinem Leben auftrat, hergenommenen Beinamen Proteus (Peregrinus Proteus), ein cyniſcher Philoſoph des 2. Jh. nach Chr. Nach dem Berichte Lucian's (de morte Peregrini), dem aber freilich bei der ſatyriſchen Laune, mit welcher L. die Philoſophen, beſonders die Cyniker, durchhechelt, nicht ganz zu trauen iſt — vergl. Germari symbolae ad Luciani libellum de morte Peregrini rectius aestimandum. Thorn, 1789. Fol. — war P. aus Parium in Myſien gebürtig, und trieb ſich als Jüngling in Armenien herum, muſſte aber dieſes Land durch eine ſchimpfliche Flucht verlaſſen, weil er eine Menge von Mädchen und Frauen verführt hatte. Ja er kam ſogar in den Verdacht, ſeinen Vater ermordet zu haben. Er durchzog dann mehre Länder und kam auch nach Paläſtina, wo er nach Einigen ein Jude, nach Andern ein Chriſt geworden, ſpäterhin aber ſich wieder zum Heidenthume gewandt haben ſoll. Als er aus Paläſtina in ſein Vaterland zurückkam und erfuhr, daß man ihn wegen des angeblichen Vatermords in Anſpruch nehmen wollte, verließ er ſein Vaterland von neuem und zog nun in der Welt als ein cyniſcher Philoſoph umher. Erſt ging er nach Aegypten, dann nach Italien, wo er aus Rom verwieſen wurde, endlich nach Griechenland. Hier beſchloß er nun, ſein Leben auf eine recht glänzende Weiſe zu enden, nämlich ſich eben ſo wie Herkules, den die Cyniker überhaupt als ihr Vorbild verehrten, zu verbrennen. Er that dieß auch öffentlich vor dem in Olympia zur Feier der dortigen Kampfſpiele verſammelten Volke im J. 165 (nach Andern 168 oder 169). Eine beſſere Schilderung macht jedoch Gellius (N. A. VIII, 3. XII, 11.) von dieſem Philoſophen, indem er ihn einen würdigen und feſten Mann (virum gravem atque constantem) nennt und verſichert, er ſelbſt habe ihn in Athen kennen gelernt und viel Nützliches und Anſtändiges aus ſeinem Munde vernommen. Unter andern habe P. gelehrt, ein Weiſer werde nicht ſündigen, wenn auch Götter und Menſchen nichts davon wüſſten; denn man müſſe das Böſe nicht aus Furcht vor Strafe und Schande, ſondern aus Pflicht und Liebe zum Guten laſſen. Sonach hätte P. eine ſehr reine Moral gelehrt. Aber freilich iſt zwiſchen Lehren und Thun noch ein Unterſchied. — Etwas Schriftliches, woraus man ihn näher kennen lernte, hat P. nicht hinterlaſſen. Wieland's geheime Geſchichte des Peregr. Prot. (Lpz. 1791. 2 Thle. 8.) iſt nur ein hiſtoriſch-philoſophiſcher Roman.

Perennirend heißt eigentlich, was ein Jahr lang (per annum — daher perennis) dauert, wie einjährige Pflanzen und Thiere; dann was längere Zeit fortdauert, auch wohl immerwährend, ob man es gleich mit dem Immer nicht ſo genau nimmt, ſondern nur eine ſehr lange Zeit darunter verſteht, während welcher etwas ununterbrochenen Beſtand hat, wie der Geſchlechtstrieb des Menſchen, da er bei den Thieren ſich nur zu gewiſſen Zeiten regt.

Perfectibilismus (von perficere, vollenden) iſt der Glaube an eine fortſchreitende Vervollkommnungsfähigkeit (Perfectibilität) des Menſchengeſchlechts und alſo auch alles deſſen, was der menſchliche Geiſt erzeugt (aller Kunſt und Wiſſenſchaft) und was ihm von außen zu ſeinem Heile dargeboten wird (der geoffenbarten Religion). Es beruht dieſer Glaube auf der dem Menſchen eignen und ihn über die geſammte Thierwelt erhebenden Vernünſtigkeit, vermöge welcher der Menſch ſtets nach dem Idealen ſtrebt; und es hangt auch dieſer Glaube natürlich und nothwendig mit dem Glauben an eine göttliche Fürſehung und an die Erziehung des Menſchengeſchlechts durch Gott zuſammen. Vergl. die Artikel Erziehung des Menſchengeſchlechts, Fortgang und Vernunft. Wenn jedoch der Perfectibilismus rechter Art ſein ſoll, ſo darf er nicht bloß theoretiſch, ſondern er muß auch praktiſch ſein. Der Glaube an die fortſchreitende Vervollkommnungsfähigkeit muß ſich alſo lebendig beweiſen durch das beſtändige Streben, ſowohl ſich ſelbſt immer mehr zu vervollkommnen, als auch zur Vervollkommnung Andrer ſo viel als möglich beizutragen, mithin auch dahin zu wirken, daß durch allmähliche Reformen der geſellſchaftliche Zuſtand der Menſchen, beſonders der bürgerliche und der kirchliche, immer beſſer werde. Denn die geſellſchaftlichen Verhältniſſe, in welchen die Menſchen leben, haben den meiſten Einfluß auf die geiſtige Entwicklung und Ausbildung, beſonders aber auf die Geſittung der Menſchen, und können uns daher in der Vervollkommnung ſowohl hemmen als fördern, je nachdem ſie beſchaffen ſind. Man könnte folglich nach jenen beiden großen Geſellſchaftsverhältniſſen auch den Perfectibilismus ſelbſt wieder in den bürgerlichen und den kirchlichen eintheilen. — Wegen der Perfectibilität der geoffenbarten Religion vergl. den Art. Offenbarung und die am Ende deſſelben angeführten Schriften.

Perfection (von demſelben) bedeutet eigentlich die Vervollkommnung, dann aber auch die Vollkommenheit ſelbſt, die dadurch entſteht. S. Vollkommenheit.

Perfectum est sub sole nihil — unter der Sonne giebt es nichts Vollkommnes — gilt wohl eben ſo gut von dem, was auf und über der Sonne iſt. Denn wie herrlich auch die

Phantaſie die überirdiſchen Weltgegenden ausſchmücken mag, ſo muß doch auch dort alles endlich oder beſchränkt, mithin unvollkommen ſein. Nur Gott als der Unendliche iſt auch der abſolut Vollkommne, dem man aber ebendarum weder die Sonne noch ſonſt ein Geſtirn als Wohnplatz anweiſen kann. S. Gott.

Perfectum jus et officium — vollkommnes Recht und vollk. Pflicht — ſ. Recht und Pflicht.

Perfectum magisterium — vollkommne Meiſterſchaft — ſ. Magister AA. LL.

Periander, Beherrſcher (τυραννος) von Korinth, einer von den ſieben Weiſen Griechenlands (ſ. d. Art.), wiewohl Einige Periander den Weiſen von Periander dem Tyrannen unterſcheiden, Andre, ohne einen ſolchen Unterſchied zu machen, dieſen P. gar nicht zu den Weiſen zählen wollen, da er bloß klug und tapfer geweſen. Man nahm es jedoch in jener Zeit mit dem Titel des Weiſen nicht ſo genau. S. Sophia. Die Elegien, welche ihm das Alterthum zuſchreibt, exiſtiren nicht mehr.

Perikles, der berühmte athenienſiſche Volksredner und Volksführer, zum Theil aber auch Volksverführer (mithin Demagog in der doppelten Bedeutung des Worts) iſt für die Geſchichte der Philoſophie nur inſofern merkwürdig, als Athen zu ſeiner Zeit der Sitz der Wiſſenſchaften und Künſte unter den Griechen wurde, mithin auch die Philoſophie daſelbſt mit größerem Eifer gepflegt zu werden begann. Das Zeitalter des Perikles (ungefähr von 480 bis bis 430 vor Chr.) war daher zugleich das Zeitalter der in Athen aufblühenden Philoſophie, des Anaxagoras, des Archelaus, des Sokrates, aber auch der Sophiſten. S. dieſe Artikel.

Periode (von περι, um, und ὁδος, der Weg) bedeutet eigentlich einen Umweg, Umgang oder Umlauf. In logiſcher und grammatiſcher Hinſicht aber bedeutet es einen Satz, der aus mehren Sätzen durch eine geſchickte Verbindung derſelben ſo zuſammengeſetzt iſt, daß man ihn erſt von Anfang bis Ende durchlaufen muß, bevor man den Sinn deſſelben vollſtändig und genau auffaſſen kann. Eine (nicht ein, denn περιοδος iſt weiblich) Periode enthält alſo eine Mannigfaltigkeit von Gedanken, die zur Einheit genau verbunden (gleichſam abgerundet) ſind und dadurch wohlgefallen. Solche Perioden dürfen jedoch nicht zu lang und zu verſchränkt ſein, auch nicht zu häufig auf einander folgen; ſie müſſen vielmehr mit kürzern und leichter aufzufaſſenden Sätzen abwechſeln, weil ſonſt die Rede unverſtändlich, ſchleppend und ermüdend wird. Es giebt daher eine beſondre Kunſt des Periodirens (des Periodenbaues oder des periodiſchen Styls), die man ſich nur durch lange Uebung aneignen kann. Cicero iſt Meiſter in derſelben; und doch kommen auch bei ihm Perioden vor, die man zwei bis drei mal durchleſen

muß, bevor man ſie durchaus verſteht; was allemal fehlerhaft iſt, da jede Rede urſprünglich nicht zum Leſen, ſondern zum Hören beſtimmt iſt, beim Hören aber keine Wiederholung der Perioden möglich iſt. Eine ſolche Periode muß daher von Rechts wegen auch gut ins Gehör fallen, wenn man ſie ausſpricht. Beſonders muß ſie einen guten Schlusſfall (cadence) haben. — In hiſtoriſcher Hinſicht heißen Perioden diejenigen Zeitabſchnitte oder Zeiträume, innerhalb deren ſich der Erzähler gleichſam herumbewegt, um eine Reihe von Begebenheiten darzuſtellen; z. B. die Periode von Thales bis Sokrates in der Geſchichte der Philoſophie, oder von der lutheriſchen Reformation bis zur franzöſiſchen Revolution in der allgemeinen Weltgeſchichte. Wenn dieſe in die alte, mittlere und neuere getheilt wird, ſo ſind das nur große Hauptperioden. Es dürfen aber die Perioden nicht nach Belieben begränzt werden, ſondern ſie müſſen durch gewiſſe Epochen beſtimmt ſein, und können daher bald größer bald kleiner ausfallen. Auch darf man ſie nicht mit den Epochen ſelbſt verwechſeln. S. d. W. — Die Ausdrücke Periode und periodiſch werden übrigens auch noch in andern Beziehungen gebraucht, weil überhaupt alles ſich in gewiſſen Zeitkreiſen oder Cyklen bewegt und daher gewiſſe Umläufe macht. So der Menſch während ſeines Lebens, das man ebendarum in vier Perioden (Kindes- Jünglings- Mannes- und Greiſenalter) eintheilt. So haben auch die Frauen und die Krankheiten ihre Perioden, desgleichen die Himmelskörper. Auf die letztern beziehn ſich auch die aſtronomiſchen und manche chronologiſche Perioden, wie die Oſterperiode. Dieſe gehn uns aber hier nichts weiter an.

Periodologie (vom vorigen und λογος, die Rede und die Lehre) heißt bald ſoviel als das Reden in Perioden oder eine periodiſch gebildete Rede, bald ſoviel als die Lehre vom Periodenbaue oder die Anweiſung zum glücklichen Bilden der Perioden. Eine ſolche Anweiſung hat daher ihre Regeln theils aus der Grammatik, theils aus der Logik und Aeſthetik zu entlehnen, und gehört in die Rhetorik als eine Anweiſung zur Beredtſamkeit überhaupt. Nähme man aber das W. Periode in einem andern Sinne, ſo würde natürlich auch das W. Periodologie eine andre Bedeutung erhalten. S. d. vor. Art.

Peripatetiker heißen die Anhänger des Ariſtoteles, entweder vom Umherwandeln (περιπατειν, ambulare) des Lehrers mit ſeinen Schülern in den Schattengängen des Lyceums (ſ. d. Art.), um ſich mit ihnen über philoſophiſche und andre Gegenſtände zu unterhalten, oder von jenen Schattengängen und den darin gepflogenen Unterhaltungen ſelbſt, welche gemeinſchaftlich Umgänge (περιπατοι) genannt und der Zeit nach in den Morgen- oder

Frühgang (περιπατος ἑωθινος) und den Abend- oder Spätgang (περιπατος δειλινος) getheilt wurden. Cic. acadd. I, 4. Gell. noctt. att. XX, 5. Diog. Laert. V, 2. Vergl. Ariſtoteles. Daher nannte man auch die Philoſophie und die Schule dieſes Mannes die peripatetiſche Ph. u. Sch. Wiewohl ſich nun dieſelbe nach und nach ſehr verbreitete, ſo blieben doch nicht alle Peripatetiker der Lehre ihres Meiſters treu. Daher unterſcheidet man reine und ſynkretiſtiſche P. Die letztern ſuchten inſonderheit eine Vereinigung zwiſchen der platoniſchen und der ariſtoteliſchen Lehre zu Stande zu bringen, ungeachtet dieſer Verſuch wegen der urſprünglichen Verſchiedenheit beider Lehren nie gelingen wollte. Man nahm daher ſeine Zuflucht zu gezwungenen Auslegungen oder auch zu der willkürlichen Hypotheſe, daß Plato und Ariſtoteles ſelbſt ihre Weisheit gemeinſchaftlich aus alten verborgnen Quellen geſchöpft hätten; wobei man auf Pythagoras, Homer, Orpheus, Hermes Trismegiſt und andre zum Theil mythiſche Perſonen zurückging, und ſo die Philoſophie mehr entſtellte als vervollkommnete. Vornehmlich geſchahe dieß in der alexandriniſchen Schule. S. Alexandriner. Auch vergl. Patricii discuss. peripatt. TT. IV., quibus aristotelicae philosophiae historia atque dogmata cum veterum placitis collata declarantur. Baſel, 1581. Fol. welches Werk aber freilich mit großer Vorſicht benutzt werden muß, da es mit offenbarer Parteilichkeit gegen Ariſtoteles geſchrieben iſt. S. Patrizzi.

Peripetie (von περιπιπτειν, herumfallen, hineingerathen, beſonders ins Unglück) bedeutet eigentlich eine plötzliche Verändrung der Lebensverhältniſſe oder Glücksumſtände eines Menſchen, zuweilen zum Beſſern, meiſtens jedoch zum Schlechtern. In der ariſtoteliſchen Poetik und der daraus abgeleiteten Dramaturgik aber bezeichnet es den Wendepunct eines dramatiſchen Stücks, welcher der endlichen Auflöſung des vom Dichter geſchürzten Knotens vorausgeht, indem ſich alsdann die Schickſale der handelnden Hauptperſonen anders zu geſtalten und zum Beſſern oder zum Schlechtern zu neigen anfangen. Man muß alſo die Peripetie nicht verwechſeln mit der Kataſtrophe. S. d. W. Durch dieſe wird das Stück beendigt, durch jene ſchlägt es gleichſam um oder nimmt einen andern Gang, eine andre Wendung. Jene iſt alſo die Vorbereitung zu dieſer oder die künſtleriſche Herbeiführung derſelben — eine Klippe, an der viele Dramatiker ſcheitern.

Permiſſiv (von permittere, zulaſſen, erlauben) iſt ein erlaubendes Geſetz (lex permissiva) wie Permiſſion die Erlaubniß ſelbſt. S. d. W. und Geſetz.

Perpetuirlich (von perpetuus, fortdauernd) wird beſonders von der Bewegung geſagt, wenn ſie immer fortdauert, alſo nicht

mit Ruhe wechſelt. Daher perpetuum mobile = ein ſich immerfort bewegendes Ding. Daß es dergleichen gebe, leidet keinen Zweifel. Jeder Weltkörper iſt ein ſolches; denn es giebt wohl keinen derſelben, der ſich zu irgend einer Zeit in völliger Ruhe befände. Nimmt man nun an, daß das Weltall ewig (ohne Anfang und Ende): ſo wäre dieſes ſelbſt das vollkommenſte perpetuum mobile, weil alle ſeine Theile oder Glieder, die einzelen Weltkörper, ſtets in Bewegung ſind, folglich auch das Ganze. In einem beſchränktern Sinne ſind Menſchen und Thiere perpetua mobilia. Sie ſind es nämlich, ſo lange ſie leben; denn keines von ihnen befindet ſich, ſo lang' es lebt, in vollkommner Ruhe. Ob aber der Menſch eine Maſchine hervorbringen könne, die, nachdem ſie einmal in Bewegung geſetzt worden, immerfort ſich bewege, ohne wieder von neuem in Bewegung geſetzt zu werden — wie man eine Uhr wieder aufzieht, wenn ſie abgelaufen — das iſt eine Frage, die ſich philoſophiſch gar nicht beantworten läſſt. Denken läſſt ſich gar wohl eine ſolche Combination von Bewegungskräften, daß daraus eine ſich ſelbſt in Bewegung erhaltende Maſchine hervorgehe. Ob aber jemand eine ſolche Combination erfinden werde (wobei auch der Widerſtand oder die Hemmung der Bewegung durch die Reibung der Theile fortwährend mittels eines Ueberſchuſſes an Bewegkraft überwunden werden müſſte) kann man a priori nicht wiſſen.

Perſäus (nicht Perſeus) von Cittium oder Kittion (Persaeus Citticus) mit dem Beinamen Dorotheos, anfangs Diener, nachher Schüler und Freund Zeno's, Stifters der ſtoiſchen Schule, und alſo durch dieſen ſelbſt zum Stoiker gebildet. Seine Blüthezeit fällt ums J. 260 vor Chr. Er ſcheint unter den ältern Stoikern einigen Ruhm erlangt, auch mehre Schriften hinterlaſſen zu haben, von denen jedoch nichts mehr übrig iſt. Auch weiß man nichts von eigenthümlichen Philoſophemen deſſelben. Er mag daher der Lehre Zeno's größtentheils treu geblieben ſein. S. Cic. N. D. I, 15. Gell. N. A. II, 18. Diog. Laert. VII, 6. 9. 36. Hier werden auch die Titel ſeiner, meiſt praktiſch-philoſophiſchen, Schriften genannt. Suidas in ſeinem Wörterbuche handelt von ihm ſowohl unter dem eignen Namen deſſelben als unter dem ſeines Schülers Hermagoras.

Perſecution (von persequi, verfolgen) = Verfolgung. ſ. d. W.

Perſifflage (vom franz. persiffler, durchpfeiffen, verſpotten) iſt Spötterei durch witzige Reden, welche etwas von der lächerlichen Seite darſtellen. Wenn ſie ins Boshafte fällt, kann die Moral ſie nicht billigen. Außerdem aber iſt ſie wohl erlaubt und bringt zuweilen eine weit größere Wirkung hervor, als der gründlichſte Tadel.

Perſiſche Weisheit oder **Philoſophie** iſt ein zweideutiges Ding. Die alten Perſer oder Parſen und die mit ihnen ſtammverwandten Baktrer und Meder ſtanden, gleich andern orientaliſchen Völkern, unter der Leitung ihrer Prieſter, der ſog. **Magier**, deren Weisheit daher auch **Magie** hieß. S. d. W. Zu jenen Prieſtern gehörte auch **Zoroaſter**, der als der vornehmſte Repräſentant dieſer Weisheit betrachtet wird, ſei es nun, daß er eine neue Lehre begründete oder, wie Andre meinen, nur die alte verbeſſerte. S. **Zoroaſter**. Urſprünglich ſcheinen die Perſer den Himmel und die Geſtirne, beſonders Sonne und Mond, desgleichen die lebendigen Naturkräfte oder die Elemente, beſonders Licht und Feuer, als göttliche Weſen verehrt zu haben. Darum heißen ſie auch Feueranbeter oder Pyrolatren. Es kann jedoch wohl ſein, daß das Feuer, welches auf den Altären ihrer Kapellen (πυραιθεια von den Griechen genannt — denn eigentliche Tempel mit Götterbildern hatten die Perſer eben ſo wenig als die mit ihnen ſtammverwandten germaniſchen Völker) brannte, urſprünglich nur Symbol des Göttlichen ſein ſollte, ſpäterhin aber von dem Volke, deſſen Aberglaube immer und überall das Zeichen mit dem Bezeichneten verwechſelt, ſelbſt als das Göttliche verehrt wurde. Nach der **zoroaſtriſchen Lehre** hingegen, wie ſie im **Zendaveſta** dargeſtellt iſt, gab es von Ewigkeit her zwei Urprincipien der Dinge, ein gutes unter dem Namen **Ormuzd** (Oromazes, Oromasdes, Hormizdas) und ein böſes unter dem Namen **Ahriman** (Arimanes, Arimanius), jenes ein reines Lichtweſen und Princip alles Guten, dieſes ein unreines Dunkelweſen und Princip alles Böſen in der Welt, um deren Herrſchaft beide mit einander kämpfen. Zwar war auch Ahriman zuerſt ein gutes Lichtweſen; allein er beneidete Ormuzd, verfinſterte ſich dadurch und ward ſo Gegner des Ormuzd. Der Kampf zwiſchen beiden wird jedoch endlich aufhören, indem ſich Ahriman mit Ormuzd ausſöhnen und dann auch das Uebel oder Böſe aus der Welt verſchwinden wird. — Sonach wäre jene Lehre nichts anders geweſen, als ein theologiſcher Dualismus, ähnlich dem **Manichäismus**, der vielleicht ſelbſt daraus entſprungen. Denn daß der im Zendaveſta vorkommende Ausdruck **Zeruane Akerene**, welcher in der Zendſprache Zeit ohne Gränzen oder Ewigkeit bedeutet, ein einiges ewiges göttliches Weſen bezeichne, welches alles geſchaffen habe, auch Licht und Finſterniß, Ormuzd und Ahriman, iſt eine Hypotheſe, welche weder mit den übrigen Lehrſätzen des Zendaveſta noch mit den Zeugniſſen andrer orientaliſcher und griechiſcher Schriftſteller einſtimmt. — Die vornehmſten Quellen zur vollſtändigern und genauern Erkenntniß dieſer Lehre, die freilich mehr den Charakter einer poſitiven Theologie als einer echten Philoſophie hat, ſind zuvörderſt die altparſiſchen heiligen Schriften, deren noch einige, theils in

der Zendſprache theils in der Pehlwiſprache geſchrieben, bei den Guebern oder Gauern (Abkömmlingen der alten Parſen, zerſtreut unter den heutigen Perſern lebend) gefunden werden und von welchen Zendaveſta (das lebendige Wort) unſtreitig das bedeutendſte Werk iſt, ungeachtet nicht erwieſen werden kann, daß daſſelbe von Zoroaſter ſelbſt herrühre. Es begreift eigentlich nur drei heilige Bücher, welche für zoroaſtriſche gelten, Izeſchne, Viſpered und Vendidad genannt; die übrigen, welche Jeſchts, die großen und kleinen Siruzes und der Bundeheſch heißen, ſind andre heilige Schriften von ungenannten Verfaſſern, und wahrſcheinlich ſpätern Urſprungs. Zwar giebt es auch noch eine griechiſche Schrift, welche zoroaſtriſche Lehren (oracula Zoroastris, zuweilen auch oracula chaldaica genannt) enthalten ſoll, gedruckt unter dem Titel: *Μαγικα λογια των απο του Ζωροαστρου μαγων.* Gr. et lat. cum scholiis Plethonis et Pselli ed. Joh. Oporinus. Par. 1589. 1599. 1607. 8. auch vermehrt in Patricii nova de universis philosophia und Stanleii hist. philos. cum notis Clerici. Allein dieſe Schrift iſt wahrſcheinlich ein Machwerk der neuplatoniſchen Schule, folglich nicht als Quelle zu benutzen. Die Ausgaben des Zendaveſta aber (in franzöſ. und daraus wieder in deut. Ueberſ.) ſind folgende: Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre, contenant les idées théologiques, physiques et morales de ce législateur, les cérémonies du culte religieux qu'il a établi, et plusieurs traits importans relatifs à l'ancienne hist. des Perses; trad. sur l'original Zend avec des remarques et plusieurs traités par Anquetil du Perron (der das Original in Perſien ſelbſt kennen gelernt und zuerſt mit Hülfe einiger dortiger Gelehrten ins Neuperſiſche überſetzt hatte). Par. 1771. 2 Bde. 4. Deutſch von Kleuker: Zendaveſta, Zoroaſter's lebendiges Wort. Riga, 1776—8. 3 Thle. 4. N. A. Th. 1. 1786. Anhang zum Zendaveſta. Ebend. 1781 — 3. 5 Thle. in 2 Bden. 4. (Dieſer gleichfalls von Kleuker herrührende Anhang enthält außer mehren eignen Aufſätzen deſſelben auch dergleichen von Anquetil und Foucher, worin ſowohl über Inhalt und Echtheit des Zendaveſta als über die perſ. Rel. und Philoſ. im Allgemeinen Unterſuchungen angeſtellt werden). Auszug von Kleuker unter dem Titel: Zendaveſta im Kleinen d. i. Ormuzd's Lichtgeſetz oder Wort des Lebens an Zoroaſter, dargeſtellt in einem weſentlichen Auszuge aus den Zendbüchern als Urkunden des alten magiſch-zoroaſtriſchen Religionsſyſtems. Riga, 1789. 8. (Ein andrer Auszug von Eckard erſchien zu Greifsw. 1789. 8.) — Zur richtigen Beurtheilung und Benutzung dieſer Werke aber dienen noch folgende Schriften: Sur les ouvrages de Zoroastre. Par. 1787. 4. (Eine Preisſchr.) — Lettre à Mr. A. du P. dans laquelle est compris l'examen de

la traduction des livres attribués à Zoroastre. Lond. 1771. 8. (Dieſes Schreiben von Jones an Anquetil iſt auch deutſch zu finden in Hiſſmann's Magaz. für die Philoſ. und ihre Geſch. St. 3.). — Des Frhrn. von Bock Abh. über das Alterthum des Zendaveſta. Aus dem Franz. mit Anmerkk. von Büſching in Deſſ. wöchentlichen Nachrichten v. J. 1779. S. 325 ff. und in Deſſ. Magaz. für die neue Hiſt. u. Geogr. B. 19. S. 183 ff. vergl. mit B. 17. S. 189 ff. und B. 21. S. 361 ff. (Das franz. Orig. erſchien auch nachher in den Mém. de la soc. des antiquités de Cassel. 1780. T. I. Nr. 1.). — Meinersii commentatt. III. de Zoroastris vita, institutis, doctrina et libris; in den Nov. comm. soc. scientt. Gotting. T. 8 et 9. — Die in dieſen Schriften für und wider die Echtheit des Zendaveſta aufgeſtellten Gründe findet man gut zuſammengeſtellt in Buhle's Lehrb. der Geſch. der Philoſ. Th. 1. S. 66 — 71. womit noch zu vergleichen: R. Rask über das Alter und die Echtheit der Zend-Sprache und des Zend-Aveſta ꝛc. überſ. von F. H. von der Hagen. Berl. 1826. 8. (Der Verf. ſucht hier zu beweiſen, daß nicht, wie Einige behauptet haben, das Zend eine aus dem Sanskrit gebildete Mundart und der Zendaveſta erſt im 3. Jh. nach Chr. niedergeſchrieben ſei, ſondern daß Zend eben ſo alt als Sanskrit und zwar die alte mediſche Sprache und Zendaveſta ein echtes Religionsbuch der alten Meder und Perſer ſei). — Außerdem aber ſind in Bezug auf die altperſ. Rel. und Philoſ. überhaupt noch ff. Schriften zu vergleichen, in welchen man auch die Nachrichten, welche darüber in den Schriften des A. T., desgleichen bei Herodot, Plato, Xenophon, Ariſtoteles, Diodor, Strabo, Plutarch und andern alten Schriftſtellern zerſtreut angetroffen werden, geſammelt findet: Geo. Gemisti (Plethonis) Zoroastreorum et Platonicorum dogmatum compendium, gr. et lat. per Tryllitschium. Witt. 1719. 8. (Größtentheils neuplatoniſche Träumereien wie Deſſ. scholia in oracula Zoroastris). — Thomae Hyde hist. religionis veterum Persarum eorumque Magorum. Oxf. 1700. 4. N. A. 1760. und Ejusd. syntagma dissertt. per Greg. Sharpe. Oxf. 1767. 2 Bde. 4. — Meiners über den Zoroaſter; in der N. philol. Biblioth. B. 4. St. 2. vergl. mit Deſſ. commentat. de variis religionum Persarum conversionibus; in den Commentatt. soc. scientt. Gotting. a. 1780. — Norbergi diss. de Zoroastre Bactriano; in Deſſ. opuscull. acadd. sell. P. III. Nr. 38. — Rhode, die heilige Sage und das geſammte Religionsſyſt. der alten Baktrer, Meder und Perſer, oder des Zendvolkes. Frkf. a. M. 1820. 8. — Tychsenii commentat. de religionum zoroastricarum apud exteras gentes vestigiis; in den Nov. commentatt. soc. scientt. Gotting. Vol. 11. et 12. —

Ursini de Zoroastre Bactriano, Hermete Trismegisto et Sanchoniathone Phoenicio exercitatt. Nürnb. 1661. 8. — Zoroastre, Confucius et Mohammed comparés comme sectaires, législateurs et moralistes, avec le tableau de leurs dogmes, de leurs loix et de leur morale; par Pastoret. Par. 1787. 8. — Mem. histor. sur Zoroastre et Confucius. Halle, 1787. 4. (Von dem vorgenannten Frhrn. v. Bock.) — Wegen des neuperſiſchen Sofismus ſ. d. W. ſelbſt.

Perſon heißt jedes vernünftige und freie Weſen, wenn es ſich auch in einem Zuſtande befände, wo es ſeiner Vernunft und Freiheit ſich noch nicht bewuſſt oder derſelben nicht mächtig wäre, wie ein Kind, ein Wahnſinniger, ein Schlafender ꝛc. Eine Perſon iſt (oder kann doch werden) fähig, die Zwecke ihrer Thätigkeit ſich ſelbſt zu ſetzen und mit Freiheit auszuführen; ſie iſt Selbzweck (ens autoteles) und ſoll ebendarum nicht als bloßes Mittel für andre Zwecke gebraucht werden, ob ſie gleich dieſe Zwecke auch zu den ihrigen machen kann und in vielen Fällen ſogar ſoll. Ihr ſteht daher in rechtlicher Hinſicht entgegen die bloße Sache als ein vernunftloſes und unfreies Weſen. S. Sache. Die Perſon kann aber entweder eine phyſiſche oder eine moraliſche ſein, je nachdem ſie als Einzelweſen von Natur für ſich beſteht oder aus mehren Einzelweſen zu einem Gemeinweſen zuſammengeſetzt iſt. Jede Geſellſchaft (wie Familie, Staat, Kirche ꝛc.) iſt alſo eine moraliſche Perſon. Man nennt ſie auch wohl eine myſtiſche, weil die Vereinigung der Individuen zu geſellſchaftlichen Körpern auf einem unſichtbaren Bande, nämlich auf moraliſchen oder religioſen Ideen, beruht und daher oft etwas Geheimniſſvolles an ſich hat. Dennoch müſſen die Individuen ſelbſt, aus welchen eine moraliſche oder myſtiſche Perſon beſtehen ſoll, als phyſiſche Perſonen ſichtbar oder wahrnehmbar ſein, wenn ſie in der Welt der Erſcheinungen als berechtigte und verpflichtete Subjecte angeſehn und behandelt werden ſollen. — Wenn in der Rechtslehre vom Perſonenrechte (jus personarum) die Rede iſt, ſo verſteht man darunter den Inbegriff ſolcher Rechte, die in perſönlichen Verhältniſſen und Eigenſchaften ihren Grund haben, z. B. in der Geburt und Abſtammung, der Verwandtſchaft, der Mündigkeit oder Unmündigkeit ꝛc. Das Perſonenrecht iſt alſo etwas andres als ein perſönliches Recht (jus personale), obgleich jenes auch perſönliche Rechte unter ſich befaſſen kann. S. perſönlich. — Wegen der angeblichen drei Perſonen im göttlichen Weſen ſ. Dreieinigkeit.

Perſonification ſ. den folg. Art. a. E.

Perſönlich überhaupt heißt alles, was ſich auf Perſonen bezieht. S. Perſon. So iſt perſönliches Bewuſſtſein das Bewuſſtſein, welches eine Perſon von ſich ſelbſt als ſolcher hat.

Dieſes Bewuſſtſein iſt nicht immer wach oder lebendig; es kann gleichſam in Schlaf verſunken oder erſtarrt ſein; aber es muß doch wieder erwachen oder lebendig werden können, wenn die Perſon als ſolche fortdauern ſoll. Hörte alſo nach dem Tode alles perſönliche Bewuſſtſein für immer auf, ſo könnte von Unſterblichkeit der Seele im eigentlichen Sinne nicht die Rede ſein. S. Unſterblichkeit. Unter perſönlichen Rechten aber verſteht man nicht ſolche, welche Perſonen haben — denn alsdann wären alle Rechte perſönlich, da bloße Sachen keine berechtigten Subjecte ſein können — ſondern ſolche, die ſich auf Verbindlichkeiten andrer Perſonen gegen uns beziehn (jura obligationum); es ſtehen ihnen daher die ſachlichen oder dinglichen Rechte gegenüber. Solche Rechte können wieder rein-perſönlich oder dinglich-perſönlich ſein, je nachdem die Perſonen, zwiſchen welchen ein Rechtsverhältniß der Art ſtattfindet, als ſolche betrachtet werden, deren Freiheitskreiſe außer einander liegen, oder als ſolche, deren Freiheitskreiſe ſich zu einem gemeinſamen durchdrungen haben, die alſo einander angehören, gleich als wären ſie Sachen, während ſie doch immer Perſonen bleiben; wie Ehegatten, oder Eltern und Kinder, ſo lange dieſe im Familienkreiſe leben. S. dingliches Recht. — Ferner nennt man auch die Beleidigungen oder Injurien perſönlich, wenn jemand die Perſon ſelbſt verletzt, nicht etwa bloß eine ihr zugehörige Sache entwendet oder zerſtört hat. Die letztere Beleidigung wäre alſo unperſönlich, wie das rein-dingliche Recht ebenfalls unperſönlich iſt, ob es gleich einer Perſon zukommt. Indeſſen wird doch immer bei Verletzung eines ſolchen Rechtes die Perſon mit verletzt, nämlich mittelbar durch die zu ihr gehörige Sache. — Endlich ſprechen die Moraliſten auch von einer perſönlichen Würde. Dieſe kann entweder bloß juridiſch ſein, wieferne man nur darauf ſieht, daß einer Perſon gewiſſe Rechte zukommen, wobei die innere (gute oder böſe) Beſchaffenheit der Perſon nicht weiter in Anſchlag kommt; oder moraliſch im engern Sinne, wieferne man eben auf dieſe Beſchaffenheit Rückſicht nimmt. Daher kann man ohne Widerſpruch ſagen, der Laſterhafte habe perſönliche Würde und auch nicht, wenn man nämlich dort an die bloß juridiſche, hier an die eigentlich moraliſche Würde denkt. Ungeachtet man aber dem Laſterhaften die höhere moraliſche Würde abſpricht, welche die Tugend dem Menſchen ertheilt, ſo muß er doch immer noch als ein vernünftiges und freies Weſen, das ſich jeden Augenblick beſſern kann, wenn es nur will, geachtet werden. Daher ſagten auch die Theologen, das Ebenbild Gottes gehe in dem ſündigen Menſchen nie ganz verloren. — Wenn Redner oder Dichter das Unperſönliche als ein Perſönliches darſtellen (z. B. Steine und Bäume wie Menſchen denken und handeln laſſen), ſo nennt man dieſe Rede-

figur eine Perſonification oder ein Perſonificirung. Der Aberglaube macht daraus ſogar göttliche Perſonen, z. B. aus dem Winde einen Aeolus, aus dem Feuer einen Vulcan, aus dem Waſſer einen Neptun ꝛc.

Perſönlichkeit kommt dem Menſchen in allen den Beziehungen zu, in welchen er ſelbſt eine Perſon oder ein perſönliches Weſen genannt wird. S. Perſon und perſönlich. Wenn aber von einem Rechte der Perſönlichkeit die Rede iſt, ſo verſteht man darunter die Befugniß des Menſchen, überhaupt als Perſon in der Welt der Erſcheinungen zu leben und zu wirken, mithin auch ſeine eigne Perſönlichkeit jeder andern gegenüber ſo geltend zu machen, daß beide einander auf gleiche Weiſe anzuerkennen haben. Es iſt dieß das eigentliche Urrecht eines jeden Menſchen, aus welchem alle übrige Rechte deſſelben hervorgehn. S. Urrecht.

Perſpicuität (von perspicere, durchſchauen) iſt Deutlichkeit. Darum heißen in der logiſchen Kunſtſprache notiones distinctae auch notiones perspicuae = deutliche Begriffe. S. Deutlichkeit.

Pertinenz (von pertinere, zugehören) iſt Zugehörigkeit. Daher nennt man Nebenſachen, die zu einer Hauptſache gehören, Pertinenzſtücke oder auch ſchlechtweg Pertinenzien, z. B. Nebengebäude, kleinere Grundſtücke, die einen Theil eines größern Grundbeſitzthums ausmachen, Vorwerke ꝛc. Impertinenz würde alſo Unzugehörigkeit ſein. Hier nimmt man aber das Wort noch in einem andern Sinne, indem man es auf Reden und Handlungen bezieht, welche für andre Perſonen etwas Unſchickliches oder Unziemliches oder wohl gar Beleidigendes enthalten. Man betrachtet alſo dann ſolche Reden und Handlungen ebenfalls als unzugehörig (nämlich in Anſehung jener Perſonen) und nennt ſie daher impertinent oder Impertinenzen (ſtatt Impertinenzien). Und ebendarum ſagt man auch von einem Menſchen ſelbſt, er ſei impertinent, wenn er ſich dergleichen Reden oder Handlungen gegen Andre erlaubt. Das W. pertinent aber wird nicht in dieſer perſönlichen Beziehung gebraucht.

Peter Alphons ſ. Alphons.

Peter der Lombarde ſ. Peter von Novara.

Peter von Ailly ſ. Ailly.

Peter von Apono (eigentlich Abano, einem Orte bei Padua, der lat. Aponum heißt und aus welchem er abſtammte) geb. 1250 und geſt. 1315 oder nach Andern 1320, ein Arzt, der ſich viel mit dem Studium der arabiſchen Philoſophen und Aerzte beſchäftigte, aber auch der Aſtrologie ergeben war, und die verſchiednen Syſteme der Philoſophen und Aerzte in folgendem Werke (obwohl ohne Erfolg) auszugleichen ſuchte: Conciliator differentia-

rum philosophicarum et praecipue medicarum. Mant. 1472. Vened. 1483. Fol. Unter den Scholaſtikern folgt' er vornehmlich Albert dem Großen und Rog. Baco. Sein Leben hat Günther (K.G.) beſchrieben in Canzler's und Meisner's Quartalſchr. Jahrg. 2. Quart. 4. H. 1. — Ein thätiger Gehülfe von ihm war Arnold von Villanova, welcher 1312 ſtarb und zugleich ein Anhänger von Lullus war. S. Deſſ. Opp. omnia cum Nic. Taurellii annotatt. Baſ. 1585. Fol.

Peter von Liſſabon, auch Petrus Hispanus genannt, ſpäter als Papſt Johann XXI. S. d. Nam.

Peter von Novara (eigentlich aus einem Flecken bei Novara in der Lombardei gebürtig, daher gewöhnlich Petrus Lombardus genannt) ein ſehr berühmter ſcholaſtiſcher Philoſoph und Theolog des 12. Jh. (ſt. 1164), Abälard's Schüler, Lehrer der Philoſ. und Theol. in der Abtei der heil. Genoviova zu Paris, auch Inſtructor der Söhne des Königs von Frankreich, Ludwig's VII., und zuletzt Erzbiſchof von Paris. Seinen Ruhm verdankt er vorzüglich dem nachher oft commentirten Werke Magister sententiarum, worin er zwar hauptſächlich das zu jener Zeit gangbare theologiſch-dogmatiſche Syſtem nach Auguſtin vorträgt, zugleich aber auch die philoſophiſchen Einwürfe und Zweifel gegen die aufgeſtellten Glaubenslehren beibringt und ſie dann bald durch philoſophiſche Gründe bald (wo dieſe nicht auslangen) durch kirchliche Autoritäten zu widerlegen ſucht. Gewann dadurch gleich die Philoſophie ſelbſt nicht viel, ſo wurde doch das Philoſophiren immer mehr angeregt und im Gange erhalten, indem man es wenigſtens als eine dialektiſche Uebung betrachtete, die am Ende doch zu einem höhern Ziele führte. Herausgegeben iſt jenes Werk (welches urſprünglich ſchlechtweg Libri IV sententiarum hieß, dann aber, wie der Verf. ſelbſt, den obigen Ehrentitel erhielt) öfter, unter andern zu Cölln, 1576. 8. Vergl. auch Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. 4. S. 300 ff.

Peter von Poitiers (Petrus Pictaviensis) des Vorigen Schüler, der 1205 als Erzbiſchof zu Embrun ſtarb, ſich aber weiter nicht ausgezeichnet hat, ob er gleich unter den Scholaſtikern jener Zeit ebenfalls mit Ruhm erwähnt wird.

Petitionsrecht (von petere, ſtreben, bitten, mit welchem es auch ſtammverwandt durch beten) iſt nicht die allgemeine Befugniß, um etwas zu bitten, ſondern die Befugniß einzeler oder mehrer Staatsbürger, entweder beim Staatsoberhaupte ſelbſt oder bei den Volksvertretern (verſammelten Ständen, Kammern, Parlementen — wo es dergleichen im Staate giebt) Bitten anzubringen, folglich auch Beſchwerden, um deren Abhülfe eben gebeten wird. Das jus petitionis ſchließt alſo auch das jus gravaminum

in ſich. Verweigert kann daſſelbe nicht werden, da es gleichſam das Minimum aller Rechte iſt. Wenn aber ein Staat kein volksvertretendes Organ hat, an welches ſich die Petitionare wenden können, ſo werden ihre Bitten und Beſchwerden meiſt fruchtlos ſein, weil niemand da iſt, der ſie auf eine nachdrückliche Weiſe zur Berückſichtigung empfehlen könnte. Denn es iſt etwas ganz andres, wenn nur Einzele bitten, und wenn eine ganze Verſammlung von Volksvertretern die Bitten der Einzelen zu den ihrigen macht, indem ſie dieſelben als berückſichtigungswerth höhern Orts empfiehlt. Freilich können nicht alle Bitten erhört werden; denn die Menſchen ſind oft gar zu wunderlich in ihren Bitten. Aber man ſoll ſie doch nicht ohne Erwägung zurückweiſen. So iſt es auch mit Vorſchlägen, um deren Ausführung gebeten wird. Indem eine Verſammlung von Volksvertretern ſie zur Berückſichtigung empfiehlt, ſo iſt dieß ſchon ein vortheilhaftes Zeugniß für die Ausführbarkeit und Nützlichkeit des Vorſchlags.

Petitio principii — Erbettelung oder Erſchleichung des Grundſatzes, aus welchem erwieſen wird, bittweiſe oder beliebige Annahme deſſelben — ein Fehler im Beweiſen. S. d. W.

Petrarch (Franz — Francesco Petrarca — die deutſche Ausſprache des Namens iſt wahrſcheinlich nach dem Griechiſchen [πετραρχης = Felſenherrſcher] gebildet) geb. 1304 zu Arezzo im Toscaniſchen und geſt. 1374, zu Arqua bei Padua, wo man ihn früh Morgens todt in ſeiner Bibliothek fand. Anfangs ſtudirt' er nach dem Wunſche ſeines Vaters die Rechte zu Montpellier (1318) und zu Bologna (1322), gab aber nachher dieſes Studium auf, trat zu Avignon (1326) in den geiſtlichen Stand, und beſchäftigte ſich fortan vorzugsweiſe mit der claſſiſchen Literatur und der Poeſie. Wiewohl er nun ſeinen Ruhm vorzüglich ſeinen dichteriſchen Hervorbringungen verdankt (beſonders den zarten und wohlklingenden, aber auch nach dem Geſchmacke der Zeit oft myſtiſch dunkeln und ſpielenden, Liebesgedichten an ſeine Laura): ſo iſt er doch theils als anmuthiger popularphiloſophiſcher Schriftſteller theils als eifriger Beförderer des Studiums der claſſiſchen Literatur und ebendadurch als Vertreiber der frühern ſcholaſtiſchen Barbarei hier auch mit Dank zu erwähnen. Unter den alten römiſchen Schriftſtellern liebt' er vornehmlich den Cicero, deſſen Schriften er auch mit großem Fleiße ſammelte, ſo daß die Nachwelt ohne ihn vielleicht noch mehr von jenen Schriften verloren haben würde. Zu ſeinen philoſophiſchen Schriften, die meiſt nach ciceronianiſcher Weiſe dialogiſirt, obwohl nicht immer in ciceronianiſchem Latein geſchrieben ſind und hauptſächlich eine praktiſche Lebensweisheit empfehlen, gehören vorzüglich: De remediis utriusque fortunae libb. II. ad Azonem — De vita solitaria libb. II. — De vera sapientia

libb. II. — Secretum suum s. de contemtu mundi, coll. III. totidem dierum inter Augustinum et Petrarcam (wo er auch mit pſychologiſcher Feinheit über ſeine leidenſchaftliche Liebe philoſophirt) — De republ. optime administranda et de officio et virtutibus imperatoris (ein guter Fürſtenſpiegel) — De sui ipsius et multorum ignorantia — Rerum memorandarum libb. IV (handelt von allerlei Gegenſtänden, z. B. de otio studioque clarorum virorum, de prudentia, memoria, intelligentia, auch de oraculis et naturali divinatione) etc. Zuſammengedruckt in Deſſ. Opp. Venetd. 1501. Fol. Desgleichen zu Baſel, 1496. 1554, 1581, und öfter einzeln. Auch ſeine zu Genf, 1609. 12. zuſammengedruckten Briefe ſind ſehr leſenswerth, unter welchen ſich ſogar erdichtete Epistolae ad quosdam ex illustribus antiquis, quasi sui contemporanei forent, Ciceronem, Senecam, Livium, Varronem cum epistolari ad Socratem praefatione befinden. Die übrigen Briefe (beſonders die Epp. familiares und Epp. variae) geben auch viel Aufſchluß über ſein Leben und ſeine Reiſen, deren er viele theils zu ſeinem Vergnügen theils in Geſchäften machte. S. Mémoires pour la vie de Fr. Petrarque, par Mr. l'Abbé de Sade. Amſterd. 1764—7. 3 Bde. 4. Deutſch: Lemgo, 1774—7. 3 Bde. 8. Seine theils lateiniſchen theils italieniſchen Gedichte gehören nicht hieher, ob ſie ihm gleich die Ehre verſchafften, daß ihm auf dem Capitole zu Rom am erſten Oſtertage 1341. der poetiſche Lorbeerkranz (beſonders wegen eines, nicht vollendeten, Heldengedichts, Africa, worin er die Thaten des Römers Scipio beſang) öffentlich aufgeſetzt wurde.

Petrus Hisp. ſ. Johann XXI.

Petrus Lomb. ſ. Peter von Novara.

Pfaffenthum hat mit Papſtthum (ſ. d. W.) gleiche Abſtammung; denn Pfaffe kommt ebenfalls her von papa, Vater. Dem Principe nach iſt es auch demſelben völlig gleich; es will die Menſchen durch den Aberglauben beherrſchen, was jeder Pfaffe im Kleinen, wie der Papſt mittels andrer im Großen, thut. Daher ſind auch die Pfaffenkünſte längſt in Verruf gekommen. Bildlich nennt man jeden Menſchen, der dem Bauche als ſeinem Gotte dient, einen Bauchpfaffen. Dergleichen ſind demnach alle Hedoniſten oder Lüſtlinge. S. Hedonismus.

Pflegeltern haben gleiches Recht gegen die Kinder mit den natürlichen Eltern, wenn nicht die poſitiven Geſetze deren rechtliche Gewalt beſchränken, weil man bei ihnen nicht gleiche Liebe zu den Kindern vorausſetzt. S. Eltern.

Pflicht (officium s. obligatio — mit welchem letztern es vielleicht ſtammverwandt iſt) bedeutet überhaupt eine gewiſſe Verbindlichkeit; darum heißt auch jemanden verpflichten ſoviel als

ihn zu etwas verbindlich machen. Soll nun Pflicht ſtattfinden, ſo muß eine Regel des Verhaltens oder ein Geſetz gegeben ſein, durch welches beſtimmt wird, was gethan oder gelaſſen werden ſoll. Ein ſolches Geſetz (Pflichtgebot) heißt ein ſittliches, und geht zunächſt von der Vernunft aus, wieferne ſie praktiſch iſt, zuletzt aber von Gott, als der geſetzgebenden Urvernunft. Es erhellet hieraus, daß der Begriff der Pflicht eine Nothwendigkeit des Handelns einſchließt, aber nicht eine natürliche (phyſiſche) ſondern eine ſittliche (moraliſche), welche eben durch das Sollen bezeichnet wird. Ferner folgt hieraus, daß Pflicht nur in Bezug auf vernünftige Weſen ſtattfinden könne, nicht in Bezug auf die Thiere als vernunftloſe Weſen. Ein vernünftiges Weſen aber, welches Pflichten haben ſoll, muß zugleich als ein ſinnliches gedacht werden, ſo daß ſein Wille nicht rein, ſondern pathologiſch (durch ſinnliche Antriebe beſtimmbar) iſt. Denn wäre ſein Wille rein, ſo würde derſelbe von ſelbſt auf das Gute gerichtet ſein; er würde dieſes ſchlechthin wollen, ohne daß vom Sollen auch nur die Rede ſein könnte. Daher iſt Gott kein Pflichtſubject, ſondern nur der Menſch, indem wir außer uns ſelbſt kein ſinnlich-vernünftiges Weſen kennen, der Menſch aber es nie bis zu dem Grade ſittlicher Vollkommenheit bringt, daß ſein Wille ganz rein, mithin er ſelbſt über Pflicht und Geſetz gleichſam erhaben wie Gott wäre. Dem zufolge iſt zuvörderſt die active und die paſſive Verpflichtung zu unterſcheiden. Jene liegt in der geſetzgebenden Vernunft, die uns zunächſt verpflichtet; dieſe im pathologiſchen Willen, welcher eben verpflichtet wird. Wenn daher jene in einem andern Menſchen liegt, d. h. wenn Einer den Andern verpflichtet, ſo kann dieß nur mittelbarer Weiſe geſchehen, indem irgend ein beſondres Lebensverhältniß, welches die Vernunft ſelbſt zu achten gebietet — z. B. das bürgerliche — dem Einen eine geſetzgebende Autorität über den Andern verleiht. Darauf beruht dann die erſte Eintheilung des Pflichtbegriffs, indem es ſowohl urſprüngliche, allgemeine und nothwendige, als abgeleitete, beſondre und zufällige Pflichten giebt. Jene beziehn ſich auf alle Menſchen ohne Ausnahme und hangen von gar keiner anderweiten Bedingung ab; dieſe aber hangen von ſolchen Bedingungen ab und beziehn ſich daher auch nur auf gewiſſe Menſchen, z. B. auf die Bürger eines Staats. Jene ſind unbedingte, dieſe bedingte Pflichten. Wenn daher die Bürgerpflichten den Menſchenpflichten entgegengeſetzt werden, ſo iſt dieſer Gegenſatz eben ſo zu verſtehn, ungeachtet jeder Menſch, ſobald er Bürger iſt, auch Bürgerpflichten zu erfüllen hat. Es läſſt ſich aber doch denken, daß Menſchen noch nicht im Bürgerſtande (im ſog. Naturſtande = ſ. d. W.) leben. Dann würden alſo auch die Bürgerpflichten wegfallen. —

Eine zweite Eintheilung des Pflichtbegriffs bezieht ſich auf die *Pflichtobjecte*. Zwar iſt, wenn ein Geſetz als ein *Pflichtgebot* betrachtet wird, der nächſte Gegenſtand deſſelben immer eine gewiſſe Handlung (poſitiv als Thun, oder negativ als Laſſen beſtimmt). Allein die Handlung muß doch wieder einen Gegenſtand haben, worauf ſie ſelbſt gerichtet iſt; und dieſer heißt nun eben das *Pflichtobject* im eigentlichen oder engern Sinne. In dieſer Hinſicht zerfallen die Pflichten in *Selbpflichten* und *Anderpflichten*. Jene beziehn ſich auf das handelnde Subject ſelbſt oder auf das Ich, dieſe auf irgend ein andres Weſen außer dem Ich. Zwar haben einige Moraliſten den Begriff einer *Selbpflicht* für unſtatthaft erklärt. Sie meinten nämlich, der Menſch könne nicht gegen ſich ſelbſt, ſondern nur gegen Andre verpflichtet ſein, weil das Pflichtobject außer dem Handelnden liegen oder von dem Verpflichteten verſchieden ſein müſſe. Das iſt aber eine willkürliche Annahme. Das Verhalten des Menſchen muß durchaus oder in jeder Beziehung unter dem Pflichtgebote ſtehn, alſo auch in Bezug auf den Handelnden ſelbſt. Er ſoll ſich ſelbſt oder die Vernunft in ihm achten, folglich auch ſich ſelbſt als ein vernünftiges Weſen behandeln. Fiele dieſe Art der Verpflichtung weg, ſo iſt nicht abzuſehn, wie man ihm die Pflicht auflegen könnte, auch Andre zu achten oder als vernünftige Weſen zu behandeln. Denn das iſt der eigentliche Sinn aller Pflichtgebote der Vernunft. Eben ſo unſtatthaft iſt aber auch die Meinung derjenigen Moraliſten, welche keine *Anderpflichten* anerkennen wollten. In dieſen Fehler ſind vorzüglich die eudämoniſtiſchen Moralphiloſophen gefallen. Dieſe meinten, der Menſch ſei eigentlich oder unmittelbar (direct) nur gegen ſich ſelbſt zu einer gewiſſen Handlungsweiſe verpflichtet, nämlich zu einer ſolchen, wodurch ſeine Glückſeligkeit befördert werde. Gegen Andre könn' er alſo höchſtens nur mittelbar (indirect) verpflichtet ſein, nämlich wieferne der Zuſtand Andrer Einfluß auf die eigne Glückſeligkeit habe. Dieß wäre jedoch nichts weiter, als ein raffinirter Egoismus. Da indeſſen das eudämoniſtiſche Moralſyſtem ſelbſt unſtatthaft iſt, ſo fällt auch dieſe Folgerung aus demſelben weg. S. *Eudämonie*. Wenn man nun Anderpflichten anerkennt, ſo fragt ſich noch, wie weit ſich dieſelben erſtrecken oder welches der Umfang dieſes Pflichtbegriffes ſei. Es haben nämlich die Moraliſten den Kreis der Anderpflichten ſo erweitert, daß ſie darunter nicht bloß Pflichten des Menſchen *gegen andre Menſchen*, ſondern auch Pflichten *gegen andre Weſen überhaupt*, ſowohl *übermenſchliche* als *untermenſchliche*, verſtanden. Daher nahmen ſie nicht nur *Pflichten gegen Gott* an, ſondern auch *Pflichten gegen Engel, Verſtorbne, Thiere*, ja ſogar *gegen die geſammte Natur* (lebendige und lebloſe

Creaturen). Das iſt aber eine unſtatthafte Erweiterung des Pflichtbegriffs. Der Menſch kann vernünftiger Weiſe nur gegen vernünftige Weſen, mit welchen er in Wechſelwirkung oder Gemeinſchaft ſteht, unmittelbar verpflichtet ſein; weshalb die Anderpflichten auch Gemeinſchaftspflichten oder (wenn man das W. Geſellſchaft im weitern Sinne nimmt, wo von der Menſchengeſellſchaft auf der Erde überhaupt die Rede iſt) Geſellſchaftspflichten heißen (von welchen aber die Geſellſchaftspflichten im eigentlichen oder engern Sinne wohl zu unterſcheiden ſind, da dieſe nicht zu den allgemeinen, ſondern bloß zu den beſondern Pflichten des Menſchen gehören). Was nun die Pflichten gegen Gott betrifft, ſo ſind dieſelben von den Pflichten gegen uns und Andre gar nicht weſentlich verſchieden, weil es in Bezug auf Gott für den Menſchen eigentlich nur eine Pflicht geben kann, nämlich die, Gottes Willen zu thun, welcher uns eben gewiſſe Pflichten gegen uns und Andre durch das Vernunftgeſetz auflegt. Alſo kann man auch die Pflichten nicht logiſch richtig in Pflichten gegen Gott, gegen uns ſelbſt und gegen Andre eintheilen, da das erſte Theilungsglied die beiden andern unter ſich befaſſen würde. Wollte man aber außer den Pflichten gegen uns und Andre noch beſondre Pflichten gegen Gott annehmen, ſo müſſte man vorausſetzen, daß der Menſch mit Gott nicht bloß in einer idealen Gemeinſchaft (durch die religioſe Geſinnung), ſondern auch in einer realen (durch Wechſelwirkung) ſtehe, daß alſo der Menſch auf Gott einwirken, deſſen Zuſtand beſtimmen und verändern (verbeſſern oder verſchlimmern) könne. Da dieß ungereimt iſt, weil dadurch Gott als ein vom Menſchen abhängiges, mithin endliches oder beſchränktes Weſen gedacht würde, ſo kann die Moral auch keine Pflichten gegen Gott als eine beſondre Claſſe oder Art von Pflichten aufſtellen. Was aber die Gottesverehrung betrifft, ſo iſt dieſelbe, als Religionspflicht gedacht, kein Gegenſtand der Moral, ſondern der Religionslehre. — Pflichten gegen Engel (gute und böſe oder Teufel) kann es auch nicht geben, ſo wenig als Pflichten gegen die Bewohner des Monds, der Sonne und andrer Weltkörper, da wir von ihnen weder etwas wiſſen noch mit ihnen in irgend einem Lebensverkehre ſtehen. — Aus demſelben Grunde kann es auch keine Pflichten gegen Verſtorbene (dieſe mögen als Heilige und Selige oder als Unheilige und Unſelige gedacht werden) geben. Was man in dieſer Beziehung gelehrt und vorgeſchrieben hat (z. B. einen Heiligen anzurufen, eine Meſſe für einen Verſtorbnen leſen zu laſſen), beruht auf bloßem Aberglauben oder prieſterlicher Gewinnſucht. Daß man das Andenken ſolcher Verſtorbnen, die ſich während ihres Lebens um die Menſchheit verdient gemacht haben, in Ehren hält, iſt keine Pflicht gegen dieſe Verſtorb-

nen ſelbſt, die über unſer Urtheil, es ſei lobend oder tadelnd, weit erhaben ſind, ſondern vielmehr eine Pflicht gegen die Menſchheit überhaupt, die wir überall in Ehren halten ſollen, ſie mag in uns oder in Andern, in der Vergangenheit oder in der Gegenwart ſich offenbaren. — Gegen die Thiere endlich und andre Naturweſen, ſie mögen als lebendig oder als leblos betrachtet werden, kann es darum keine Pflichten im eigentlichen Sinne geben, weil ſie als vernunftloſe Weſen keinen Theil haben an der allgemeinen Geſetzgebung der Vernunft, folglich uns auch keine Pflichten gegen ſich auflegen können, die immer nur aus Achtung gegen die vernünftige Natur in Andern hervorgehn. Könnten Thiere, Pflanzen, Mineralien und andre Naturweſen Anſpruch darauf machen, ſo dürften wir ſie auch gar nicht unſern Zwecken beliebig unterwerfen, dürften kein Thier zähmen und tödten, keinen Baum fällen, keinen Felſen zerſprengen ꝛc. Weil wir aber doch Leben und Empfindung in gewiſſen Naturdingen außer uns und überhaupt in der geſammten Natur eine gewiſſe Zweckmäßigkeit wahrnehmen: ſo ſollen wir aus Achtung gegen uns ſelbſt als vernünftige Weſen auch die Natur und deren Erzeugniſſe zweckmäßig behandeln, mithin auch Leben und Empfindung, wo wir es außer uns wahrnehmen, möglichſt ſchonen, ſo daß wir z. B. ohne Rückſicht auf unſre eigne Erhaltung kein Thier tödten, viel weniger quälen dürfen, weil dieß eine unmenſchliche Grauſamkeit ſein würde. Wollte man dennoch Pflichten des Menſchen gegen die Thiere annehmen, ſo müſſte man auch Pflichten der Thiere gegen den Menſchen annehmen; denn ohne Wechſelſeitigkeit giebt es gar keine Pflichten gegen Andre. Da nun aber die Thiere ſelbſt keine Pflichtſubjecte ſind und daher ohne irgend eine ſittliche Verſchuldung jeden Menſchen, der ihnen in den Wurf kommt, nach ihrem thieriſchen Antriebe behandeln: ſo können ſie auch für den Menſchen keine Pflichtobjecte ſein, wenigſtens nicht unmittelbar. Mittelbar aber können ſie es wohl werden, indem der Menſch auf das ſieht, was er bei Behandlung der Thiere ſich ſelbſt oder andern Menſchen ſchuldig iſt. Iſt z. B. ein Thier Eigenthum eines andern Menſchen, ſo iſt es nun ein Rechtsobject und wird folglich auch, wieferne man fremdes Eigenthum reſpectiren ſoll, ein Pflichtobject. Hieraus ergiebt ſich ferner, daß die unmittelbaren Pflichtobjecte lauter perſönliche Weſen ſind, alles Unperſönliche aber nur ein mittelbares Pflichtobject ſein oder werden kann. Ein Kunſtwerk z. B., wie trefflich es auch ſei, iſt kein unmittelbares Pflichtobject; man ſoll es aber doch nicht muthwillig zerſtören, wenn man es auch ſelbſt als Eigenthum beſäße, weil man dadurch theils eine barbariſche Denkart verrathen, mithin ſich ſelbſt entehren, theils der Menſchheit überhaupt, der an Erhaltung aller treff-

lichen Schöpfungen des Menſchengeiſtes gelegen iſt, ein Mittel der Bildung und des edleren Genuſſes entziehen würde. Alle Pflichten ſind daher Menſchenpflichten, ſowohl wieferne Menſchen deren Subjecte (ſie ſelbſt alſo menſchliche Pflichten) als wieferne Menſchen deren Objecte (ſie ſelbſt alſo Pflichten gegen Menſchen — den Handelnden oder Andre) ſind. — Wenn die Pflichten in Rechts- oder Zwangspflichten und in Tugend- oder Gewiſſenspflichten eingetheilt werden: ſo ſieht man darauf, daß jene durch das Rechtsgeſetz beſtimmt und deshalb erzwingbar ſind, dieſe aber vom Tugendgeſetze abhangen und daher der Gewiſſenhaftigkeit des Menſchen überlaſſen werden müſſen, wenn nicht etwa beſondre Umſtände (Verträge oder poſitive Geſetze) ſie in Rechtspflichten verwandelt haben. Mit dieſer Eintheilung iſt aber nicht zu verwechſeln, wenn man die Tugendpflichten ſelbſt wieder in Pflichten der Gerechtigkeit und Pflichten der Gütigkeit eintheilt. Denn wieferne die Gerechtigkeit eine Tugend iſt, beziehen ſich die davon benannten Pflichten ſowohl auf uns ſelbſt als auf Andre. Die Pflichten der Gerechtigkeit gegen uns ſelbſt aber ſind keine Rechts- oder Zwangspflichten, weil ſie nicht aus den Rechten Andrer hervorgehn und daher auch nicht erzwingbar ſind. Man muß es folglich auf den guten Willen des Menſchen ankommen laſſen, ob er gegen ſich ſelbſt gerecht ſein wolle oder nicht. Wer z. B. eines Menſchen Sklav ſein, ſich ſelbſt durch Niederträchtigkeit oder Völlerei entehren wollte, dem würde man es nicht wehren können, ob er gleich dadurch offenbar die Achtung verletzt, die er ſich ſelbſt als einem vernünftigen und freien Weſen ſchuldig iſt. Die Pflichten der Gütigkeit hingegen fallen freilich insgeſammt in das Gebiet der Tugend- oder Gewiſſenspflichten, da es dem Begriffe der Gütigkeit widerſpricht, ſie als Recht erzwingen zu wollen. — Unterſcheidet man reine und angewandte Pflichten, ſo verſteht man unter dieſen die Pflichten, wie ſie in den menſchlichen Lebensverhältniſſen der Erfahrung zufolge wirklich vorkommen — weshalb man ſie auch empiriſche Pflichten nennen könnte — unter jenen aber die Pflichten, wie ſie durch das Vernunftgeſetz im Allgemeinen oder urſprünglich beſtimmt ſind — weshalb man ſie auch transcendentale Pflichten nennen könnte. Die moraliſche Praxis hat es bloß mit angewandten Pflichten zu thun; denn im Leben muß jedesmal ein beſtimmter Fall oder Gegenſtand gegeben ſein, auf welchen ſich die eben zu erfüllende Pflicht bezieht. Die moraliſche Theorie aber beſchäftigt ſich mit beiden Arten von Pflichten und heißt daher in der einen Hinſicht reine, in der andern angewandte Moral. — Die Eintheilung der Pflichten in vollkommne und unvollkommne (officia perfecta et imperfecta) iſt ſehr alt, aber auch ſehr unbeſtimmt. An und für ſich betrach-

tet kann es keine unvollkommne Pflicht geben; denn das wäre gleichſam nur eine halbe Pflicht. Wozu man aber in einem gegebnen Falle verpflichtet iſt, dazu iſt man eben ganz oder vollkommen verpflichtet. Es fällt jedoch dieſe Eintheilung mit jener, wo man Pflichten der Gerechtigkeit und der Gütigkeit unterſcheidet, zuſammen; auch bezieht ſich dieſelbe nur auf die angewandten Pflichtgebote dieſer Art. Wenn durch ein ſolches Gebot eine Pflicht der Gerechtigkeit gegen uns ſelbſt oder Andre beſtimmt iſt, ſo iſt ſie jedesmal ſo durchaus oder vollſtändig beſtimmt, daß kein Spielraum zur Wahl übrig bleibt. Das Gebot: Nimm dir nicht ſelbſt das Leben! iſt ein ſolches; denn es beſtimmt, daß ich mir das Leben nie und auf keine Weiſe (nicht durch Hunger, Gift, Dolch, Strick ꝛc. auch nicht durch Unmäßigkeit im Genuſſe) nehmen ſoll. Eben ſo das Gebot: Halte den Vertrag! Denn ſobald der Vertrag nur ein wahrhafter (rechtsgültiger) iſt und ich ihn halten kann, ſoll ich ihn auch halten, er mag übrigens beſchaffen ſein, wie er wolle. Hingegen das Gebot: Sei wohlthätig! iſt nicht ſo durchaus oder vollſtändig beſtimmt, daß kein Spielraum zur Wahl übrig bliebe, weil es eine Pflicht der Gütigkeit beſtimmt; wobei es dem Handelnden überlaſſen bleibt, aus der Menge derer, die auf Wohlthaten Anſpruch machen, diejenigen auszuwählen, die nicht nur die Bedürftigſten und Würdigſten zu ſein, ſondern auch die nächſten Anſprüche auf gewiſſe Wohlthaten zu haben ſcheinen. Denn man kann weder Allen überhaupt Wohlthaten erzeigen, noch jedem inſonderheit auf dieſelbe Weiſe. Eben ſo das Gebot: Entwickle die Menſchheit in dir und Andern durch Ausbildung aller geiſtigen und körperlichen Kräfte! Auf welche Weiſe, durch welche Mittel und in welchem Grade dieß geſchehen ſolle, muß jedem Menſchen ſelbſt überlaſſen werden, da es gar nicht möglich iſt, daß dieß bei Allen gleich ſei, mithin für den Verpflichteten ein weiter Spielraum zur nähern Beſtimmung deſſen, was in jener Hinſicht von ihm geſchehen ſoll, übrig bleibt. Deswegen nennt man auch die Pflichten der Gerechtigkeit Pflichten von enger, und die der Gütigkeit Pflichten von weiter Verbindlichkeit. Um aber jedem Misverſtande vorzubeugen, wär' es wohl beſſer, die Ausdrücke vollkommne und unvollkommne Pflichten entweder ganz aufzugeben oder an deren Stelle zu ſetzen vollkommen oder vollſtändig und unvollkommen oder unvollſtändig beſtimmte Pflichten. Wenn manche Moraliſten jene officia necessitatis, dieſe officia conscientiae nennen, ſo iſt ein ſolcher Sprachgebrauch willkürlich, da uns das Gewiſſen beide Pflichtarten als ſittlich nothwendig vorhält. — Was endlich den Unterſchied zwiſchen höhern und niedern Pflichten betrifft, ſo bezieht ſich derſelbe auf die ſog. Colliſion der Pflichten, indem diejenige, welche im Colliſionsfalle vor-

geht, die höhere, die andre aber die niedere heißt. S. Colliſion. — Wegen des Ausdrucks, etwas aus Pflicht oder um der Pflicht willen thun, ſ. pflichtmäßig. — Uebrigens nimmt man das W. Pflicht zuweilen in einem ſo weiten Sinne, daß man darunter auch Handlungen befaſſt, die nicht ethiſch, ſondern nur techniſch vorgeſchrieben ſind, alſo von Kunſtregeln abhangen, z. B. die Pflicht des Malers, correct zu zeichnen. Dieß gehört aber nicht in die Moral, ſondern in die Aeſthetik.

Pflichtarten und Pflichtbegriff ſ. den vor. Art.

Pflichtenlehre (doctrina de officiis) kann ſowohl die Rechtslehre als die Tugendlehre heißen, weil beide von Pflichten handeln, jene von Rechtspflichten, dieſe von Tugendpflichten. S. Pflicht. Auch vergl. Rechtslehre und Tugendlehre. — Daher kann auch Pflichtgebot oder Pflichtgeſetz ſowohl das Rechtsgeſetz als das Tugendgeſetz bedeuten. S. beide Ausdrücke. Doch verſteht man gewöhnlich unter Pflichtenlehre und Pflichtgeſetz die Tugendlehre und das Tugendgeſetz, nimmt alſo dann jene Ausdrücke im engern Sinne.

Pflichtmäßig und pflichtwidrig heißen die Handlungen, wieferne ſie dem Pflichtgeſetze entweder angemeſſen oder unangemeſſen ſind. Doch ſind von den bloß pflichtmäßigen Handlungen (wobei nur auf die äußere Einſtimmung der Handlungen mit dem Pflichtgeſetze geſehen wird) zu unterſcheiden die Handlungen aus Pflicht oder um der Pflicht willen d. h. aus Achtung gegen das Pflichtgeſetz, welche, wenn ſie nur rechter Art iſt, gar nicht die Liebe zum Guten oder die Luſt und Freude am Guten ausſchließt, wie manche Moraliſten meinen, ſondern vielmehr die echtſittliche Grundlage derſelben iſt, weil man ſonſt das Gute nur um des damit verknüpften Vortheils willen, mithin eigenſüchtig lieben würde. Sehr richtig ſagt daher Kant in einer der ſchönſten Stellen ſeiner Schriften (Krit. der prakt. Vern. S. 154. A. 2.): „Pflicht! du erhabner, großer Name, der du „nichts Beliebtes, was Einſchmeichelung bei ſich führt, in dir faſſeſt, „ſondern Unterwerfung verlangſt, doch auch nichts droheſt, was na„türliche Abneigung im Gemüthe erregte und ſchreckte, um den Wil„len zu bewegen, ſondern bloß ein Geſetz aufſtellſt, welches von „ſelbſt im Gemüthe Eingang findet, und doch ſich ſelbſt wider Wil„len Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor „dem alle Neigungen verſtummen, wenn ſie gleich insgeheim ihm „entgegenwirken — welches iſt der deiner würdige Urſprung, und „wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Ver„wandtſchaft mit Neigungen ſtolz ausſchlägt, und von welcher Wur„zel abzuſtammen die unnachlaſſliche Bedingung desjenigen Werthes

„iſt, den ſich Menſchen allein ſelbſt geben können." — Daß jene Wurzel die Perſönlichkeit oder die vernünftige und freie Natur des Menſchen ſei, wird nachher eben ſo richtig bemerkt. Denn ebendarum, weil ihm jene Perſönlichkeit mangelt, weiß das vernunftloſe Thier nichts von Pflicht, ſondern folgt dem bloßen Inſtincte oder Naturtriebe. S. Pflicht.

Pflicht=Object und Subject ſ. Pflicht.

Pflichtwidrig ſ. pflichtmäßig.

Phädo oder Phädon von Elis (Ph. Eleus s. Elidensis) ein unmittelbarer Schüler des Sokrates, durch deſſen Vermittlung er auch aus der Sklaverei losgekauft wurde, in die er bei Eroberung ſeiner Vaterſtadt gerathen war. Sein Freund Plato hat ihn durch das berühmte Geſpräch über die Unſterblichkeit, welches deſſen Namen trägt, ſelbſt unſterblich gemacht. Doch hat er auch eigne Dialogen geſchrieben, die von den Alten ſehr geſchätzt wurden, jetzt aber nicht mehr vorhanden ſind. Gell. N. A. II, 18. Von der ſokratiſchen Lehre und Lehrart ſcheint er ſich nicht ſehr entfernt zu haben, ob er gleich als Stifter einer eignen Philoſophenſchule aufgeführt wird, der ſog. eliſchen (schola eliaca). Doch ſcheint dieſe Schule nicht bedeutend auf die Wiſſenſchaft eingewirkt, auch keine lange Dauer gehabt zu haben. Pliſtan (Plistanus), Anchipyll (Anchipyllus) und Moſchus werden als Anhänger derſelben genannt, haben ſich aber auch nicht weiter ausgezeichnet. Diog. Laert. II, 105. coll. 126. Einige behaupten auch, die eliſche Schule ſei in die eretriſche übergegangen durch Menedem, welcher jene beſuchte und nachher dieſe ſtiftete. S. Menedem.

Phädrus iſt der Titel eines platoniſchen Dialogs, in welchem Sokrates mit einem jungen Manne jenes Namens über Schönheit und Liebe redend eingeführt wird. Einige alte Schriftſteller haben denſelben für den erſten platoniſchen Verſuch dieſer Art erklärt. Diog. Laert. III, 38. Auch iſt die erſte Hälfte dieſes Dialogs wirklich mit einer Art von poetiſcher Begeiſterung geſchrieben, die eine noch jugendlich glühende Einbildungskraft verräth. In der zweiten Hälfte aber wird der Gedankengang ruhiger und die Schreibart proſaiſcher; weshalb Einige den Dialog für überarbeitet, Andre für ſpäter abgefaſſt halten. — Zu den Zeiten des Cicero lebte ein Epikureer dieſes Namens, der ſich aber weiter nicht ausgezeichnet hat. Cic. de fin. I, 5. de N. D. I, 33.

Phaleas von Chalcedon (Ph. Chalcedonius) wird von Ariſtoteles (Polit. II, 5.) unter den philoſophiſchen Politikern aufgeführt, welche eine vollkommene Staatsverfaſſung und Geſetzgebung entwarfen. Er ging, wie Plato, von der unausführbaren Idee aus, daß das Vermögen aller Bürger gleich ſein ſollte. Sein Entwurf iſt aber nicht auf die Nachwelt gekommen.

Phanias von Ereſſus (Ph. Eresius) ein Schüler und Commentator des **Ariſtoteles**. Seine Schriften ſind aber verloren gegangen und von eigenthümlichen Philoſophemen deſſelben iſt auch nichts bekannt.

Phänomen (φαινομενον, von φαινεσθαι, erſcheinen) iſt **Erſcheinung**. S. d. W.

Phantaſie (φαντασια, von demſelben oder eigentlich von φανταζειν, ſichtbar machen) bedeutet bei den alten Philoſophen meiſtens die ſinnliche Vorſtellung oder die Wahrnehmung, wodurch uns ein Ding erſcheint. Daher überſetzt es **Cicero** gewöhnlich durch visum. Die neuern Philoſophen aber verſtehn darunter gewöhnlich die Einbildungskraft, entweder überhaupt, oder wieferne ſie inſonderheit ſchöpferiſch wirkt und auch Dichtungsvermögen heißt. S. **Einbildungskraft**. Daher nennt man die Geſchöpfe derſelben **Phantasmen**, und einen Menſchen, der denſelben als wirklichen Dingen nachjagt, einen **Phantaſten**. Dieß iſt auch hauptſächlich die Quelle aller Träumereien auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft und aller Schwärmereien in der Religion. Darum bleibt aber doch die Phantaſie ein herrliches Geſchenk der Natur, ohne welches von höherer Belebung des Gemüths, von Begeiſterung, von ſchöner Kunſt und alſo auch von Verſchönerung des Lebens überhaupt nicht die Rede ſein könnte. Vergl. **ſchöne Kunſt**. — **Phantasmagorien** nennt man Geiſtererſcheinungen, wie ſie die ſog. natürliche Magie hervorbringt, **phantaſtiſche Geſichtserſcheinungen** aber alle Arten von Viſionen im Traume, im Halbwachen, im magnetiſchen Schlafe ꝛc. S. die Schrift: Ueber die phantaſtiſchen Geſichtserſcheinungen; eine phyſiol. Unterſuchung mit einer Urkunde des **Ariſtoteles** über den Traum. Von **J. Möller**. Coblenz, 1826. 8. — Die muſikaliſche Bedeutung des W. **Phantaſie** (improviſirtes Tonſpiel) gehört nicht hieher. Die Urſache wird hier ſtatt der Wirkung genannt.

Phanto oder **Phanton** aus Phlius (Phanto Phliasius) einer von den ſpätern Pythagoreern, Zeitgenoſſe von **Ariſtoxenus**, ſonſt aber nicht bekannt. **Diog. Laert. VIII, 46.**

Phariſäer ſ. hebräiſche Philoſophie.

Phavorin ſ. Favorin.

Pherecyd oder **Pherekyd** von der Inſel Syros oder Syra (Pherecydes Syrus s. Syrius) angeblich Schüler des **Thales** (weshalb ihn Einige zur ioniſchen Philoſophenſchule zählen) und Lehrer des **Pythagoras** (weshalb ihn Einige als den eigentlichen Urheber der italiſchen Philoſophenſchule betrachten). Doch nennen ihn auch Manche einen Schüler des **Pittacus**, Andre einen Autodidakten, weil er durch eignes Nachdenken ſeine Philoſopheme gefunden habe (**Diog. Laert. I, 116—22.** wo auch ein angebli-

chen Brief deſſelben an Thales und allerlei ſeltſame Erzählungen von ihm zu leſen). Da er um die 45. Ol. geboren und nach der 59. Ol. (angeblich an der Läuſekrankheit) geſtorben ſein ſoll, ſo fällt ſein Zeitalter größtentheils ins 6. Jh. vor Chr. Er hinterließ ein im Alterthume ſehr berühmtes Werk unter dem räthſelhaften Titel ἑπταμυχος (ſiebenhöhlig oder ſiebenwinkelig, von ἑπτα, ſieben, und μυχος, ein innerer Ort oder Winkel), welches eine Theogonie und Kosmogonie in 10 Büchern enthielt, jedoch nicht, wie die frühern Werke dieſer Art, metriſch, ſondern proſaiſch, obwohl übrigens ſehr bildlich, alſo in einer Art von poetiſcher Proſa geſchrieben war. Von dieſem Werke (das aber nicht das erſte proſaiſche war, da nach **Diog. Laert. I, 112. Epimenides** bereits in Proſa geſchrieben hatte, ſo wie auch nach **Themist. orat. 15. p. 361. Petav. Anaximander**, ein Zeitgenoſſe von Ph.) ſind nur noch Bruchſtücke übrig. S. **Pherecydis** fragmenta, e variis scriptoribus collegit, emendavit, illustravit et commentationem de Pherecyde utroque et philosopho et historico [dieſer heißt, zum Unterſchiede von jenem, Ph. Lerius s. Atheniensis und geht uns hier nichts an] praemisit **Frdr. Guil. Sturz.** Gera, 1789. 8. A. 2. Lpz. 1824. 8. vergl. mit **Aug. Matthiae** diss. de Pherecydis fragmentis, in **Wolf's** litt. Analekten. B. 1. H. 2. Nr. 3. und **Heinius** diss. sur Phérécyde, philosophe de Syre, in den Mém. de l'acad. des sciences de Berl. 1749. deutſch in **Hiſſmann's** Magaz. B. 5. — Jenen Bruchſtücken zufolge nahm Ph. drei Grundprincipien der Dinge an, die nicht entſtanden, ſondern von Ewigkeit waren. Das erſte nannte er Χρονος oder Κρονος, die Zeit, das zweite Χθων oder Χθονια, die Erde, und das dritte Ζευς oder Αιθηρ, die göttliche Himmelsluft. Wahrſcheinlich ſollte das dritte Princip das Thätige oder Bildende, das zweite das Leidende (eine formloſe Materie oder ein Chaos?) und das erſte die Bedingung ſein, unter welcher dieſer Stoff eine beſtimmte Geſtalt annahm. Die Art und Weiſe dieſer Ausbildung ſcheint Ph. mehr poetiſch ausgemalt als philoſophiſch dargeſtellt zu haben. Auch berichtet **Sextus** E. (hyp. pyrrh. III, 30. coll. adv. math. IX, 360.), Ph. habe nur ein Princip (vielleicht nur ein materiales) angenommen, und nennt daſſelbe ſchlechtweg γη, Erde. Die Theorie dieſes Philoſophen vom Urſprunge der Dinge bleibt daher für uns ſehr räthſelhaft. — **Cicero** (tusc. I, 16.) ſagt, Ph. habe zuerſt in Schriften die Unſterblichkeit der menſchlichen Seelen (animos hominum esse sempiternos) gelehrt, welche Lehre ſein Schüler **Pythagoras** beſtätigt und verbreitet habe. Hieraus haben Einige gefolgert, Ph. habe auch wie ſein Schüler die Hypotheſe von der Seelenwanderung aufgeſtellt. Allein der Schluß vom Schüler auf den Lehrer iſt noch unſicherer,

als der vom Lehrer auf den Schüler. — Uebrigens vergl. auch Ariſtot. metaph. XIV, 4. Max. Tyr. diss. 29. Cic. de div. I, 50.

Philandrie (von φιλειν, lieben, und ανηρ, δρος, der Mann) iſt Männerliebe. S. d. W.

Philelph (Franciscus Philelphus) geb. 1389 und geſt. 1480, Schüler und Schwiegerſohn von Johannes Chryſoloras, gehört zu den gelehrten Griechen, welche im 15. Jh. ihr von den Türken bedrohtes Vaterland verließen und nach Italien flüchteten, wo ſie das Studium der griechiſchen Literatur und Philoſophie theils durch mündliche Vorträge theils durch Schriften beförderten. Er lehrte und lebte zu Florenz, Bologna, Mailand und an andern Orten, da ihn bürgerliche Unruhen, literariſche Zänkereien und ſelbſt die Peſt von einem Orte zum andern trieben. Der Papſt Nicolaus 5., dem er in Rom ſeine Aufwartung machte, beſchenkte ihn mit 500 Ducaten und ernannte ihn zum Secretarius apostolicus, König Alphons von Arragonien aber machte ihn zum Eques auratus und ſetzte ihm öffentlich und feierlich in ſeinem Feldlager einen Lorbeerkranz auf, indem Ph. auch ein glücklicher Dichter war. Der lateiniſchen Sprache mächtig, überſetzt' er mehre Schriften von Xenophon, Ariſtoteles, Hippokrates, Plutarch u. A. ins Lateiniſche, ſchrieb auch Libb. V de morali disciplina nach ariſtoteliſchen Grundſätzen. Es iſt aber wenig von ſeinen Schriften im Druck erſchienen. Seine zahlreichen Briefe ſind in Bezug auf die Geſchichte jener Zeit und ſeines Lebens, auch hinſichtlich des philoſophiſchen Studiums, nicht ohne Bedeutung. Unter andern erzählt er darin, daß er in Bologna auf ein Jahr als Lehrer der Redekunſt und der Moral mit 450 Ducaten Gehalt (welche theils aus dem öffentlichen Schatze theils vom päpſtlichen Legaten daſelbſt bezahlt wurden) angeſtellt, dann nach Florenz mit einem Gehalte von 300 Ducaten berufen wurde, wo er aber auf Veranſtaltung ſeines frühern Gönners, nachherigen Feindes, Cosmus Medicis, beinahe durch Meuchelmord umgekommen wäre. S. Fr. Philelphi epp. II, 10. III, 4. IV, 34.

Philipp (Magiſter) ſ. Melanchthon.

Philisk ſ. Oneſikrit.

Philo oder Philon von unbekannter Herkunft, ein Philoſoph der megariſchen oder dialektiſchen Schule und daher ſelbſt der Dialektiker genannt, Schüler Diodor's und Zeitgenoſſe Zeno's, des Stifters der ſtoiſchen Schule, mit dem er häufig disputirte, alſo im 3. Jh. vor Chr. blühend. Diog. Laert. VII, 16. Von Schriften deſſelben iſt nichts vorhanden. Man weiß nur, daß er mit ſeinem Lehrer Diodor über die Wahrheit und Falſchheit der hypothetiſchen Urtheile, ſo wie über die Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge, nicht einerlei Meinung war und daher

mit demſelben eben ſo viel als mit Zeno diſputirte. In jener Beziehung hatte ſein Lehrer behauptet, das hypothetiſche Urtheil ſei nur dann wahr, wenn der Zuſammenhang zwiſchen dem Vordergliede und dem Hintergliede ſo nothwendig ſei, daß, wenn jenes wahr, dieſes gar nicht falſch ſein könne; wogegen Ph. meinte, ein hypothetiſches Urtheil ſei wahr, wenn in demſelben 1. auf ein wahres Vorderglied ein wahres Hinterglied, 2. auf ein falſches Vorderglied ein falſches Hinterglied, und 3. auf ein falſches Vorderglied ein wahres Hinterglied folge; es ſei alſo nur in dem einzigen Falle falſch, wenn auf ein wahres Vorderglied ein falſches Hinterglied folge. S. Sext. Emp. hyp. pyrrh. II, 110. adv. math. VIII, 112—7. coll. Cic. acad. II, 47. wo nicht Diodoto, ſondern Diodoro zu leſen. In der zweiten Beziehung hatte jener behauptet, nur das ſei möglich, was entweder wirklich ſei oder es einmal werde, indem das gar nicht Wirkliche auch nicht möglich ſei; wogegen Ph. meinte, alles ſei möglich, wozu ein Ding Vermögen habe, ungeachtet das Mögliche wegen gewiſſer Hinderniſſe nicht immer wirklich werde. S. Cic. de fato c. 6—9. ep. ad div. IX, 4. coll. Arist. de interpr. c. 9. metaph. IX, 3. Alex. Aphrod. quaest. nat. I, 14. In der erſten Hinſicht hatte wohl der Lehrer, in der zweiten der Schüler Recht. — Von Ph.'s Streitigkeiten mit Zeno iſt nichts Näheres bekannt. — Wahrſcheinlich iſt dieß derſelbe Ph., gegen deſſen nicht mehr vorhandne Schrift von der Bezeichnung (nämlich der Gedanken durch Worte — *περι σημασιων*) Chryſipp ein eignes, aber auch verlornes Buch ſchrieb. Diog. Laert. VII, 191.

Philo von Alexandrien (Ph. Alexandrinus) ein jüdiſcher Philoſoph, der im 1. Jh. vor und nach Chr. in ſeiner Geburtsſtadt lebte und lehrte. Wegen Streitigkeiten zwiſchen den alexandriniſchen Juden und Griechen ward er im J. 40. oder 41. nach Chr. als ein ſchon bejahrter Mann von ſeinen Glaubensgenoſſen nach Rom geſandt, um deren Sache beim Kaiſer Cajus Caligula zu vertreten, fand aber hier wenig Gehör. Phil. legat. ad Caj. ab init. coll. Jos. archaeol. XVIII, 10. Mit jüdiſcher Gelehrſamkeit verband Ph. die Kenntniß der griechiſchen Philoſophie, beſonders der pythagoriſchen, platoniſchen und ſtoiſchen. Die platoniſche zog ihn jedoch am meiſten an; er brachte ſie daher mit ſeiner Nationaltheologie in ſo genaue Verbindung, daß man von ihm ſagte, er platoniſire ſo ſehr, daß Plato ſelbſt zu philoniſiren ſcheine. Jos. l. l. Euseb. hist. eccl. II, 4. 5. 17. 18. praep. evang. VII, 12. Suid. s. v. *Φιλων*. Es war demnach nicht die reine platoniſche Philoſophie, welche Ph. lehrte, ſondern eine ſynkretiſtiſche oder eine mit orientaliſchen (inſonderheit hebräiſchen) Religionsideen vermiſchte; wobei er unſtreitig die Abſicht hatte, das Judenthum

ſelbſt zu vervollkommnen oder wenigſtens in den Augen ſeiner gelehrten Zeitgenoſſen zu verherrlichen. Daher ſucht' er zu zeigen, daß die Lehren der berühmteſten griechiſchen Weiſen, inſonderheit **Plato's**, bereits in den alten Religionsbüchern der Juden angetroffen würden. Um aber dieſen Beweis durchzuführen, muſſt' er freilich ſeine Zuflucht oft zu einer allegoriſchen Erklärungsart jener Bücher nehmen, die dann in der Folge auch bei chriſtlichen Philoſophen, vornehmlich bei **Origenes**, Beifall fand. Man kann daher wohl nicht leugnen, daß Ph. zwar ein gelehrter Mann und ein denkender Kopf war, daß aber dennoch ſeine Art zu philoſophiren und zu exegeſiren oft in Grübelſinn und Träumerei ausartete. Die Hauptelemente ſeiner Philoſophie, wie ſie in mehren ſeiner Schriften (quod deus sit immutabilis — de mundi opificio — de confusione linguarum — de somniis — de praemiis et poenis etc. coll. **Euseb.** praep. evang. VII, 13. IX, 6. XI, 15. 18.) vorkommen, ſind folgende: Gott und die Materie, jener als ein thätiges (bildendes und belebendes), dieſe als ein leidendes (Geſtalt und Leben empfangendes) Princip, ſind zwar beide von Ewigkeit. Weil aber die Materie ohne Gott weder Geſtalt noch Leben haben würde, ſo kann ſie auch als ein Nichtſeiendes (μη ον — alſo nicht abſolut, ſondern nur relativ genommen) betrachtet werden. Gott aber iſt das wahrhaft Seiende (ον — κατ' ἐξοχην), das jedoch durch keinen Verſtand erreichbar iſt, weil es als unendlich gedacht werden muß. Gott iſt daher eine unendliche Intelligenz und gleichſam das Urlicht, aus welchem die endlichen Intelligenzen wie Strahlen hervorgegangen. In Gott iſt der Logos (λογος ενδιαθετος — der innengeſetzte L.), welcher die Ideen von allen möglichen Dingen befaſſt und daher auch die ideale Welt und das Ebenbild Gottes genannt werden kann. Nach dieſem Muſter iſt die wirkliche Welt gebildet durch Gottes Schöpferwort (λογος προφορικος — der ſich ausſprechende L. — nach der moſaiſchen Erzählung: Gott ſprach, es werde ꝛc. und es ward ꝛc.). Dieſer doppelte Logos in Verbindung mit Gott gedacht bildete alſo ſchon nach Ph. eine Art von Dreiheit in dem einen göttlichen Weſen (platoniſch-philoniſche Trinitätslehre) u. ſ. w. — Die in griech. Sprache geſchriebenen Werke dieſes hebr. Philoſophen hat **Mangey** (mit einer lat. Ueberſ. Lond. 1742. 2 Bde. Fol.) und nach demſelben **Pfeiffer** (Erlang. 1785 ff. 8.) herausgegeben. Auch hat **Mai** einige neuerlich aufgefundne Schriften Ph.'s (de virtute ejusque partibus. Mail. 1816. 8. und de cophini festo et de colendis parentibus. Ebend. 1818. 8.) bekannt gemacht. Eine brauchbare Chrestomathia philoniana hat **Dahl** (Hamb. 1800 — 2. 2 Thle. 8.) herausgegeben. Außerdem vergl. **Fabricii** diss. de platonismo Philonis, Lpz. 1693. 4. auch in Deſſ. Syll. diss. (Hamb. 1738. 4.) S.

147 ff. — Stahl's Verſ. eines ſyſtemat. Entwurfs des Lehrbegriffs Ph.'s v. Al. (in Eichhorn's allg. Biblioth. der bibl. Liter. B. 4. St. 5.). — Ph.s Ideen über Unſterblichkeit, Auferſtehung und Vergeltung; und deſſen Vorſtellungen von dem Gattungsbegriffe und dem Weſen der Tugend; beides dargeſt. von Schreiter (in Keil's und Tzſchirner's Analekten für das Stud. der Theol. B. 1. St. 2. Nr. 3. und B. 3. St. 2. Nr. 6.) — Planckii commentat. de principiis et causis interpretationis philonianae allegoricae. Gött. 1807. 4. — Ungeachtet Philo und ſein jüngerer Volks- und Zeitgenoſſe Joſeph bis an ihr Lebensende ohne Zweifel Juden geblieben, ſo hat doch John Jones in ſeinen ecclesiastical researches, or Philo and Josephus proved to be historians and apologists of Christ, of his fellowers and of the gospel (Lond. 1812. 8. vergl. mit Sequel to eccl. res. etc. Ebend. 1813. 8.) zu erweiſen geſucht, daß beide Männer Chriſten, und zwar von der Secte der Ebioniten oder Nazaräer, geweſen ſeien.

Philo von Athen (Ph. Atheniensis) ein alter Skeptiker, Pyrrho's Schüler, von welchem ſonſt nichts bekannt iſt. Diog. Laert. IX, 67. 69.

Philo von Byblus ſ. Sanchoniatho.

Philo von Lariſſa (Ph. Larissaeus) ein akademiſcher Philoſoph, Klitomach's Schüler und Nachfolger zu Athen, ums J. 100 vor Chr. blühend. Wegen der Unruhen in Griechenland während des erſten mithridatiſchen Kriegs verließ er Athen und begab ſich eine Zeit lang nach Rom, wo er ebenfalls Philoſophie und Beredtſamkeit lehrte. Hier befand ſich auch Cicero unter ſeinen Zuhörern. Plut. in vita Ciceronis et Cic. acad. I, 4. II, 4. 6. tusc. II, 3. N. D. I, 3. de orat. III, 28. Brut. c. 89. ep. ad div. IX, 8. XIII, 1. Von ſeinen Schriften iſt nichts mehr übrig. Aus den angeführten Stellen aber ſieht man, daß er auf der einen Seite die Stoiker bekämpfte, indem er deren angebliche Kriterien der Wahrheit für unzulänglich erklärte, auf der andern aber ſich von der ſkeptiſchen Denkart der neuern Akademiker (ſeit Arceſilas und Karneades) wiederum zur dogmatiſchen Denkart der ältern (von Plato bis Arceſilas) hinneigte und daher nicht einmal einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen der ältern und neuern Akademie anerkennen wollte. Gleichwohl ward er ſelbſt für den Stifter einer neuen Akademie (der vierten, wenn man Karneades als Stifter der dritten betrachtet) gehalten, dagegen aber wieder von ſeinem Schüler Antioch beſtritten. S. d. Namen. — Uebrigens iſt dieſer Ph. mit ſeinen vorerwähnten Namensverwandten zuweilen verwechſelt worden. Vergl. Jons. de scriptorr. hist. philos. III, 4. p. 225 ss. und Fabric. bibl. gr. Vol. 3. p. 118 ss.

Philodem von Gadara (Philodemus Gadarenus) ein epikuriſcher Philoſoph des 1. Jh. vor Chr., der ſich auch mit der Dichtkunſt beſchäftigte. Man findet daher noch einige Epigramme von ihm in den bekannten Sammlungen von Brunck und Jacobs. Auch ſind noch einige Bruchſtücke von ſeinen proſaiſchen Schriften über die Rhetorik und über die Muſik vorhanden. Sie ſind abgedruckt in den Antiquitatt. Hercull. T. I. et V. Die Schrift über die Muſik (das Wort im weitern Sinne genommen, ſo daß es auch die epiſche und lyriſche Poeſie befaſſt) war gegen den Stoiker Diogenes Babyl. gerichtet. S. das Progr. von Schütz: In Philodemi περι μουσικης librum IV. nuper ab Academicis Herculanensibus editum. Jena, 1795. Fol. — Von einer andern Schrift dieſes Ph. über Tugenden und Laſter iſt bis jetzt nichts aufgefunden worden, ſowie auch nichts von eigenthümlichen Philoſophemen deſſelben bekannt iſt.

Philodoxie (von φιλειν, lieben, und δοξα, die Meinung) iſt Meinungsliebhaberei — ein Fehler, der bei den Gelehrten, auch bei den Philoſophen, häufig vorkommt, indem ſie in ihre Meinungen gleichſam verliebt ſind, wenn es auch ganz grundloſe Hypotheſen oder bloße Einfälle wären. Die Philoſophie ſoll aber eigentlich der Philodoxie entgegen wirken, indem ſie auf wiſſenſchaftliche Gründlichkeit dringt. Darum ſind auch die Philodoxen (beſonders die, welche ſich für Orthodoxen halten) der Philoſophie nicht hold.

Philogyn (von φιλος, der Freund, und γυνη, das Weib) iſt ein Weiberfreund oder eigentlich ein leidenſchaftlicher und darum ſehr veränderlicher Liebhaber der Weiber. Man denkt alſo dabei nicht an bloße Freundſchaft, ſondern an Geſchlechtsliebe, und zwar an eine ſolche, die ſich nicht gern binden laſſen will. Daher giebt es viele Hageſtolze, die doch Weiberfreunde ſind. Solche Weiberfreundſchaft heißt ebendeshalb Philogynie.

Philokratie (von φιλος, der Freund, und κρατειν, regieren oder herrſchen) iſt ſoviel als Herrſchſucht. S. d. W.

Philolaos von Kroton oder Tarent (Philolaus Crotoniates s. Tarentinus) einer von den älteren Pythagoreern, größtentheils zu Heraklea in Lucanien lebend. Da er Zeitgenoſſe und Freund von Plato war, dem er auch pythagoriſche Schriften überließ, ſo kann er kein unmittelbarer Schüler von Pythagoras geweſen ſein, wie Einige behauptet haben. Richtiger nennt ihn Cicero (de orat. III, 34.) einen Schüler des Archytas. Sein Zeitalter fällt daher ins 4. höchſtens 5. Jh. vor Chr. Von den Schriften dieſes Mannes, durch welche er zuerſt die pythagoriſche Lehre bekannt gemacht haben ſoll, hat ſich keine im Ganzen erhalten. Denn daß er Verf. des ſog. goldnen Gedichts ſei, iſt unerweislich.

Von ſeiner Schrift über die Natur (περι φυσεως) kommen einige Bruchſtücke, ſo wie Nachrichten von ſeinem Leben und ſeiner Lehre, bei andern alten Schriftſtellern vor. Vergl. Sext. Emp. adv. math. VII, 92. Diog. Laert. III, 6. 9. VIII, 15. 84. 85. Stob. ecl. I. p. 298. 360—2. 418—22. 452—68. ed. Heer. Plut. de pl. ph. II, 5. Jambl. de vita Pyth. c. 23. 31. 36. Gell. N. A. III, 17. Claud. Mam. de statu an. II, 2. Aus jenen Bruchſtücken und Nachrichten erhellet, daß Ph. ein denkender Kopf war und in manchen Puncten von der pythagoriſchen Lehre abwich, wiewohl ſich bei der Dunkelheit dieſer Lehre und bei der Verſchiedenheit der Berichte von derſelben auch jene Abweichungen nicht mit Sicherheit beſtimmen laſſen. Denn wenn z. B. geſagt wird, er habe die Welt und was in derſelben aus dem Begränzenden und dem Unbegränzten conſtruirt (ὅτι εκ περαινοντων και απειρων ὁ τε κοσμος και τα εν αυτῳ συναρμοχϑη — Stob. p. 456.), ſo ließe ſich das wohl mit der pythagoriſchen Lehre von der Monas und Dyas als Principien der Dinge vereinigen. S. Pythagoras. Auch läſſt ſich nicht beweiſen, daß er zuerſt die Bewegung der Erde um die Sonne gelehrt habe, da ſeine Vorſtellung vom Weltſyſteme nicht genau bekannt iſt. S. Böckh's Abh. de platonico systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae philolaicae. Heidelb. 1810. 4. vergl. mit Deſſ. Schrift: Philolaos des Pythagoreers Lehren, nebſt den Bruchſtücken ſeines Werkes. Berl. 1819. 8.

Philologie (φιλος, der Freund, und λογος, Vernunft und Sprache) kann ebenſowohl Vernunftliebe (im Gegenſatze von Miſologie, Vernunfthaß) als Sprachſtudium bezeichnen. Gewöhnlich nimmt man es aber in der letzten Bedeutung und nennt daher den Sprachforſcher ſelbſt einen Philologen und die Sprachwiſſenſchaften philologiſche Wiſſenſchaften. Da die Sprache ein Abbild der menſchlichen Vernunft iſt, ſo ſteht die Philologie mit der Philoſophie in genauer Verwandtſchaft. Es kann daher niemand ein gründlicher Philolog ſein, ohne der Philoſophie, noch ein gründlicher Philoſoph, ohne der Philologie einen Theil ſeiner Studien gewidmet zu haben. Aber leider findet man auf beiden Seiten oft eine ſolche Iſolirung, daß die Sprachforſchung in leere Wortklauberei ausartet, und die philoſophiſche Speculation ſo abſtrus wird, daß ihr die Sprache gar nicht mehr folgen kann. Daher kommen auch ſo viele philoſophiſche Schriften, welche der Sprache die größte Gewalt anthun, theils in der Wortbildung, theils in der Wortverknüpfung, um neue Kunſtausdrücke zu machen und alten Gedanken den Anſtrich neuer und tiefgeſchöpfter Ideencombinationen zu geben. Die Verfaſſer ſolcher Schriften bedenken aber nicht, daß ſie dadurch ihren Geiſteserzeugniſſen den

Eingang in die Menſchenwelt erſchweren und daß ebendarum dieſe Erzeugniſſe oft nichts anders als todtgeborne Kinder ſind oder doch nur ein kurzes Leben führen. — Uebrigens ſind Grammatik, Lexikographik, Kritik und Hermeneutik die Hauptzweige der Philologie; die Alterthumskunde aber kann, da ſie eigentlich zur Geſchichte gehört, wie dieſe ſelbſt, nur als eine Hülfswiſſenſchaft des Philologen angeſehn werden. Vergl. Philoſophie.

Philonid von Theben (Philonides Thebanus) ein unmittelbarer Schüler von Zeno, dem Stifter der ſtoiſchen Schule. Da von eigenthümlichen Philoſophemen desſelben nichts bekannt iſt, ſo ſcheint er ſeinem Lehrer völlig treu geblieben zu ſein. Auch exiſtiren keine Schriften von ihm. Diog. Laert. VII, 38. Mit dem Komödienſchreiber Ph. von Athen, welcher früher lebte und von deſſen Komödien noch einige Bruchſtücke übrig ſind, darf er nicht verwechſelt werden.

Philopon (von φιλος, Freund, und πονός, Arbeit — alſo Arbeitsfreund) iſt eigentlich nur der Beiname eines Mannes, der urſprünglich Johann hieß, aber unter jenem, von ſeinem außerordentlichen Fleiße hergenommenen, Beinamen bekannter iſt (Johannes Philoponus). Sein Zeitalter iſt ungewiß, indem ihn Einige ins 6. Andre ins 7. Jh. ſetzen. Doch ſcheint ſeine Blüthe um die Mitte des 6. Jh. zu fallen. Er hörte zu Alexandrien den heidniſchen Philoſophen Ammonius Hermiä, wiewohl er ſich zum Chriſtenthume bekannte, lehrte auch ſelbſt zu Alexandrien Grammatik (daher ſein andrer Beiname Grammaticus Alexandrinus) und Philoſophie. Er bekämpfte auch die heidniſchen Philoſophen ſeiner Zeit, beſonders den Simplicius, der ihn wieder heftig beſtritt. Ungeachtet dieſes Eifers für das Chriſtenthum fiel er in den Verdacht der Ketzerei und ward daher auf der Kirchenverſammlung zu Conſtantinopel im J. 681 nebſt andern Ketzern förmlich verdammt. Dieſe theologiſchen Streitigkeiten Ph.'s gehen uns hier nichts an. Als Philoſoph aber war er vorzugsweiſe der ariſtot. Philoſ. ergeben und darum widmete er auch ſeinen Fleiß vorzüglich der Erklärung der ariſtotl. Schriften. Seine Commentare mögen aber zum Theil auch aus den mündlichen Vorträgen ſeines Lehrers über jene Schriften entſtanden ſein; weshalb man die Commentare dieſer beiden Männer in den Handſchriften oft verbunden oder unter einander gemiſcht findet. Auch ſchrieb er gegen Proklus und andre dem Chriſtenthume abgeneigte Neuplatoniker, beſonders in Bezug auf die Frage, ob die Welt von Ewigkeit her ſei, was jene behaupteten, Ph. aber vornehmlich aus zwei Gründen leugnete, 1. weil die Welt vergänglich ſei und das, was eine vorübergehende Dauer habe, nicht von Ewigkeit (das Endliche a parte post nicht unendlich a parte ante) ſein könne — 2.

weil die Welt von Gott geſchaffen ſei, das Geſchaffene aber nicht gleiche Dauer mit ſeinem Schöpfer haben könne — wobei Ph. freilich vorausſetzte, was erſt ſelbſt zu erweiſen war, alſo eine petitio principii machte. Von ſeinen philoſſ. Schriften ſind ff. gedruckt: Adversus Procli Diadochi pro aeternitate mundi argumenta XVIII. solutiones. Gr. ed. Vict Trincavellus. Venet. 1535. fol. Lat. ex vers. Joh. Mahotii. Lugd. 1557. fol. (Dieſe Schrift iſt ſehr ſchätzbar, weil die Schrift des Pr., gegen welche ſie gerichtet, verloren gegangen und man daraus deren Inhalt kennen lernt). — Commentarii in Aristotelis analytica priora (gr. Venet. 1536. fol. lat. ex vers. Guil. Dorothei. Ibid. 1541. fol.) analytica posteriora (gr. Venet. 1534. et 1554. fol. lat. ex vers. Andr. Gratioli. Ibid. 1542. 1559. 1568. fol. Paris. 1543. fol.) physica (gr. Venet. 1504 et 1535. fol. lat. ex vers. Joh. Bapt. Rasarii. Ibid. 1558. 1569. 1581. fol. — Betrifft nur die erſten 4 Bücher; die Erklärung der letzten 4 ſoll aber noch handſchriftlich daſein) libb. III. de anima (gr. Venet. 1553. fol. lat. ex vers. Gentiani Herveti. Lugd. 1544. et 1558. fol. Venet. 1554 et 1568. fol.) libb. II. de generat. et corrupt. (gr. Venet. 1527. fol. lat. ex vers. Hieron. Bagolini. Venet. 1540. 1543. 1548. 1559. fol.) metaphysica (lat. ex vers. Franc. Patricii. Ferrar. 1583. fol. — Der griech. Text iſt nur handſchriftlich vorhanden). — Andre dem Ph. beigelegte philoſſ. Schriften ſind minder bedeutend oder auch als untergeſchoben verdächtig.

Philoſoph, Philoſophie und philoſophiren (von φιλος, der Freund, und σοφια, die Weisheit) ſind Ausdrücke, über deren Bedeutung die Philoſophen ſelbſt bis jetzt noch nicht einig ſind. Was den geſchichtlichen Urſprung derſelben betrifft, ſo wird gewöhnlich Pythagoras als der Erſte genannt, der den Titel eines Weiſen (σοφος oder σοφιστης — denn beides hatte urſprünglich eine gleich gute Bedeutung) zu anmaßend für den Menſchen fand und ſich daher lieber als einen Freund oder Liebhaber der Weisheit (φιλοσοφος) bezeichnete, weil der Menſch immer nur im Streben nach der Weisheit begriffen ſei. Cic. tusc. V, 3. Diog. Laert. I, 12. VIII, 8. In den erſten beiden Stellen wird Heraklides, in der letzten Soſikrates als Gewährsmann dieſer Nachricht angeführt. Da indeſſen Beide in einer weit ſpätern Zeit lebten und der Erſtere ſeinen Schriften viel Fabelhaftes einmiſchte (Cic. N. D. I, 13.), ſo iſt die Nachricht freilich ſehr unſicher. Deshalb vermuthet Meiners in ſeiner Geſchichte der Wiſſenſchaften in Griechenland und Rom (B. 1. S. 118 ff.) Sokrates möchte wohl der Erſte geweſen ſein, der ſich einen

Philoſophen genannt habe, um ſich dadurch von den mit ihrer Weisheit prahlenden Sophiſten zu unterſcheiden. In der That kommen die Subſtantiven φιλοσοφος und φιλοσοφια erſt bei den Sokratikern vor. Auch läſſt Plato am Ende des Phädrus den Sokrates ausdrücklich ſagen, nur Gott ſei ein Weiſer (σοφος); für den Menſchen ſei es daher ziemlicher, ſich bloß einen Freund der Weisheit (φιλοσοφος) zu nennen. Indeſſen kommt das Zeitwort φιλοσοφειν doch ſchon bei Herodot (I, 30.) in einer Anrede des Kröſus an Solon vor, und zwar als Particip zur Bezeichnung des Letztern als eines Mannes, der zur Erweiterung ſeiner Erkenntniß gereiſt ſei (ὡς φιλοσοφεων θεωριας εἱνεκεν επεληλυθας). Es wäre alſo doch wohl möglich, daß man ſchon vor Sokrates Männer, die nach höheren Kenntniſſen ſtrebten, Philoſophirende oder Philoſophen genannt, Sokrates aber und ſeine Schule ſich dieſe Benennung vorzugsweiſe angeeignet und nun auch das W. Philoſophie zur Bezeichnung des Inbegriffs jener höhern Kenntniſſe, und ſomit auch zur Bezeichnung einer aus tieferer Forſchung nach den Gründen oder dem Weſen der Dinge hervorgehenden Wiſſenſchaft gebildet hätten. Die Idee einer ſolchen Wiſſenſchaft hat denn auch ſeit jener Zeit den Philoſophen immer vorgeſchwebt, ungeachtet ſie ſich ſehr verſchieden darüber ausgeſprochen, ſeitdem Plato und Ariſtoteles angefangen, über den Begriff der Philoſophie ſelbſt zu philoſophiren oder ſich die Frage vorzulegen, was die Philoſophie eigentlich ſei oder ſein ſolle. Wegen dieſer mannigfaltigen Erklärungen oder Definitionen der Philoſophie ſind die Schriften zu vergleichen, welche im Art. Literatur der Philoſophie Nr. 1. angeführt ſind. Hier müſſen wir uns auf folgende Bemerkungen beſchränken. Wer da wiſſen will, was Philoſophie ſei, kann es eigentlich nicht von einem Andern erfahren, ſondern er muß ſelbſt philoſophiren, mithin erſt ein Philoſoph werden, bevor er ein klares und deutliches Bewuſſtſein von dem Inhalte, Umfange und Zwecke jener Wiſſenſchaft erlangen kann. Es fragt ſich alſo vorerſt: Was heißt philoſophiren oder was hat man zu thun, um ein Philoſoph zu werden? Hiezu läſſt ſich aber wieder keine förmliche und ausreichende Anweiſung geben. Man kann nur ungefähr diejenige innere oder Geiſtesthätigkeit bezeichnen, die dazu erfoderlich iſt. Denn daß man ohne eine beharrliche und angeſtrengte Thätigkeit des eignen Geiſtes (durch bloße Mittheilung oder Eingebung von außen) nicht zur Philoſophie gelangen könne, verſteht ſich ja wohl von ſelbſt. Die Philoſophie ſagt alſo gleichſam zu jedem, der ſich ihrer bemächtigen will: Kehre in dich ſelbſt ein (d. i. ſiehe von dem Aeußern weg, das dich umgiebt) und merke auf dich ſelbſt (d. i. ſiehe hin auf dein Inneres, dein eigentliches Ich) um vor allen

Dingen dich ſelbſt zu erkennen (d. i. die Vermögen, die Geſetze und die Schranken deiner geſammten Thätigkeit kennen zu lernen). Haſt du dieß anhaltend und ernſtlich genug gethan, und biſt du ſonſt nicht auf den Kopf gefallen, ſo wirſt du ein höheres oder tieferes Wiſſen in dir erzeugt haben, als jenes gemeine, das alle Menſchen von Natur haben. Mittels deſſelben wirſt du dir von dem Wie und Warum alles deſſen, was dich als ein vernünftiges Weſen intereſſirt, eine Rechenſchaft geben können, die dich ſelbſt und, wenn es glücklich geht, auch wohl Andre zufrieden ſtellt. Ja du wirſt von nun an ein klares, ruhiges, feſtes, in ſich ſelbſt harmoniſches Bewuſſtſein haben von dir ſelbſt und auch von der Außenwelt, von deinen Rechten und Pflichten in dieſer, und deinen Ausſichten und Hoffnungen in Bezug auf jene Welt. Du wirſt alſo auch dann mit ſicherem Schritte der Zukunft entgegengehn und dein Schickſal gern einer höhern Hand überlaſſen, die alles trägt und hält und lenkt. Haſt du es nun durch dein Forſchen und Denken dahin gebracht, ſo biſt du ein Philoſoph und beſitzeſt eben die Wiſſenſchaft, die man Philoſophie nennt. Willſt du aber für dieſelbe einen andern Namen haben, ſo nenne ſie Urwiſſenſchaft; denn ſie iſt die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften, weil alle anderen Wiſſenſchaften ohne ſie keinen Grund und kein Richtmaß, alſo auch keinen echt wiſſenſchaftlichen Gehalt und Werth haben würden. Und willſt du noch eine ſogenannte Definition der Philoſophie haben, ſo magſt du ſie entweder im populären Style für eine Wiſſenſchaft erklären, welche dem Menſchen von allen ſeinen Ueberzeugungen und Handlungen eine möglichſt befriedigende Rechenſchaft giebt, oder im höhern d. h. gelehrten Style für eine Wiſſenſchaft von der urſprünglichen Geſetzmäßigkeit des menſchlichen Geiſtes in ſeiner Geſammtthätigkeit oder noch kürzer für eine Wiſſenſchaft von der Urform des Ichs; denn in, mit und durch dieſe muß doch zuletzt alles Göttliche und Menſchliche, was nach den Stoikern die Philoſophie erforſchen ſoll, aufgefaſſt werden. Auch magſt du allenfalls, wenn du das höchſte Ziel bezeichnen willſt, nach welchem die Philoſophie ſtrebt, ſie für eine Wiſſenſchaft vom Abſoluten erklären. Du wirſt aber dann freilich eingeſtehn müſſen, daß ſie dieſes Ziel nur theilweiſe und annähernd erreichen kann. Ueberhaupt wirſt du immer deſſen eingedenk ſein, daß die Philoſophie zu keiner Zeit und in keinem Kopfe ganz fertig, ſondern überall in ſtetiger Fortbildung begriffen iſt, weil ſie eine unendliche Aufgabe des menſchlichen Geiſtes iſt, daß es daher nie und nirgend eine abſolute Philoſophie geben kann. Du wirſt dich dann auch nicht darüber wundern, daß die Philoſophen bis jetzt weder über den Begriff noch über den Inhalt und Umfang ihrer Wiſſenſchaft

ganz einig geworden; daß ſie alſo noch heute mit einander darüber ſtreiten und kämpfen, ſelbſt mit großer Heftigkeit, wegen des Intereſſes, das für Kopf und Herz des Menſchen mit allen philoſophiſchen Unterſuchungen verknüpft iſt; daß ſie ferner eine eigenthümliche, mit vielen Kunſtwörtern ausgeſtattete, Sprache reden, die ſich faſt in jedem Munde anders ausnimmt, ſo daß, wenn Mehre von ihnen zugleich vernommen werden, es beinahe klingt, als habe ſich ihre Sprache wie beim babylоniſchen Thurmbaue verwirrt. Ja du wirſt dich nicht einmal darüber mehr wundern, wenn du ſiehſt und hörſt, wie Manche von ihnen etwas närriſch reden und handeln; denn es ſagte ſchon ein alter Philoſoph, daß kein Genie ohne einen Anſtrich von Narrheit ſei; und es ſtreift überhaupt gar oft im Menſchenleben das Ungemeine ans Gemeine und das Erhabne ans Lächerliche. Endlich wirſt du wohl auch hieraus begreifen, daß man der Philoſophie, wie ſehr auch ihre Lehren von gewiſſen herrſchenden Vorſtellungsarten abweichen mögen, keine Feſſeln anlegen dürfe; denn ſie kann nur dann und da gedeihen, wann und wo ihr die großen Geſellſchaften, Staat und Kirche genannt, geſtatten, ſich mit voller Freiheit zu entwickeln und auszubilden. — Iſt denn aber, könnte noch jemand fragen, die Philoſophie auch anwendbar auf das Leben? Iſt ſie nicht eine viel zu ſpeculative oder abſtruſe Wiſſenſchaft, die, wenn man ſie anf das Leben anwenden wollte, demſelben ſogar gefährlich werden könnte? Auf dieſe Frage mag ſtatt unſrer ein großer Staatsmann antworten, der vor kurzem noch als Premierminiſter das Ruder eines Staates führte, wo man ſich auf das Praktiſche, auf das, was fürs Leben anwendbar iſt, vielleicht am beſten verſteht, wo aber die Philoſophie eben ſo, wie bei uns, auch ihre Verächter und Feinde hat. In einer Parlementsrede über den Handel mit Seidenwaaren, der doch von der Philoſophie ziemlich weit abliegt, ließ ſich nämlich Canning unter andern ſo vernehmen: „Ich „ſehe keinen triftigen Grund, der wider die Anwendung der Philo„ſophie — man verzeihe, daß ich mich dieſes Einigen ſo verhaßten „Wortes bediene — auf die gewöhnlichen Dinge im menſchlichen „Leben wäre. Meiner Meinung nach müſſen dieſe Angelegenheiten „nach abſtracten Principien, nur nach Zeit und Umſtänden modi„ficirt, verwaltet werden. Der Geiſt und die Lehrſätze derer, die „gegenwärtig meinen ehrenwerthen Freund (Huskiſſon wegen „ſeiner liberalen Handelsprincipien) verfolgen, ſind völlig den Lehr„ſätzen gleich, zu welchen ſich alle diejenigen bekannten, die immer „die Feinde der Wohlthäter des Menſchengeſchlechts waren. Dieſe „Grundſätze und dieſer Geiſt waren es, welche Turgot's Leben „vergifteten und Galilei in die Kerker der Inquiſition brachten. „Durch dieſe Vorſtellungen laſſen ſich diejenigen beherrſchen, welche

„den Strom der Geſittung gern wieder zur Quelle zurückleiten „möchten; Schwachſinnige, die, unfähig zu den Höhen zu gelangen, „von wo man die menſchliche Natur aus einem erhabnern Geſichts„puncte überſieht, ſich darüber tröſten und dafür rächen, indem ſie „die höher begabten Weſen verleumden, welche dieſe Höhen erreich„ten. Es iſt mir nicht unbekannt, daß es hier zu Lande eine po„litiſche Faction giebt, welche alle Fortſchritte in der Bildung als „Rückſchritte zum Jacobinismus betrachtet. Dieſe Faction meint, „ein rechtlicher Mann könne nicht ohne verbrecheriſchen Zweck und „die Abſicht, die Grundfeſten der Größe ſeines Landes zu unter„graben, danach ſtreben, ſein Land im Niveau der Fortſchritte der „politiſchen Wiſſenſchaften zu erhalten und deſſen Gang nach den „verſchiednen Weltumſtänden zu leiten. Ich meines Theils halt' „es für die Pflicht eines brittiſchen Staatsmanns, ſowohl in den „Angelegenheiten, die das Innere, als in jenen, die das Aeußere „betreffen, den Weg einzuſchlagen, der die Mitte zwiſchen den Ex„tremen hält, gleich ſehr die Exceſſe des Despotismus als die der „Zügelloſigkeit zu vermeiden, die Macht mit der Freiheit in Einklang „zu bringen, keine waglichen und übertriebnen Verſuche zu unter„nehmen, doch eben ſo wenig ſich der Anwendung aller wohlüber„legten Theorien zu widerſetzen, und überhaupt alle hochherzigen „und wahrhaft liberalen Ideen zum Wohle des Landes die„nen zu laſſen." — Dieſe Ideen ſind aber eben ein Erzeugniß der philoſophirenden Vernunft; und darum könnte man auch die Philoſophie ſchlechtweg oder vorzugsweiſe die Vernunftwiſſenſchaft nennen. S. d. W. desgl. Allwiſſenſchaft, Weltweisheit und Wiſſenſchaftslehre. Auch ſind die nächſtfolgenden Artikel mit dem gegenwärtigen zu verbinden. Wegen der zuſammengeſetzten Ausdrücke: Philoſophie der Ehe, der Natur, des Rechts, der Religion, der Sitten ꝛc. ſind dieſe Hauptwörter ſelbſt nachzuſehn. — Wegen der Eintheilung der Philoſophie ſ. philoſophiſche Wiſſenſchaften.

Philoſophaſter iſt ebenſoviel als ein Afterweiſer, ein unechter Philoſoph oder Sophiſt. S. d. W. Daher Philoſophaſterei auch ein ſeichtes philoſophiſches Geſchwätz bedeutet.

Philoſopheme ſ. Philoſophumene.

Philoſophiſch heißt alles, was ſich auf Philoſophen und Philoſophie (ſ. d. Art.) bezieht oder damit in irgend einer, nähern oder entferntern, Verbindung ſteht. Die genauere Bedeutung wird aber immer durch das Subſtantiv beſtimmt, welches mit jenem Adjective zuſammengeſtellt wird; weshalb wir in den nächſtfolgenden Artikeln die gewöhnlichſten Zuſammenſtellungen dieſer Art, alphabetiſch geordnet, anführen und erläutern wollen.

Philoſ. Amalgam ſ. Amalgam.

Philoſ. Bart und Mantel (barba et pallium philosophorum). Dieſe beiden Aeußerlichkeiten der Wiſſenſchaft gehören nothwendig zuſammen und ſtehen mit der Geſchichte derſelben in einer ſeltſamen Verbindung. Als nämlich die cyniſche Philoſophenſchule auf den Einfall gekommen war, das menſchliche Leben durch Zurückführung auf das natürlichſte Bedürfniß und durch Vernachläſſigung alles deſſen, was Anſtand und Sitte heiſchte, möglichſt zu vereinfachen, ſuchten die Glieder dieſer Schule ſich auch äußerlich vor andern Menſchenkindern auszuzeichnen. S. Cyniker, auch Antiſthenes und Diogenes. Sie erklärten daher das Verſchneiden, Putzen und Salben des Barts für eine Art von verderblichem Luxus und ſuchten eine Ehre darin, ihren Bart ſo lang, zottig und ungeſchmückt als möglich zu tragen. Eben ſo warfen ſie das enge Unterkleid (χιτων) als etwas Ueberflüſſiges weg und trugen bloß das weite Oberkleid (τριβων) oder den Mantel. Hierin folgten ihnen auch (obwohl nicht mit ſolcher Uebertreibung) manche Philoſophen andrer Schulen, beſonders der ſtoiſchen, die mit jener ſelbſt in Anſehung ihres Urſprungs verwandt und gleichſam eine Tochter derſelben war. S. Stoa und Zeno von Cittium. Ja es legten ſogar zuweilen Frauen den Philoſophen-Mantel an, wenn ſie von der Philoſophie Profeſſion machten, wie Hypatia; und ſelbſt der Kaiſer Antonin trug kein Bedenken, ihn noch eine Zeit lang fort zu tragen, nachdem er bereits den größten Thron der alten Welt beſtiegen hatte. Daher iſt dieſe Kleidungsart gleichſam ein ſprüchwörtliches Symbol des philoſophiſchen Lebens oder der Philoſophenwürde geworden, wie die Kutte oder Kapuze ein Symbol des Mönchsſtandes. Ueberhaupt hatten manche alte Philoſophenſchulen einige Aehnlichkeit mit den ſpätern chriſtlichen Mönchsorden, auch in Anſehung des gemeinſamen Lebens. So wenig aber die Kutte oder Kapuze den Mönch macht, eben ſo wenig machen Bart und Mantel den Philoſophen. Die Weltweiſen thun daher wohl daran, wenn ſie ſich wie andre vernünftige Leute kleiden und nehmen, um nicht vor der Welt lächerlich oder gar verächtlich zu werden, weil dadurch die Weltweisheit an Einfluß auf die Welt verlieren würde. Uebrigens zeichneten ſich auch die alten Pythagoreer durch ihre Bekleidung aus. S. Pythagoriſcher Bund.

Philoſ. Baukunſt iſt die Kunſt, ein Lehrgebäude oder Syſtem der Philoſophie aufzuführen. Man kann aber dabei im Grunde nicht anders verfahren, als bei Errichtung jedes andern wiſſenſchaftlichen Lehrgebäudes, wenn das Ganze Gründlichkeit, Deutlichkeit, Ordnung und Zuſammenhang haben ſoll, alſo nach logiſchen Regeln. Vergl. philoſ. Methoden und philoſ. Syſteme.

Philoſ. Beruf kann immer nur ein innerer ſein; er hangt alſo ganz allein vom philoſ. Geiſte ab. S. d. W. Denn von dem äußern Berufe heißt es hier, wie überall: „Viel ſind berufen, aber wenig auserwählt."

Philoſ. Beſtialität ſ. Rationalismus.

Philoſ. Bewuſſtſein iſt nichts anders als das durch Philoſophiren hervorgebrachte Bewuſſtſein des Ichs. Indem nämlich der Philoſoph auf die Thatſachen ſeines natürlichen Bewuſſtſeins reflectirt, dieſelben in Begriffe und Worte faſſt, vergleicht und zergliedert, und ſo die Geſetze aufſucht, von welchen jene Thatſachen ſelbſt abhangen, entſteht ihm ein höheres Bewuſſtſein, welches inſofern, als das Philoſophiren ſelbſt eine künſtliche Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes iſt, auch ein künſtliches iſt, aber doch auf jenem natürlichen beruht. Wäre dieſes nicht der Fall, ſo wär' es nur ein erkünſteltes Bewuſſtſein, wodurch der Menſch auch wohl ſich ſelbſt verkünſteln könnte, wie es wirklich gar vielen Philoſophen ergangen iſt. Uebrigens vergl. Bewuſſtſein.

Philoſ. Bildung oder Cultur iſt ein höherer Grad von geiſtiger Bildung, der nicht bei allen gebildeten Menſchen und Völkern angetroffen wird. Die Griechen waren zwar ſchon vor Thales ein gebildetes Volk; aber erſt mit dieſem begann ihre philoſ. Bildung. Denn nun erſt traten Männer unter ihnen auf, deren Geiſt eine beſtimmte Richtung auf philoſophiſche Probleme nahm, um ſie wiſſenſchaftlich zu löſen. So war es auch mit den Römern vor und nach Cicero, obgleich ihre philoſ. Bildung eben ſo weit, als die künſtleriſche, hinter der griechiſchen zurückblieb, weil ihr Geiſt mehr auf das Praktiſche, auf Staats- und Kriegshändel gerichtet war. Eben ſo finden wir noch heute in und außer Europa manches ſehr gebildete Volk, das doch noch keinen Anſpruch auf philoſ. Bildung machen kann. In America aber hat ſich bis jetzt noch gar keine Bildung der Art gezeigt, ob es gleich nicht unwahrſcheinlich iſt, daß, wie jetzt ſchon ihre Romanſchreiber Cooper und Irwing mit Walter Scott und Andern wetteifern, künftig auch dort Männer auftreten werden, welche mit Hume, Locke, Newton u. A. wetteifern werden. Uebrigens vergl. Bildung.

Philoſ. Biographie ſ. Biographie.

Philoſ. (eigentlich unphiloſ.) Charlatanismus ſ. Charlatanismus.

Philoſ. Chiliasmus ſ. Chiliasmus.

Philoſ. Conſtruction ſ. Conſtruction.

Philoſ. Cultur ſ. philoſ. Bildung.

Philoſ. Despotismus wird von Einigen der Dogmatismus (ſ. d. W.) genannt, weil er ſeine Principien willkürlich

ſetzt und Willkür immer der Charakter des Despotismus iſt. S. d. W. An ſich kann die Philoſophie nicht despotiſch ſein, da ſie weſentlich auf Befreiung des Geiſtes von den Feſſeln der Unwiſſenheit, des Irrthums, des Aberglaubens, der Barbarei und Roheit ausgeht. Daher können ſtets nur einzele philoſophirende Subjecte eine dem Despotismus ähnliche Geſinnung und Handlungsweiſe zeigen. Dieſe Geſinnung und Handlungsweiſe iſt aber dann auch nicht echt philoſophiſch.

Philoſ. Dialog oder philoſ. Geſpräch ſ. Dialog.

Philoſ. Einleitung ſ. Einleitung.

Philoſ. Encyklopädie ſ. Encyklopädie.

Philoſ. Enthuſiasmus iſt theils logiſch (Begeiſterung für das Wahre) theils ethiſch (Begeiſterung für das Gute). S. Begeiſterung und Enthuſiasmus.

Philoſ. Epos ſ. Epos.

Philoſ. Erkenntniß iſt nichts anders als die durch Philoſophiren entſtandne Erkenntniß. Von der gemeinen Erkenntniß unterſcheidet ſie ſich durch ihr wiſſenſchaftliches Gepräge; von der hiſtoriſchen und der mathematiſchen Erkenntniß aber, die deſſelben Gepräges empfänglich ſind, unterſcheidet ſie ſich dadurch, daß ſie 1. nicht wie jene bloß das in Raum und Zeit Gegebne und ſo, wie es gegeben iſt, auffaſſt, ſondern die Gründe alles in Raum und Zeit Gegebnen oder Geblichen, alſo alles Wirklichen und Möglichen, zu erforſchen ſucht, um es in ſeiner Geſammtheit und Nothwendigkeit zu erkennen; und daß ſie 2. nicht wie dieſe bloß die in Raum und Zeit conſtruirbare Größe, das Meſſbare und Zählbare, zu beſtimmen ſucht, ſondern auch hier das allem Meſſbaren und Zählbaren, mithin allem Sinnlichen zum Grunde Liegende und ſelbſt das darüber hinaus Liegende, mithin das Ueberſinnliche zu erkennen ſucht, ſo weit dieß überhaupt möglich. Uebrigens vergl. Erkenntniß, Geſchichte und Mathematik.

Philoſ. Facultät iſt diejenige Abtheilung des Lehrerperſonals auf den Hochſchulen, welcher vorzugsweiſe die Pflege und der Vortrag der Philoſophie anvertraut iſt, welche daher auch die Macht hat, Lehrer der Philoſophie zu ſchaffen (quae facultatem habet doctores philosophiae creandi) — was freilich mehr dem Titel als der Wirklichkeit nach zu verſtehen, weil kein Menſch in der Welt den Andern zum wirklichen Lehrer der Philoſophie machen kann. Da man jener Facultät urſprünglich alle ſogenannten freien Künſte (ſ. d. W.) zuwies, ſo wurden ihre Lehrer auch Magiſtri artium liberalium genannt. Und da ſich bei immer fortſchreitender Erweiterung des Gebiets der menſchlichen Erkenntniß auch die Lehrfächer auf den Hochſchulen vermehrten, ſo ward nach

und nach der philoſ. Fac. alles zugewieſen, was nicht in den drei übrigen Facultäten gelehrt wurde, Mathematik, Phyſik, Geſchichte, Geographie, Philologie u. ſ. w. Daher iſt es gekommen, daß im akademiſchen Sprachgebrauche auch dieſe Wiſſenſchaften mit dem Titel der philoſophiſchen beehrt werden, was ſie doch eigentlich nicht ſind. S. philoſophiſche Wiſſenſchaften. Daß die philoſ. Fac. dem akademiſchen Range nach die letzte geworden, ungeachtet ſie ihrer wahren Beſtimmung nach die erſte ſein ſollte, weil die Wiſſenſchaften, welche ſie lehrt, die Baſis aller menſchlichen Bildung ſind und daher auch humaniſtiſche Studien genannt werden, hat ſeinen zufälligen Grund darin, daß die übrigen Facultäten mit der Kirche und dem Staate näher verbunden ſind und daher auch ſtets von dieſen großen Geſellſchaften mehr begünſtigt wurden. Ebendarum trat auch oft die philoſ. Fac. ſowohl mit jenen beiden Geſellſchaften als mit den drei übrigen Facultäten in Oppoſition. Daraus entſtand eine Art von Streit der Facultäten, der bald ein eitler Rangſtreit, bald ein heilſamer Wettſtreit, bald auch ein wirklicher und zuweilen ſehr heftiger Meinungsſtreit war, wobei, wie es in der Welt zu gehen pflegt, kein Theil einen entſcheidenden und dauerhaften Sieg errang. Darauf bezieht ſich auch die bekannte Streitfrage, ob die Philoſophie eine Magd (ancilla) oder eine Herrin (domina) der Theologie, der Jurisprudenz und der Medicin ſei. Kant hat aber dieſe Frage am beſten, wenigſtens am witzigſten, dahin entſchieden, daß ſie wohl eine Magd ſein möge, jedoch keine Schleppen= ſondern eine Fackelträgerin. S. Kant's Streit der Facultäten. In deſſ. vermiſchten Schriften. B. 3. S. 457 ff.

Philoſ. Frauen ſ. d. Art. Frau Nr. 5.

Philoſ. Geiſt iſt die natürliche Anlage zum Philoſophiren, die man auch philoſ. Talent und im höhern Grade philoſ. Genie nennt. Denn da das Philoſophiren eine Kunſt iſt, ſo bedarf ſie, wie jede höhere Kunſt, zu ihrer glücklichen Ausübung einer beſonders günſtigen Naturanlage, die ſich nicht weiter erklären läſſt. Die Anlage genügt aber freilich nicht; ſie muß, wie jede andre, entwickelt und ausgebildet werden, wenn ſie Früchte bringen ſoll. Dazu kann dann ebenſowohl ein lebendiger Vortrag der Philoſophie beitragen, wenn er recht anregend auf das Gemüth des Hörers wirkt, als das Studium ſolcher philoſophiſchen Schriften, die ſelbſt aus einem wahrhaft gebildeten philoſ. Geiſte hervorgegangen, wie die Schriften von Plato, Ariſtoteles, Leibnitz, Kant u. A. Dadurch wird erſt der philoſ. Geiſt zu einer wirklich philoſophirenden Vernunft erhoben. Außerdem könnt' es leicht geſchehen, daß jener Geiſt mehr phantaſirte, als philoſophirte, ſich alſo wenigſtens nicht als einen echt philoſophiſchen be-

währte. Solcher Zwittergeſchöpfe unter den philoſophiſchen Geiſtern hat es in ältern und neuern Zeiten gar viele gegeben, deren auch einige viel Aufſehn gemacht haben. Ihr Ruhm iſt aber nicht von Dauer geweſen.

Philoſ. Geſchichte wäre eigentlich eine mit philoſophiſchem Geiſte geſchriebne Geſchichte. Man verſteht aber darunter gewöhnlich die Geſchichte der Philoſophie ſelbſt. Da hierüber ſchon oben unter dieſer Rubrik das Nöthige geſagt worden, ſo verweiſen wir hier darauf.

Philoſ. Geſpräch ſ. Dialog.

Philoſ. Grammatik ſ. Grammatik.

Philoſ. Grundſätze ſ. Principien der Philoſophie.

Philoſ. Grundwiſſenſchaft ſ. Grundlehre.

Philoſ. Journale ſ. Philoſ. Zeitſchriften.

Philoſ. Kritik iſt etwas anders als kritiſche Philoſophie. S. Kriticismus. Jene iſt nämlich die Beurtheilung philoſophiſcher Werke und der darin aufgeſtellten Behauptungen. Dieſe Beurtheilung wird aber immer ſchwankend bleiben, ſo lange ſich die Philoſophen nicht über die Principien ihrer Wiſſenſchaft vereinigt haben. Denn der Beurtheilte kann mit Recht ſagen: „Ich gehe von ganz andern Principien aus, als nach welchen du „mich richteſt, und erkenne daher die deinigen ſo wenig an, als du „die meinigen.“ Die philoſ. Kritik wird daher ihr Richteramt am beſten verwalten, wenn ſie ſich an die Principien des zu beurtheilenden Werkes ſelbſt hält und unterſucht, einmal, ob dieſe Principien den Foderungen entſprechen, die man an Principien der Wiſſenſchaft überhaupt zu machen berechtigt iſt — ob ſie unmittelbare und abſolute oder nur mittelbare und hypothetiſche Gewiſſheit haben — und dann, ob ſie gehörig durchgeführt und überall feſtgehalten worden — ob man alſo nach dieſen Principien conſequent verfahren ſei. In dieſem Geiſte ſollten auch von Rechts wegen alle philoſophiſche Recenſionen, in welchen eben die philoſ. Kritik ihr Amt verwaltet, abgefaſſt ſein. Alles andre Polemiſiren hilft zu gar nichts, als die Gemüther zu verwirren und zu verbittern. Vergl. recenſiren.

Philoſ. Kunſtſprache beſteht in gewiſſen Ausdrücken und Formeln, welche der Philoſophie wie jeder andern Wiſſenſchaft eigen ſind (termini technici). Es iſt damit wohl viel Misbrauch getrieben worden, theils durch unnöthige Vermehrung derſelben, theils durch Anwendung am unrechten Orte. An ſich iſt aber der Gebrauch ſolcher Ausdrücke und Formeln nicht zu tadeln, wenn ſie nur die Begriffe recht treffend bezeichnen. Ariſtoteles und Kant haben am meiſten zur Ausbildung derſelben beigetragen.

S. Ueber Geſch. der philoſ. Kunſtſpr. unter den Deutſchen; in Fülleborn's Beiträgen. St. 4. Nr. 2.

Philoſ. Literatur ſ. Literatur der Philoſophie.

Philoſ. Mantel ſ. philoſ. Bart.

Philoſ. Mathematik ſ. Mathematik und mathematiſch.

Philoſ. Methoden ſind Verfahrungsarten der philoſophirenden Subjecte beim Philoſophiren ſelbſt. An und für ſich betrachtet kann es freilich nur Eine Methode geben, welche echt philoſophiſch iſt und zu dem Ziele führt, welches der Philoſoph vor Augen hat, nämlich ein wahres Syſtem der Philoſophie zu Stande zu bringen. Dieß iſt die wiſſenſchaftliche Methode überhaupt. S. Methode und Wiſſenſchaft. Da es aber doch mehre Wege geben kann, welche, wenn auch nicht geradezu, nach demſelben Ziele führen, ſo iſt auch in Anſehung jener Verfahrungsweiſe eine gewiſſe Mannigfaltigkeit möglich. Ja wenn man dabei auf alle philoſophirende Individuen Rückſicht nehmen wollte, ſo würd' es eben ſo viele beſondre Methoden geben. Da dieſe Mannigfaltigkeit aber völlig unbeſtimmbar iſt, indem ſie ins Unendliche geht, weil immer andre Individuen auf dem Gebiete der Philoſophie auftreten, ſo kann hier nur von gewiſſen Hauptverfahrungsarten die Rede ſein. Deren giebt es eigentlich nur drei, eine thetiſche, welche auch die dogmatiſche, eine antithetiſche, welche auch die ſkeptiſche, und eine ſynthetiſche, welche auch die kritiſche heißt. Darum nennt man dieſe Methoden auch Dogmatismus, Skepticismus und Kriticismus, unter welchen Titeln jede beſonders in dieſem W. B. dargeſtellt und beurtheilt iſt; weshalb hier darauf verwieſen wird. Zu jenen dreien haben aber Einige noch eine vierte hinzugefügt und ſie als die einzig gültige empfohlen, nämlich die eklektiſche. Von dieſer iſt unter dem W. Eklekticismus gehandelt. — Wegen Anwendung der mathematiſchen Methode auf die Philoſophie ſ. mathematiſch.

Philoſ. Organismus ſ. Organ und philoſ. Wiſſenſchaften.

Philoſ. Principien ſ. Principien der Philoſophie.

Philoſ. Probleme ſind Aufgaben, welche die Philoſophie zu löſen hat. Sie gehen eigentlich ins Unendliche, weil ſich immer neue aufwerfen laſſen und weil auch die Auflöſung ſelten ganz befriedigend (wenigſtens für Andre) gelingt. Daher entſtehen immer neue Verſuche der Auflöſung ſehr alter philoſ. Probleme, und jedes neue Syſtem iſt als ein ſolcher Verſuch anzuſehn. Wollte man indeſſen alles auf gewiſſe Hauptprobleme zurückführen, ſo könnte

man dieſe am einfachſten ſo ausdrücken: 1. Wer bin ich? 2. Was weiß ich? 3. Was ſoll ich? 4. Was wird aus mir? — So einfach aber auch dieſe Fragen klingen, ſo viel Zurüſtung fodern ſie, wenn ſie gründlich beantwortet werden ſollen. Denn die erſte betrifft die ganze, ſowohl ſinnliche als überſinnliche, Natur des Menſchen; die zweite umfaſſt das ganze Gebiet der Erkenntniß; die dritte bezieht ſich auf alle unſre Rechte und Pflichten; und die vierte auf unſre Hoffnungen für die Zukunft. Die Philoſophie kann daher nur durch eine allmählich fortſchreitende Unterſuchung jene Fragen zu beantworten ſuchen; und darum hat man auch die ganze Wiſſenſchaft wieder in gewiſſe Theile zerlegt. S. philoſ. Wiſſenſchaften.

Philoſ. Quodlibet ſ. Quodlibet.

Philoſ. Räſonnement ſ. Räſonnement.

Philoſ. Recenſion ſ. philoſ. Kritik und recenſiren.

Philoſ. Roman ſ. Roman.

Philoſ. Schreibart (dictio s. stylus philos.) ſollte eigentlich — abgeſehn von dem Gebrauche der philoſ. Kunſtſprache (ſ. d. Art.) — in wiſſenſchaftlichen Werken keine andre ſein, als die gute proſaiſche Schreibart überhaupt — alſo ſprachrichtig, beſtimmt, verſtändlich, wohlgebildet, wo möglich auch wohlklingend, wenn das Geſchriebne geſprochen wird. Aber leider haben viele philoſophiſche Schriftſteller dieſe Regeln der guten Schreibart dermaßen vernachläſſigt, daß ihre Schriften im Leſen höchſt peinliche Gefühle erregen müſſen. Sprachwidrigkeiten, Unbeſtimmtheiten, Dunkelheiten und Ungelenkigkeiten haben ſich ſelbſt die größten Denker (z. B. ein Kant) zu Schulden kommen laſſen. Manche ſchrieben auch in einem phantaſtiſchen, halb poetiſchen, halb proſaiſchen Style; beſonders einige neuere Naturphiloſophen, welche hierin die älteſten zu ihrem Muſter nahmen, indem dieſe wegen Mangels einer wiſſenſchaftlich gebildeten Proſa ihre Philoſopheme oft ſogar in Verſen darſtellten, wie Xenophanes, Parmenides, Empedokles u. A. Jene Philoſophen bedachten aber nicht, daß ſie durch eine der philoſophirenden Vernunft nicht zuſagende poetiſch-proſaiſche Darſtellungsweiſe nicht nur der Wiſſenſchaft nicht dienten, ſondern auch ihrem eignen Ruhme ſchadeten. Denn ihre Schriften verſanken nur um ſo ſchneller in den Strom der Vergeſſenheit. Was Cicero (de N. D. III, 14) von Heraklit dem Dunkeln ſagte: Qui quoniam, quid diceret, intelligi noluit, omittamus, oder auf gut deutſch: „Wer nicht „verſtanden ſein will, verdient auch nicht geleſen zu werden" — das ſollten ſich alle Schriftſteller, inſonderheit aber die philoſophiſchen, geſagt ſein laſſen. Denn es giebt der leſenswerthen Schrif-

ten, die auch gut geſchrieben ſind, ſo viele, daß keine Lebenszeit zureicht, ſie alle zu leſen. Warum ſollte man alſo mit den ſchlecht geſchriebnen ſeine Zeit, das koſtbarſte von allen Gütern, verderben? Der Vorwand, daß die Sprache nicht hinreiche, eure originalen Gedanken gut auszudrücken, iſt nur eine leere Ausflucht, womit ihr entweder eure Ungeſchicklichkeit oder eure Trägheit bemänteln wollt. Lernt nur erſt ordentlich denken, ſo werdet ihr auch, wenn ihr euch einige Mühe gebt, ordentlich ſchreiben lernen! — Vergl. die Abh. von Leibnitz (in deſſ. Werken von Dutens. B. 4. S. 36 ff.): De stylo philosophico. Auch ſagt Voltaire in ſeinem Zadig (Ch. VII.) ein ſehr treffendes Wort über den Styl der Vernunft, welcher eben kein andrer iſt als der philoſophiſche. Es heißt nämlich hier unter andern: L'envieux et sa femme prétendirent, que dans son (Zadig's) discours il n'y avait pas assez de figures, qu'il n'avait pas fait assez danser les montagnes et les collines. Il est sec et sans génie, disaient-ils; on ne voit chez lui ni la mer s'enfuir, ni les étoiles tomber, ni le soleil se fondre comme de la cire; il n'a point le bon style oriental. Zadig se contentait d'avoir le style de la raison. Derſelbe Schriftſteller ſagt aber auch noch ein andres eben ſo treffendes Wort in ſeiner Diatribe du docteur Akakia (oeuvr. T. 46. p. 26.): C'est le defaut de la jeunesse de croire que des choses communes peuvent recevoir un charactère de nouveauté par des expressions obscures. Nur darin hat Voltaire Unrecht, daß er dieß bloß als einen Fehler der Jugend betrachtet; denn man findet ihn leider auch oft genug bei Männern, die ſchon über die Vierzig hinaus ſind.

Philoſ. Schriften ſ. Literatur und Literatur der Philoſophie.

Philoſ. Schulen ſind Vereine von Philoſophen, die in ihren philoſophiſchen Strebungen eine gemeinſchaftliche Richtung und zufolge derſelben auch gewiſſe Anſichten, Methoden oder Syſteme angenommen haben, die ſie mündlich oder ſchriftlich fortzupflanzen ſuchen. Solche Schulen hat es zu allen Zeiten gegeben. Thales ſoll zu Milet 600 J. vor Chr. die erſte unter den Griechen geſtiftet haben, wiewohl es zweifelhaft iſt, ob dieß eine wirkliche Schule im ſpätern Sinne war. — Die Namen dieſer Schulen waren ſehr verſchieden. Bald nannten ſie ſich nach den Stiftern, wie die pythagoriſche, die ſokratiſche, die epikuriſche, die pyrrhoniſche, bald nach den Ländern oder Städten oder auch den Lehrplätzen, wo ſie geſtiftet, wie die ioniſche, die eleatiſche, die akademiſche, die ſtoiſche, bald nach andern Anläſſen, wie die peripatetiſche, die cyniſche u. a. Schulen. Manche führten auch mehre Namen zugleich. So hieß die ioni=

ſche auch die phyſiſche, die pythagoriſche auch die italiſche, die akademiſche auch die platoniſche, die ariſtippiſche auch die cyrenaiſche. Chronologiſch folgen dieſe Schulen ſo auf einander: Joniſche (thaletiſche oder phyſiſche) italiſche (pythagoriſche und xenophaniſche oder eleatiſche) attiſche (ſokratiſche). Aus dieſer gingen hervor: Megariſche (euklidiſche) akademiſche (platoniſche) cyniſche (antiſtheniſche) cyrenaiſche (ariſtippiſche) eliſche (phädoniſche). Aus der akademiſchen gingen wieder hervor: Peripatetiſche (ariſtoteliſche) und alexandriniſche (neuplatoniſche, welche nach und nach auch jene in ſich aufnahm). Aus der cyniſchen die ſtoiſche (zenoniſche) aus der cyrenaiſchen die epikuriſche (wenigſtens dem Geiſte nach) aus der eliſchen die eretriſche (menedemiſche) und vielleicht auch die ſkeptiſche (pyrrhoniſche). S. alle dieſe Namen. — Im Griechiſchen heißen ſolche Schulen auch αγωγαι (von αγειν, führen — daher der Vorſteher einer ſolchen Schule αγωγος) im Lateiniſchen sectae. S. den folg. Art. Cicero (de orat. III, 16. 17.) nennt ſie auch Philoſophen-Familien oder Geſchlechter (familiae, genera philosophorum.) — Es betrachteten aber die alten Philoſophen die von ihnen geſtifteten Schulen als eine Art von Privateigenthum; ſie verfügten darüber in ihren Teſtamenten und beſtimmten auch meiſtens ſelbſt ihre Nachfolger, oder die Schüler wählten dazu einen aus ihrer Mitte, den ſie für den Würdigſten hielten. In manchen Schulen wurde nicht bloß gelehrt, ſondern man lebte auch in einem genauern geſelligen Verbande. Beſonders war dieß in der pythagoriſchen der Fall. Man findet aber auch Spuren davon unter den Stoikern und Epikureern. An Beſoldung der Lehrer der Philoſophie von Seiten des Staats war in den ältern Zeiten nicht zu denken. Der Staat bekümmerte ſich wenig oder gar nicht um die Philoſophenſchulen, wenn ſie nicht etwa mit der Staatsreligion in Widerſtreit geriethen. Späterhin aber findet man unter den Ptolemäern und den römiſchen Kaiſern in Alexandrien, Athen, Rom u. a. O. auch beſoldete Lehrer der Philoſophie; wobei manche Kaiſer die kluge Maßregel befolgten, daß ſie keine Schule vor der andern begünſtigten, ſondern mehre Lehrer der Philoſophie aus verſchiednen Schulen anſtellten. Doch hing dieß alles von der Laune und dem guten Willen der Kaiſer ab. Die Beſoldungen blieben oft aus und es ward den Schulen ſelbſt überlaſſen, für ihre Fortdauer zu ſorgen. Nachdem aber die heidniſchen Philoſophenſchulen durch das zur Herrſchaft gelangte Chriſtenthum im römiſchen Reiche verdrängt waren, gab es eigentlich gar keine philoſophiſchen Schulen im eigentlichen Sinne mehr. Denn in den chriſtlichen Schulen, welche die Kirche begründete, wurde die Philoſophie nur als Nebenſache und auf eine höchſt beſchränkte Weiſe

gelehrt, bis im Mittelalter die ſchlechtweg ſogenannte ſcholaſtiſche Philoſophie herrſchend wurde, von welcher ein eigner Artikel handelt. In unſern Zeiten giebt es zweierlei Arten von Philoſophenſchulen. Die eine wird von den ſogenannten philoſophiſchen Facultäten auf unſern Hochſchulen, wo der Staat die Lehrer der Philoſophie anſtellt und beſoldet, gebildet. Die andre bildet ſich ſelbſt nach Art der griechiſchen Schulen durch ausgezeichnete Denker, wie die leibnitz-wolfiſche, die kantiſche u. ſ. w., deren Glieder aber überall zerſtreut leben und zum Theile nur ſchriftlich die Philoſophie bearbeiten.

Philoſ. Secten ſind ein natürliches Erzeugniß der philoſophiſchen Schulen (ſ. den vor. Art.) und fallen gewiſſermaßen mit dieſen zuſammen. Daher beziehn ſich auch Vossii de philosophiae et philosophorum sectis libb. II. (Haag, 1658. 4.) und Ryſſel's Supplemente dazu (Lpz. 1690. und Jena, 1705. 4.) auf beide zugleich. Vergl. Häreſe. Denn wenn ein ausgezeichneter Denker eine Schule geſtiftet und in derſelben eine gewiſſe Art zu philoſophiren geltend gemacht hatte, ſo folgten ihm hierin gewöhnlich mehr oder weniger andre Denker. Von dieſem Folgen (sequi) haben eben die Secten ihren Namen (nicht von secare, theilen). So nennt Seneca (ep. 92.) ſeine eigne Schule secta stoica. Man nennt daher auch in der Geſchichte der Philoſophie von der Zeit an, wo in und mit den Schulen ſolche Secten entſtanden, die Wiſſenſchaft ſelbſt eine Sectenphiloſophie (ph. sectaria). Wie nun alle Dinge in der Welt zwei Seiten, eine gute und eine böſe, haben, ſo verhält es ſich auch mit dem Sectenweſen in der Philoſophie. Es hat viel Unheil geſtiftet — Zänkerei, Haß, ſelbſt Thätlichkeiten; wie im Mittelalter die Secten der Nominaliſten und Realiſten oft handgreiflich mit einander kämpften. Aber es hat auch die Geiſter in Regſamkeit erhalten und Funken aus ihnen hervorgelockt, die ſpäterhin das Gebiet der Wiſſenſchaft erleuchteten. Die Secten ergänzten ſich alſo gleichſam gegenſeitig, indem eine die Einſeitigkeit der andern ans Licht ſtellte. Man muß daher ſo billig ſein, und das, was nun einmal in der Beſchränktheit der menſchlichen Natur liegt und ſich ebendeswegen auch auf andern Erkenntnißgebieten wiederfindet, nicht der Philoſophie ausſchließlich zum Vorwurfe machen.

Philoſ. Skiagraphie ſ. Skiagraphie.

Philoſ. Sprache ſ. Ideographik und philoſ. Kunſtſprache. Von der letztern hangt auch der philoſ. Sprachgebrauch größtentheils ab.

Philoſ. Sprachlehre (grammatica philos. s. universalis) ſ. Grammatik.

Philoſ. Stein (lapis philos.) ſ. Stein der Weiſen.

Philoſ. Stolz oder vielmehr Philoſophenſtolz — denn was man damit meint, iſt vielmehr unphiloſophiſch — iſt nur eine beſondre Art des Gelehrtenſtolzes. S. gelehrt.

Philoſ. Styl ſ. philoſ. Schreibart und Styl.

Philoſ. Sünde (peccatum philosophicum) iſt eine Ausgeburt der jeſuitiſchen Moral. Dieſe Moral, welche eigentlich alle Moral vernichtet, verſteht nämlich unter jener Sünde eine ſolche, welche dem Menſchen darum nicht zugerechnet werden könne, weil er nicht den Willen gehabt habe, Gott zu beleidigen. Man ſieht aber leicht ein, daß auf dieſe Art alle Sünden entſchuldigt werden könnten, weil man nur vorgeben dürfte, man habe keineswegs Gott beleidigen wollen. Und im Grunde will auch niemand Gott beleidigen. Ja man kann es nicht einmal, ſelbſt wenn jemand ſo raſend wäre, es zu wollen. S. Beleidigung. Es hangt alſo dieſe Lehre mit der von der Intention zuſammen, vermöge welcher es nur darauf ankommt, der Handlung eine gute Richtung unterzulegen, um ſie für gut oder wenigſtens erlaubt zu erklären. S. Jeſuitismus.

Philoſ. Syſteme heißen die mannigfaltigen Geſtaltungen der philoſophiſchen Erkenntniß in Bezug auf ihren wiſſenſchaftlichen Charakter. S. Syſtem. Zwar kann es der Idee nach nur Ein ſolches Syſtem geben, welches ſeinem Inhalte nach durchaus wahr und ſeiner Geſtalt nach durchaus vollkommen, folglich in jeder Hinſicht allgemeingültig wäre. So lange jedoch dieſes abſolute Syſtem noch von keinem Philoſophen aufgeſtellt und von den übrigen als ſolches anerkannt iſt, ſo lange wird es auch eine Mehrheit von philoſophiſchen Syſtemen geben. Wieferne nun dieſelben von der Individualität der philoſophirenden Subjecte, ſo wie von Umſtänden des Orts und der Zeit, die wieder auf jene Subjecte Einfluß haben, abhangen, inſoferne muß die Geſchichte der Philoſophie davon Nachricht geben. Es ſind alſo in dieſer Beziehung die geſchichtlichen Artikel dieſes Wörterbuchs unter den Namen derjenigen Philoſophen zu vergleichen, welche dergleichen Syſteme aufgeſtellt haben; z. B. ariſtoteliſches S. unter Ariſtoteles, platoniſches S. unter Plato u. ſ. w. Abſtrahirt man aber von dieſen Beſonderheiten, ſo giebt es nur drei allgemeine oder Grundſyſteme der Philoſophie, nämlich die Syſteme des Realismus, des Idealismus und des Synthetismus, worüber gleichfalls in beſondern Artikeln das Nöthige ſich findet. Hier iſt nur noch zu bemerken, daß dieſe Syſteme mit den drei Hauptmethoden des Philoſophirens in natürlicher Verbindung ſtehen. Realismus und Idealismus ſind zwei einander widerſtreitende dogmatiſche Syſteme. Synthetismus iſt das kritiſche Syſtem. Ein ſkeptiſches Syſtem aber kann es nicht geben, weil der Skepticismus

alle Syſteme vernichten will. S. philoſ. Methoden, auch Dogmatismus, Kriticismus und Skepticismus.

Philoſ. Talent ſ. philoſ. Geiſt.

Philoſ. Tugend (virtus philosophica) wird auch die natürliche genannt. Man verſteht nämlich darunter diejenige Tugend, welche die natürliche oder Vernunftmoral lehrt, und ſetzt ihr die chriſtliche entgegen, welche die Moral des Chriſtenthums als eine poſitive lehrt. Da aber dieſe Moral mit jener in allen Hauptlehren übereinſtimmt, ſo findet in Anſehung der Tugend, welche beide lehren, kein Unterſchied ſtatt. Es kann ja überhaupt nur eine Tugend geben, wie und weil es nur eine Wahrheit geben kann. Es hangt aber mit jener ſchielenden Unterſcheidung die ungereimte Behauptung Auguſtin's zuſammen, daß die ſog. Tugenden eines Sokrates und andrer als tugendhaft geprieſenen Heiden nur glänzende Sünden (splendida peccata) geweſen. Es wäre wohl zu wünſchen, daß alle Chriſten jenen Heiden an tugendhafter Geſinnung und Handlungsweiſe gleich kommen möchten. Dann würd' es viel beſſer um das Chriſtenthum ſtehn. Auch könnte man wohl eher die Tugenden der meiſten ſog. Heiligen glänzende Sünden nennen. Uebrigens muß freilich zugeſtanden werden, daß alle menſchliche Tugend (ſie ſei heidniſch oder chriſtlich, philoſophiſch oder nicht philoſophiſch) unvollkommen ſei.

Philoſ. Urvolk ſoll ein Volk ſein, welches zuerſt zu philoſophiren angefangen und von welchem aus ſich dann alle philoſophiſche Bildung über die übrigen Völker weiter verbreitet habe. Die Annahme eines ſolchen Volkes läſſt ſich aber gar nicht geſchichtlich rechtfertigen; ja man kann ſie nicht einmal als wahrſcheinliche Hypotheſe zulaſſen. Denn die Anlage zum Philoſophiren iſt allen Menſchen und allen Völkern gegeben; ſie konnte ſich alſo überall entwickeln, wo die äußern Bedingungen dazu gegeben waren, ohne daß ein Volk von dem andern erſt Anleitung dazu bekommen muſſte. Man hat auch immer nur herumgerathen, welches jenes Volk geweſen. Bald ſollten es die Hebräer oder Phönicier, bald die Aegyptier oder Aethiopier, bald die Inder oder gar die Sineſen ſein. Iſt von wirklicher d. h. wiſſenſchaftlicher und urkundlich erweislicher Philoſophie die Rede, ſo könnte man eher die Griechen als jenes Volk betrachten, da ſie die Lehrmeiſter der Römer und mittels der Römer auch der übrigen europäiſchen Völker in der Philoſophie geweſen. Sie ſind aber doch zu jung dazu, wenn man ſie mit andern gebildeten Völkern des Alterthums vergleicht, und haben gewiß von außenher Manches empfangen, was ſie nur weiter verarbeiteten oder nach ihrem Geiſte geſtalteten. Vergl. griechiſche Philoſophie, ſo wie auch ägyptiſche, äthiopiſche, hebräiſche, indiſche u. ſ. w.

Philoſ. Wiſſenſchaften. Ein alter Philoſoph (Seneca im 89. Briefe an ſeinen jungen Freund Lucilius) wünſchte, die ganze Philoſophie möchte unſrem Geiſte eben ſo wie das Weltganze zur Anſchauung gegeben werden können; dieß, meint' er, würde uns ein der Welt ähnliches Schauſpiel gewähren. (Utinam, quemadmodum universi mundi facies in conspectum venit, ita philosophia tota nobis posset occurrere, simillimum mundi spectaculum!). Aber ſo wenig wir das Weltganze mit einem Blick überſchauen, eben ſo wenig kann auch die ganze Philoſophie auf einmal in unſer Bewuſſtſein treten. Wir können uns ihrer nur allmählich und theilweiſe bemächtigen; und eben dieß iſt der Grund, warum die Philoſophen von jeher ihre Wiſſenſchaft, die doch eigentlich nur Eine iſt, in eine Mehrheit von Wiſſenſchaften zerlegt oder, wie man's nennt, eine Eintheilung der Philoſophie verſucht haben. Die Nothwendigkeit und Nützlichkeit einer ſolchen Eintheilung, um den Inhalt und Umfang der Wiſſenſchaft dem Bewuſſtſein ſoviel als möglich in einem Geſammtüberblicke zu vergegenwärtigen, erkannte auch jener Philoſoph an. (Res utilis et ad sapientism properanti utique necessaria, dividi philosophiam et ingens corpus ejus in membra disponi. Facilius enim per partes in cognitionem totius adducimur). Man hat dieß neuerdings den Organismus der Philoſophie genannt, indem man ſich die Wiſſenſchaft unter dem Bilde eines organiſchen Körpers vorſtellte, der, obwohl eine ſtreng geſchloſſene Einheit, doch auch zugleich eine Mannigfaltigkeit von Gliedern zeigt. Indeſſen ſind die Philoſophen über die Theile ihrer Wiſſenſchaft ſo wenig als über den Begriff derſelben einig, und zwar rührt jene Uneinigkeit meiſt von dieſer her. Wer das Ganze unter einem andern Geſichtspuncte auffaſſt, wird dieß auch in Anſehung der Theile thun. Die bei den Alten gewöhnlichſte Eintheilung war die in Logik (pars rationalis) Phyſik (p. naturalis) und Ethik (p. moralis). Sie ſtammte aus der platoniſchen Schule als der erſten, welche eine Eintheilung der Philoſophie verſucht hat — denn vor Plato findet ſich keine Spur der Art; man philoſophirte gleichſam ins Blaue hinein, ohne an eine Gränzbeſtimmung zu denken — ob ſie aber von Plato ſelbſt herrühre, iſt ungewiß. Auguſtin (de civit. dei VIII, 4) legt ſie zwar demſelben geradezu bei. Aber Sextus (adv. math. VII, 16) ſagt, Plato habe dieſe Eintheilung nur der Möglichkeit nach (dynamiſch) aufgeſtellt, indem er von phyſiſchen, ethiſchen und logiſchen Dingen gehandelt habe; der Wirklichkeit nach (mit wörtlicher Beſtimmtheit) hätten ſie erſt die Akademiker ſeit Xenokrates und die Peripatetiker aufgeſtellt. Doch folgten dieſer Eintheilung nicht alle alten Philoſophen. Manche verwarfen die Logik, oder die Phyſik, oder beide als unnütz, und

beſchränkten die Philoſophie auf bloße Ethik. Manche fügten noch die Politik (p. civilis) hinzu, die von Andern wieder unter der Ethik befaſſt wurde. Ariſtoteles ſcheint neben jener Eintheilung zuerſt die in theoretiſche und praktiſche aufgebracht, und jener die Logik und Phyſik, dieſer die Ethik und Politik, zu welcher er auch die Oekonomik rechnete, untergeordnet zu haben. Doch finden ſich auch Spuren, daß er außer jenen noch eine erſte Philoſophie im Sinne hatte und zur theoretiſchen Philoſophie auch die Mathematik zählte, ſo wie die Theologik. (Aristot. metaph. I, 2. IV, 1. VI, 1. VII, 11. Diog. Laert. V, 28. Plut. de placitis philoss. I. prooem.) Dabei iſt es auffallend, daß, ungeachtet eine ſeiner Schriften den Titel Metaphyſik führt, doch er ſelbſt weder in dieſer noch in einer andern Schrift eine mit dieſem Namen ausdrücklich bezeichnete Wiſſenſchaft aufführt. S. Metaphyſik. Manche alte Philoſophen gaben ihrer Wiſſenſchaft ſogar 6 Theile, wie Kleanth, der ſie in Dialektik, Rhetorik, Ethik, Politik, Phyſik und Theologik zerfällte. Diog. Laert. VII, 41. Dieſe Verſchiedenheit in der Eintheilung der Philoſophie hat bis auf die neueſten Zeiten fortgedauert, ſo daß ſich ein langes Verzeichniß ſolcher Eintheilungen geben ließe, wenn dieß nicht zu weitläufig wäre. Am kürzeſten und leichteſten läſſt ſich vielleicht das weite Gebiet der Philoſophie auf folgende Art überſehn. Zuerſt muß die Philoſophie, wenn ſie den ſynthetiſchen oder progreſſiven Gang eines wohlgeordneten Syſtems befolgen will, für ihre eigne Grundlage ſorgen; ſie muß ihre eignen Principien herbeiſchaffen, da ſie als Urwiſſenſchaft dieſelben von keiner andern Wiſſenſchaft entlehnen kann. Dieſer Theil wird alſo am ſchicklichſten die urwiſſenſchaftliche Grundlehre (Fundamental- oder Elementar- oder ſchlechtweg erſte Philoſophie) genannt werden können. Aus dieſer muß die urwiſſenſchaftliche Folgelehre (Derivativphiloſophie) hervorgehn, welche, vorausgeſetzt, daß das Geſammtvermögen des Ichs theils ein vorſtellendes (theoretiſches) theils ein beſtrebendes (praktiſches) ſei, ſelbſt wieder in eine Vorſtellungslehre (theoretiſche oder Speculativphiloſophie) und eine Beſtrebungslehre (praktiſche oder Activphiloſophie, auch Ethik oder Moral im weitern Sinne) zerfällt. Wäre nun von der weitern Gliederung dieſer beiden Haupttheile die Rede, ſo würde man dort zuerſt das bloße Denken in der Denklehre (Logik), dann das wirkliche Erkennen in der Erkenntniſſlehre (Metaphyſik), endlich die Beziehung alles Vorgeſtellten auf unſer Wohlgefallen oder Misfallen daran, mithin das geſchmackvolle Urtheilen in der Geſchmackslehre (Aeſthetik) — hier aber zuerſt das bloß rechtliche Verhalten des Menſchen in der Rechtslehre (Dikäologie), dann das wahrhaft tugendliche Verhalten in

der **Tugendlehre** (Aretologie, auch Ethik oder Moral im **engern** Sinne) endlich die Beziehung alles Erkenn- und Erſtrebbaren auf eine höhere Ordnung der Dinge, mithin das religiöſe Verhalten in der **Religionslehre** (Euſebiologie oder Ethikotheologie) — alles dieß würde man, ſag' ich, nach der urſprünglichen Geſetzmäßigkeit des menſchlichen Geiſtes zu erwägen haben. Daraus ergäbe ſich folgende tabellariſche Ueberſicht der philoſophiſchen Wiſſenſchaften im eigentlichen oder ſtrengen Sinne:

- I. Grundlehre.
- II. Folgelehre.
  1. Vorſtellungslehre.
     - a. Denklehre.
     - b. Erkenntnißlehre.
     - c. Geſchmackslehre.
  2. Beſtrebungslehre.
     - a. Rechtslehre.
     - b. Tugendlehre.
     - c. Religionslehre.

Man hat aber den Begriff der philoſophiſchen Wiſſenſchaften dadurch ſehr erweitert, daß man die Philoſophie nach Art der Mathematik auch in die **reine** und die **angewandte** eintheilte. Jene ſollte bloß das Urſprüngliche, Transcendentale oder a priori Beſtimmte in der Geſammtthätigkeit des Ichs ſich aneignen, dieſe aber auch auf das Erfahrungsmäßige, Empiriſche oder a posteriori Beſtimmte in derſelben Rückſicht nehmen. Da aber die Erfahrung in jeder Beziehung für uns unendlich mannigfaltig iſt, ſo kam man in große Verlegenheit, wie man die angewandte Philoſophie begränzen ſollte. Wollte man etwa dabei auf die gewöhnliche Eintheilung der höhern Lehranſtalten in vier Facultäten ſehen und daher alles zur angewandten Philoſophie rechnen, was in der philoſophiſchen Facultät außer der reinen gelehrt wird, ſo würden alle philologiſche, hiſtoriſche, mathematiſche, phyſikaliſche ꝛc. Wiſſenſchaften zu den philoſophiſchen gehören, wodurch das Gebiet der Philoſophie ungebürlich erweitert würde. Es giebt daher nur zwei Wege, der angewandten Philoſophie eine beſtimmte Gränze anzuweiſen. Entweder man rechnet dahin alle **anthropologiſche Wiſſenſchaften** und nennt dann dieſelben philoſophiſche Wiſſenſchaften im **weitern** Sinne. S. **Anthropologie**. Oder man beſtimmt die Theile der angewandten Philoſophie nach den Theilen der theoret. und prakt. Philoſophie, und unterſcheidet dann eine reine und angewandte Logik, Metaphyſik u. ſ. w. Auf die Grundlehre aber iſt natürlich ein ſolcher Unterſchied nicht anwendbar, weil dieſe es ausſchließlich mit rein philoſophiſchen oder transcendentalen Unterſuchungen zu thun hat; weshalb ſie auch vorzugsweiſe **Transcenden-**

taiphiloſophie heißen kann. S. Grundlehre und transcendental.

Philoſ. Wörterbücher ſind eine Art von anatomiſcher Präparaten-Sammlung, in der man wohl die Glieder und Gliederchen des menſchlichen Körpers kennen lernen kann, aber nicht dieſen Körper ſelbſt in ſeiner Fülle und Lebendigkeit. Wie aber ſolche Sammlungen immer ihren großen Werth haben, ſo auch jene Wörterbücher, wenn ſie nicht bloß die Wörter erklären, ſondern auch die Sachen ſelbſt erläutern, mithin ſogenannte Realwörterbücher ſind. Sie dienen dann zur ſchnellen Belehrung über einzele Gegenſtände der Wiſſenſchaft, bieten Stoff zum weitern Nachdenken und geben Gelegenheit, manches in einem andern Lichte und mit mehr Genauigkeit zu betrachten, als es an ſeinem Orte im Syſteme geſchehen würde. Ueberdieß verhüten ſie auch durch Entkleidung der Wiſſenſchaft von der ſyſtematiſchen Form, daß der Geiſt nicht von dieſer Form, die immer etwas Verführeriſches hat, zu ſehr geblendet oder gleichſam beſtochen werde. Kurz ſie gewähren dem Geiſte eine freiere Bewegung, wie auf einem Spaziergange, wo man auch die Bäume, Sträuche und Kräuter nicht ſyſtematiſch geordnet findet und ſie doch mit großem Nutzen und Vergnügen einzeln betrachten kann, man mag Botaniker ſein oder nicht. Auch könnte man ein Werk dieſer Art mit einer kleinen Bibliothek vergleichen, die aus lauter alphabetiſch geordneten Monographien beſtände. — Daß ſolche Werke ein wirkliches Bedürfniß des menſchlichen Geiſtes ſein müſſen, erhellet daraus, daß man von jeher auf deſſen Befriedigung gedacht hat. Kaum hatte Plato in der Akademie eine förmliche Philoſophenſchule geſtiftet und Werke hinterlaſſen, die bei allem Reize der Darſtellung doch auch viel Dunkles und Unverſtändliches enthielten, ſo erſchien auch bereits ein philoſ. W. B., das erſte Werk dieſer Art, das mir aus dem Alterthume bekannt iſt, aber freilich ein ſehr dürftiges und unbeholfenes Werkchen, wie es beim Anfange zu gehen pflegt. Dieß ſind die Ὅροι oder Definitiones, die man in den Ausgaben der platoniſchen Werke gewöhnlich am Ende findet. Hier werden die philoſophiſchen Hauptbegriffe kurz und meiſt im platoniſchen Sinne erklärt, ſo daß man es auch ein platoniſches W. B. nennen kann, ob es gleich weder ſtreng alphabetiſch geordnet noch von Plato ſelbſt verfaſſt iſt. Vielleicht iſt deſſen Neffe und Nachfolger Speuſipp der Verfaſſer, da ihm Diogenes Laert. (IV, 5.) ausdrücklich eine Schrift unter jenem Titel beilegt. — Hierauf folgten mehre Werke dieſer Art, die ſich bald mehr an die Wörter und Redensarten hielten (wie **Timaei lex. vocum platonicarum. Ed. Ruhnkenius.** Leid. 1754. 8. A. 2. ſehr verb. u. verm. Ebend. 1789. 8.) bald mehr an die Sachen oder Gedanken (wie Wagner's W. B. der plat.

Philoſ. Gött. 1799. 8.). — Doch widerfuhr dieſe Ehre nicht bloß der plat. Philoſ., ſondern man behandelte in ſolchen Werken auch dieſelbe zugleich mit andern Syſtemen. Dahin gehört beſonders das (vielleicht erſte gedruckte Werk dieſer Art:) Seminarium totius philosophiae aristotelicae et platonicae, nec non stoicae. Ed. Joh. Bapt. Bernardus. Venet. 1582. Fol., worauf bald das Lex. philos. de ambiguitate verborum (Frkf. 1597. Fol.) und mehre andre folgten. — Umfaſſender, nicht bloß die philoſophiſchen Kunſtwörter, ſondern auch die Sachen ſelbſt mit Erwähnung verſchiedner Meinungen darüber erklärend, doch meiſt mit vorherrſchenden ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Anſichten, war das Lexicon philosophicum, welches der Prof. Steph. Chauvin zu Berlin 1692 zuerſt herausgab. — Noch reichhaltiger war des Theologen Joh. Geo. Walch's philoſ. Lex. (Lpz. 1726. 8.) welches oft wiederholt und zuletzt mit vielen Zuſätzen und neuen Artikeln vermehrt worden von Juſt. Chriſti Hennings (A. 5. Ebend. 1775. 2 Bde. 8.) — Darauf folgten die neuern und beſſern Werke von Loſſius (neues philoſ. allg. Reallex. Erf. 1803 — 7. 4 Bde. 8.) Wenzel (neues vollſt. philoſ. Reallex. Linz, 1806—8. 2 Bde. 8.) Mellin (1. Encyklopädiſches W. B. der kritiſchen Philoſ. Züllichau, nachher Jena u. Lpz. 1797 — 1804. 6 Bde in 12 Abtheill. 8. — 2. Kunſtſprache der krit. Philoſ. aus Kant's Schriften geſammelt und alphabetiſch geordnet. Jena u. Lpz. 1798. 8. — 3. Allgemeines W. B. der Philoſ. Magdeb. 1805 —7. 2 Bde 8.) und Schmid (W. B. zum leichtern Gebrauche der kantiſchen Schriften. N. A. Jena, 1798. 8.). Von dem durch Maimon begonnenen philoſ. W. B. erſchien nur 1 Stück (Berl. 1791. 8.). — Auch kann hieher gerechnet werden der von Jakob veranſtaltete Auszug aus Bayle's großem hiſtoriſch-krit. W. B. (unter dem Titel: B.'s philoſ. W. B. oder die philoſſ. Artikel aus B.'s hiſtoriſch-krit. W. B. Halle, 1796 — 7. 2 Thle. 8.). — Endlich hat Feder das Ideal eines philoſ. W. B. (im encyklop. Journ. Cleve, 1774. womit eine Recenſion verſchiedner Werke dieſer Art in der N. Leipz. Lit. Zeit. 1806. St. 22. u. 23. zu vergleichen) entworfen. Es iſt jedoch dieſes Ideal weder von ihm ſelbſt noch von einem Andern bis jetzt realiſirt worden, weil es überhaupt viel leichter iſt, zu ſagen, wie etwas ſein ſoll, als es auszuführen. Wegen des vorliegenden W. B. aber, das unſtreitig eben ſo wenig alle Anſprüche befriedigen wird, vergl. die Vorrede zu demſelben.

Philoſ. Zahlenlehre ſ. Pythagoras, auch Moderat und Nikomach.

Philoſ. Zeitſchriften haben mit den Wörterbüchern (ſ. d. vor. Art.) die Zerſtückelung der Wiſſenſchaft in eine Menge von

kleinern und größern Abhandlungen oder Aufſätzen über einzele zur Wiſſenſchaft gehörige Gegenſtände oder Materien gemein, unterſcheiden ſich aber von denſelben wieder dadurch, daß ſie ſich an keine alphabetiſche Ordnung binden und in ein größeres Detail eingehn, als bei einem Wörterbuche möglich iſt. Daher ſind die Zeitſchriften vorzüglich dazu geeignet, einen einzelen Gegenſtand recht ausführlich zu behandeln und auch neue Beiträge zur Wiſſenſchaft zu liefern. Manche derſelben ſind rein wiſſenſchaftlich, manche kritiſch und literar-hiſtoriſch, manche auch beides zugleich. Wie mag es aber zugehn, daß gerade die der Philoſophie gewidmeten Zeitſchriften am wenigſten langen Beſtand hatten? Lag die Schuld an den Herausgebern, die zu einſeitig und parteiiſch einem Syſteme huldigten, oder an dem Publicum, das zu wenig an den Forſchungen der Philoſophen theilnahm und daher die Herausgeber nicht genug unterſtützte? Vielleicht tragen beide Theile gemeinſam die Schuld. — Die vornehmſten Zeitſchriften dieſer Art dürften etwa folgende ſein: (Heumann's) **Acta philosophorum** d. i. gründliche Nachrichten aus der Historia philosophica, nebſt beigefügten Urtheilen von den dahin gehörigen alten und neuen Büchern. Halle, 1715—23. 18 Stcke. in 3 Bdn. 8. Dieſe philoſ. Zeitſchr. iſt vielleicht die erſte und älteſte ihrer Art. Auch hat ſie zu ihrer Zeit viel Gutes gewirkt und viel Beifall gefunden. Als Fortſetzungen dienten: (Hager's) philoſ. Bücherſaal. Lpz. 1741—4. 8. und philoſ. Unterſuchungen und Nachrichten. Lpz. 1744—5. 8. — Götting. philoſ. Bibliothek. Herausgeg. von Ch. E. von Windheim. Hannov. 1749—57. 9 Bde. 8. Ebenderſ. gab heraus: Bemühungen der Weltweiſen vom J. 1700 bis 1750. Nürnb. 1751—4. 6 Bde. 8. — Jenaiſche philoſ. Bibliothek. Herausgeg. von Daries. Jena, 1759—60. 2 Bde. 8. — Philoſ. Bibliothek. Herausgeg. von Riedel. Halle, 1768. 8. — Philoſ. Bibliothek. Herausgeg. von Sattler. Lpz. 1771. 8. — Bibliothek der Philoſ. und Literat. Herausgeg. von Zobel. Frkf. a. d. O. 1774—5. 2 Bde. 8. — Neue philoſ. Bibliothek. (Erſt von Faber, dann von Hennings herausgeg.) Lpz. 1774—6. 2 Bde. 8. — Neuſte philoſ. Literatur. Herausgeg. von Loſſius. Halle, 1778—82. 7 Stcke. 8. Später gab Derſ. heraus: Ueberſicht der neueſten philoſ. Literatur. Gera, 1784—5. 3 Stcke. 8. — Denkwürdigkeiten aus der philoſ. Welt. Herausgeg. von Cäſar. Lpz. 1785—8. 6 Bde. 8. Ebenderſ. gab heraus: Philoſophiſche Annalen. 1787—93. 2 Thl. in 4 Bden. 8. — Philoſ. Magazin. Herausg. von Eberhard. Halle, 1788—92. 4 Bd. 8. Als Fortſetzung: Philoſ. Archiv. Berl. 1792—5. 2 Bde. 8. — Philoſ. Bibliothek. Herausgeg. von Feder und Meiners. Gött. 1788—91. 4 Bde. 8. — Neues philoſ. Magazin. Herausgeg.

von Abicht und Born. Lpz. 1789—91. 2 Bde. 8. Der Erſte gab auch in Geſellſchaft mit mehren Gelehrten heraus: Philoſ. Journal. Erlangen, 1794—5. 3 Bde. 8. — Philoſ. Journal für Moralität, Religion und Menſchenwohl. Herausgeg. von Schmid und Snell. Gießen, 1793 — 5. 4 Bde. 8. — Philoſ. Journal einer Geſellſchaft deutſcher Gelehrter. Herausgeg. von Niethammer und (ſeit 1797) Fichte. Neuſtr. u. Jena, 1795 ff. 8. (Endete 1798 mit B. 9. H. 2.) — Annalen der Philoſ. und des philoſ. Geiſtes. Herausg. von Jakob. Halle u. Lpz. 1796—7. 2 Jhgänge. 4. — Philoſ. Muſeum. Herausgeg. von Buhle und Bouterwek. Gött. 1798—9. 2 Bde. 8. Der Zweite gab auch heraus: Neues Muſeum der Philoſ. und Literat. Lpz. 1802 ff. 8. Es erſchienen aber nur einige Hefte. — Allg. Bibliothek der neueſten philoſ. Literat. Herausgeg. von Schmid, Grohmann und Snell. Gießen, 1799 ff. 8. Es erſchienen auch davon nur einige Stücke. — Kritiſches Journal der Philoſ. Herausgeg. von Schelling und Hegel. Tübing. 1802 ff. 8. Es endete ſchon 1803 mit B. 2. St. 3. Später gab der Erſte ein auch bald wieder eingegangenes Journ. für ſpeculative Phyſik (Naturphil.) heraus. — Beiträge zur leichtern Ueberſicht des Zuſtandes der Philoſ. beim Anfange des 19. Jh. Herausgeg. von Reinhold. Hamb. 1801—3. 6 Hfte. 8. — Zeitſchrift für die Philoſophie. Herausgeg. von Fiſchhaber. Stuttg. 1818 ff. 8. — Auch kann das ſeit 1811 von Delbrück, Erfurdt, Herbart, Hüllmann, Krauſe und Vater herausgegebne, aber auch ſchon wieder eingegangene, Königsberger Archiv für Philoſophie, Theologie, Sprachkunde und Geſchichte, zum Theil hieher gerechnet werden.

Philoſophismus wird meiſtens im verächtlichen oder gar gehäſſigen Sinne gebraucht, wie wenn man ſagt, der Philoſophismus ſchade der Religion oder der Sittlichkeit oder dem Staate. Man verſteht alſo darunter eigentlich eine falſche Philoſophie oder Afterweisheit. Denn die wahre Philoſophie oder die echte Weisheit kann unmöglich in irgend einer Beziehung ſchädlich ſein. Sie muß vielmehr den menſchlichen Geiſt in jeder Hinſicht, alſo auch in religiöſer, moraliſcher und politiſcher Hinſicht bilden, mithin die höchſten Zwecke der Menſchheit nicht bloß wiſſenſchaftlich beſtimmen, ſondern auch für das Leben ſelbſt befördern. Man verwechſelt daher bei jenem höchſt ungerechten Vorwurfe die Philoſophie mit der Sophiſtik. S. d. W. Es giebt aber freilich Menſchen, welche Philoſophie ſo von Grund aus haſſen, daß ſie jedes philoſophiſche Räſonnement als Philoſophismus verſchreien. Dieſe verweiſen wir daher zurück auf den Artikel: Philoſoph, Philoſophie und Philoſophiren.

Philoſophumene (φιλοσοφουμενα) oder kürzer Philoſopheme (φιλοσοφηματα) ſind einzele philoſophiſche Lehren oder Ausſprüche, dergleichen man auch in Zeiten, wo man aufgehört hatte, ſelbſt zu philoſophiren, ſammelte, um ſich wenigſtens an fremden Philoſophemen zu ergötzen. Solche Sammlungen wurden dann auch wohl, um ihnen ein höheres Anſehn zu geben, berühmten Namen untergeſchoben, z. B. dem Plutarch (de placitis philosophorum) dem Origenes (φιλοσοφουμενα) u. A. Durch dieſen Betrug wird aber ſelbſt ihre Brauchbarkeit in hiſtoriſch-philoſophiſcher Hinſicht vermindert.

Philoſtrat (Flavius Philostratus) von Lemnos oder Athen, ein Rhetor und Sophiſt des 2. und 3. Jh. nach Chr., theils zu Athen theils zu Rom lehrend. Um die Philoſophie hat er ſich nur in geſchichtlicher Hinſicht einiges Verdienſt erworben, indem er außer andern Werken auch kurze Lebensbeſchreibungen der Sophiſten (ſ. d. Art.) in zwei Büchern und eine ausführliche Lebensbeſchreibung des Apollonius (ſ. d. Art.) in acht Büchern hinterlaſſen hat — wenn anders dieſe beiden Werke einen und denſelben Verfaſſer haben. Jener Ph. darf auch nicht mit ſeinem Neffen oder Schweſterſohne gleiches Namens verwechſelt werden, der ebenfalls ein Rhetor und Sophiſt war, ſich aber in philoſophiſcher Hinſicht gar nicht ausgezeichnet hat. Man unterſcheidet beide gewöhnlich durch den Beiſatz: Ph. der Aeltere und Ph. der Jüngere. Beider Werke zugleich haben herausgegeben Morellus (Par. 1608. Fol.) und Olearius (Lpz. 1709. Fol.). Vergl. Heyne's opuscula acadd. Nr. 5. und Aretin's Abh. über die Mnemonik im Tübinger neuen lit. Anzeiger. 1808. Apr. Nr. 16. S. 217 ff., wo dieſer Gelehrte zu beweiſen ſucht, daß die beiden obigen Werke nicht von demſelben Verfaſſer herrühren.

Phlegmatiſches Temperament ſ. Temperament. Wenn man einen Menſchen ſelbſt einen Phlegmatiker oder kürzer ein Phlegma nennt, ſo will man eben damit andeuten, daß bei ihm ein ſolches Temperament vorherrſche. Denn etwas Phlegma hat wohl jeder Menſch, wie jedes geiſtige Getränk.

Phonetik (von φωνη, die Stimme) iſt die Kunſt des richtigen und wohlgefälligen Gebrauchs der Stimme ſowohl beim Sprechen als beim Singen. S. Geſangkunſt und Sprechkunſt.

Phöniciſche Philoſophie iſt ein ſehr zweideutiges Ding. Daß die Phönicier ein ſchon früh gebildetes Volk waren, leidet keinen Zweifel, ungeachtet es zweifelhaft iſt, ob ſie die Buchſtabenſchrift ſelbſt erfunden oder bloß von Andern (namentlich von den Aegyptiern) entlehnt und dann weiter (beſonders unter den Griechen durch Kadmus) verbreitet haben. Die Künſte und Wiſſenſchaften aber, die man ihnen vorzugsweiſe zuſchrieb, bezogen ſich meiſt

nur auf Induſtrie, Handel und Schiffahrt. Daher nennt ſie **Strabo** (geogr. XVI. p. 757) zwar Philoſophen, jedoch mit dem beſchränkenden Beiſatze, daß ſich ihre Philoſophie bloß auf Aſtronomie und Arithmetik bezogen habe (φιλοσοφοι περι την αστρονομιαν και αριθμητικην). Das Wort Philoſophie wird alſo hier im weiteſten Umfange genommen. Doch werden von den alten Schriftſtellern auch noch beſonders zwei Männer erwähnt als angebliche phöniciſche Philoſophen, nämlich **Mochus** (oder **Ochus**) und **Sanchoniathon**. Man vergleiche daher dieſe Namen und die auf dieſelben (vornehmlich auf den letztern) bezüglichen Schriften. Außerdem findet man auch in den Mémoires de l'acad. des inscr. T. 31. 34. 38. einige Abhandlungen von **Mignot** und **Foucher** über die Phönicier und deren wiſſenſchaftliche Bildung.

Phonognomik nennen Einige denjenigen Theil der **Phyſiognomik** (ſ. d. W.), welcher die Menſchen nach ihrer Stimme (φωνη) beim Sprechen beurtheilen lehrt. Wiewohl nun die Stimme auch etwas Charakteriſtiſches hat, ſo iſt ſie doch allein ein ſehr trügliches Merkmal vom Innern des Menſchen. Nur in Verbindung mit andern Merkmalen hat ſie einige Bedeutung.

Phonographik ſ. **Ideographik**.

Phormio oder **Phormion**, ein Schüler **Plato's**, der ihn zu den Eleern geſandt haben ſoll, um deren Verfaſſung nach platoniſchen Ideen zu verbeſſern. Es iſt aber weder von dem Erfolge dieſer politiſchen Miſſion, noch von eignen Philoſophemen und Schriften dieſes Platonikers etwas Näheres bekannt.

Phoronomie (von φορα, die Bewegung, und νομος, das Geſetz) iſt die Theorie von den Kräften und Geſetzen der Bewegung oder die **Bewegungslehre**. S. d. W.

Photius, Patriarch von Conſtantinopel im 9. Jh. nach Chr. (Photius Constantinopolitanus), zu welcher Würde er als Laie, da er vorher bloß Kriegs- und Staatsdienſte gethan hatte, im J. 857 oder 858 ſo ſchnell erhoben wurde, daß er in ſechs Tagen alle Stufen der hierarchiſchen Leiter durchlief. Allein dieſe ſchnelle Erhebung brachte weder ihm ſelbſt noch der Kirche Segen, indem unter ihm das Schisma zwiſchen der griechiſchen und der römiſchen Kirche zum völligen Ausbruche kam und er ſelbſt ſeiner Würde zweimal entſetzt wurde, ſo daß er endlich, in ein armeniſches Kloſter verwieſen, daſelbſt 891 oder 892 ſtarb. Er hat ſich um die Philoſophie nur dadurch ein kleines Verdienſt erworben, daß er in einem während ſeiner Geſandtſchaft an den Chalifen zu Bagdad verfaßten Werke, welches längere und kürzere, genauere und flüchtigere, Auszüge aus vielen alten Schriften (zum Theil auch mit Beurtheilungen nach Art unſerer **Recenſionen**, ſo daß Ph. als der erſte Recenſent in dieſem Sinne angeſehen werden kann) enthält und

daher deſſen Bibliothek oder Myriobiblion genannt wird, auch Manches aus jetzt verlornen Schriften alter Philoſophen aufbewahrt hat. Dav. Höſchel (Augsb. 1601. Fol.) und Andr. Schott (Augsb. 1606. Genf, 1613. Rouen, 1653. Fol) haben es herausgegeben und erläutert. Vergl. Joh. Henr. Leichii diatr. in Photii biblioth. Lpz. 1748. 4. — Die übrigen Schriften deſſelben gehören nicht hieher.

Photometrik (von φως, das Licht, und μετρον, das Maß) iſt Wiſſenſchaft oder Kunſt der Lichtmeſſung, welche, wieferne das Licht als eine phyſiſche Größe betrachtet wird, der Mathematik zufällt. Es ließe ſich aber auch eine pſychologiſche Photometrik denken, welche den Grad der Aufklärung ſowohl einzelner Menſchen als ganzer Geſellſchaften (Univerſitäten, Kirchen, Staaten) zu beſtimmen hätte, aber freilich immer ſehr unvollkommen bleiben würde, da es keinen ſichern Maßſtab in dieſer Beziehung giebt. Man kann daher immer nur durch ungefähre Vergleichungen beſtimmen, wie groß die Aufklärung hier oder dort ſei. So iſt ſie, im Durchſchnitte genommen, größer in proteſtantiſchen Ländern als in katholiſchen. Vergl. Aufklärung und Katholicismus.

Phototechnik (von φως, das Licht, und τεχνη, die Kunſt) iſt Lichtkunſt oder Erleuchtungskunſt, wie ſie bei Veranſtaltung großer Illuminationen ausgeübt wird, wenn man nicht dabei mit regelloſer Willkür verfährt, ſondern auch den Geſchmack zu befriedigen ſucht. Daß es dabei hauptſächlich auf eine gehörige Anordnung und Vertheilung der Lichtmaſſen ankomme, verſteht ſich von ſelbſt. Sollen zugleich transparente Gemälde und Inſchriften illuminirt werden, ſo iſt auch hier alles zu vermeiden, was den Geſchmack beleidigen könnte. Gewöhnlich aber bekümmert man ſich bei ſolchen Gelegenheiten ſo wenig um die Aeſthetik, daß alles nur auf eine flüchtige Ergötzung des Auges berechnet iſt. Mit der Phototechnik ſteht auch die Pyrotechnik (von πυρ, das Feuer) oder die Kunſt der Feuerwerke in Verbindung, wobei es außer der Ergötzung des Auges auch auf ſtarke Reizung des Gehörs abgeſehn iſt, der Geſchmack aber oft eben ſo leer ausgeht. — Wegen des Lichtes und des Feuers ſelbſt ſ. dieſe beiden Wörter.

Phraſe (von φραζειν, reden) könnte die Rede oder das Sprechen überhaupt bedeuten. Man verſteht aber darunter gewöhnlich bloße Redensarten, beſonders ſolche, welche die Rede verſchönern ſollen — blumenreiche Ausdrücke oder Floskeln — oft aber dieſelbe geziert oder affectirt machen. Daher nennt man einen Redner oder Schriftſteller der Art auch einen Phraſenmacher oder Phraſendrechsler. — Das W. Antiphraſe bedeutet nur ſchlechtweg Gegenrede oder Widerſpruch. S. d. W. Die Phra-

ſeologie gehört eigentlich zum ſyntaktiſchen Theile der Grammatik, indem ſie die Zuſammenſetzung der Wörter zu ganzen Redensarten oder Phraſen lehrt. Doch giebt es auch phraſeologiſche Wörterbücher, die nicht weiter hieher gehören.

Phreantles ſ. Kleanth.

Phreneſe oder Phreneſie (von φρην, in der Mehrzahl φρενες, die Seele als Sitz des Verſtandes, auch der Verſtand ſelbſt, desgleichen das Herz und das Zwerchfell, praecordia) hat meiſt eine ſchlimme Bedeutung, indem es einen zerrütteten Verſtand, auch den Wahnſinn in der Fieberhitze anzeigt. Daher nennt man Wahnſinnige überhaupt auch Phrenetiſche und ihren Gemüthszuſtand Phrenetismus. S. Seelenkrankheiten. Dagegen wird Phroneſe (φρονησις von gleicher Abſtammung) ſtets im guten Sinne gebraucht, indem es Einſicht oder Klugheit bezeichnet. Daher ſteht bei den alten Philoſophen φρονησις auch zuweilen für σοφια, Weisheit. S. d. W.

Phurnut (Phurnutus). Unter dieſem Namen machte Aldus Manutius ein philoſophiſch-mythologiſches Werk (θεωρια περι της των θεων φυσεως. Venet. 1505. fol. una cum Aesop. Palaeph. etc.) bekannt, welches nachher auch Thom. Gale in ſeine Opuscula myth. phys. et eth. (p. 137 ss.) aufgenommen hat. Da aber die Geſch. der Philoſ. keinen Philoſophen jenes Namens kennt, ſo hat man vermuthet, daß der Stoiker Cornut (Cornutus) Verfaſſer dieſes Werkes ſei. Dieſe Vermuthung wird außer der Aehnlichkeit des Namens auch dadurch beſtätigt, daß die Stoiker ſich überhaupt viel mit philoſophiſcher Deutung der alten Mythen beſchäftigten und daß das Etymologicum Magnum unter dem Worte Ζευς ausdrücklich ein ſolches Werk dem Cornut beilegt. Es fragt ſich aber freilich, welcher Mann dieſes Namens (ſ. denſelben) gemeint ſei. Auch vergl. Villoisoni anecdota grr. T. II. p. 243. und Chardon de la Rochette mélanges de crit. et philos. T. III. p. 55 ss.

Phyſik (von φυσις, eigentlich Zeugung oder Entſtehung [da φυειν, zeugen, und φυεσθαι, entſtehn bedeutet] dann die Natur) iſt Naturlehre oder Naturwiſſenſchaft. S. den letztern Ausdruck. Auch vergl. Metaphyſik, indem dieſe an die Stelle der alten Phyſik als eines Theils der Philoſophie (neben Logik und Ethik) getreten iſt. Darum heißen auch die älteſten Metaphyſiker oder Naturphiloſophen ſchlechtweg Phyſiker. S. Joniſche Philoſophenſchule. — Phyſiſch heißt nun alles, was ſich auf die Natur bezieht, z. B. phyſiſche Geſetze = Naturgeſetze; phyſikaliſch aber wird vorzugsweiſe von den Wiſſenſchaften gebraucht, welche die Natur zum eigentlichen Erkenntnißgegenſtande haben. Der Gegenſatz des Phyſiſchen iſt theils das Mora-

liſche oder Ethiſche, theils das Metaphyſiſche und das Hyperphyſiſche. S. d. W. und Supernaturalismus. — Wegen des Ausſpruchs: „Phyſik, hüte dich vor der Metaphyſik!“ ſ. Newton.

Phyſikaliſch ſ. den vor. Art.

Phyſikotheologie heißt die Gotteslehre (θεολογια), wieferne ſie aus Betrachtung der Natur (φυσις) geſchöpft wird. Je nachdem ſie nun auf beſondre Theile oder Erſcheinungen der Natur Rückſicht nimmt, z. B. auf die Geſtirne, die Gewitter, die Fiſche, die Vögel ꝛc. heißt ſie dann beſtimmter Aſtrotheologie, Brontotheologie, Ichthyotheologie, Ornithotheologie ꝛc. Ihr ſteht entgegen die Ethikotheologie. S. dieſ. und den folg. Artikel. Auch vergl. Teleologie. Wenn Manche unter Phyſikotheologie die natürliche Theologie überhaupt verſtehen, wieferne ſie der poſitiven (auf angebliche Offenbarung gegründeten) Theologie entgegenſteht, ſo iſt dieß eine weitere Bedeutung des Wortes, die ſich wohl mit der Etymologie, aber nicht mit dem Sprachgebrauche verträgt. Zur natürlichen Th. gehört außer der Phyſikotheol. auch die Ontotheol. und die Kosmotheol. S. ontol. und kosmol. Beweis für's Daſein Gottes.

Phyſikotheologiſcher Beweis heißt derjenige Beweis für's Daſein Gottes, welcher aus der Betrachtung der Natur, beſonders in Anſehung ihrer Zweckmäßigkeit, geſchöpft iſt und daher in ſeiner ausführlichen Darſtellung den Hauptinhalt der Phyſikotheologie ausmacht. S. den vor. Art. Kurz zuſammengedrängt beſteht er aus folgenden Sätzen: Die geſammte Natur enthält die deutlichſten und wundervollſten Spuren der Zweckmäßigkeit d. h. einer ſolchen Einrichtung und Verknüpfung der Dinge, vermöge der ſich alles auf einander als Mittel und Zweck bezieht. Der Realgrund dieſer Zweckmäßigkeit kann nicht in einer blind wirkenden Cauſalität liegen, ſondern muß vielmehr in einem vernünftigen und freien Principe d. h. in einer oder mehren Intelligenzen geſucht werden. Eine Mehrheit ſolcher Intelligenzen in Bezug auf die geſammte Natur anzunehmen, iſt kein Grund vorhanden; vielmehr beweiſt die Einheit der Natur oder die vollkommene Zuſammenſtimmung aller ihrer Theile, daß auch nur Ein vernünftiges und freies Weſen deren Urheber ſei. Da uns aber jene Zweckmäßigkeit als etwas Zufälliges erſcheint — denn es läſſt ſich denken, daß ſie entweder gar nicht oder nicht in der Art und dem Grade vorhanden wäre — ſo muß dieſes Weſen als unbedingt nothwendig gedacht werden. Ein ſolches Weſen müſſte auch ein allerrealſtes ſein, weil es ſonſt nicht als der einzige Realgrund alles mit ſolcher Zweckmäßigkeit Seienden betrachtet werden könnte. Indem wir nun ein Weſen dieſer Art Gott nennen, ſo

folgt aus dieſem Allen, daß Gott als vernünftiger und freier Urheber einer ſo zweckmäßigen Natur nothwendiger Weiſe exiſtirt. — Betrachten wir dieſen Beweis 1. in ſeinem Verhältniſſe zu dem kosmologiſchen und dem ontologiſchen Beweiſe, ſo iſt offenbar, daß er ſich zuletzt an dieſe gleichſam anlehnt oder von ihnen ſeine letzte Schlußkraft entlehnt. Denn er ſchließt am Ende von der Zufälligkeit der Welt als eines zweckmäßigen Ganzen auf etwas abſolut Nothwendiges, und findet eben dieſe Nothwendigkeit in der Idee eines allerrealeſten Weſens. Da aber jene Beweiſe ſelbſt keine vollkommne Schlußkraft haben, ſo können ſie auch dieſelbe nicht einem andern Beweiſe mittheilen. S. kosmologiſcher und ontologiſcher Beweis für's Daſein Gottes. Betrachten wir aber den phyſikoth. Beweis 2. an und für ſich, ſo genügt er der ſpeculirenden Vernunft eben ſo wenig, denn er beruht nur auf einer gewiſſen Analogie. Man vergleicht nämlich die Natur als ein zweckmäßiges Ganze mit einem menſchlichen Kunſtwerke, das eben um ſeiner Zweckmäßigkeit willen von der Wirkſamkeit eines vernünftigen und freien Princips abgeleitet wird. Analogiſche Beweiſe aber geben keine Gewißheit, ſondern bloße Wahrſcheinlichkeit. S. Analogie. Und dieß iſt hier um ſo mehr der Fall, da uns in der Natur manches auch als unzweckmäßig, ſelbſt als ein Uebel, erſcheint, und da wir die Natur nur dem kleinſten Theile nach kennen, mithin ohne einen gewaltigen Sprung im Schließen aus der beſchränkten Zweckmäßigkeit des bekannten Theils nicht die durchgängige Zweckmäßigkeit des unbekannten Ganzen folgern dürfen. Auch führt uns dieſe Schlußart nur auf die Annahme eines ſehr mächtigen, weiſen und gütigen Bildners oder Baumeiſters der Welt, der wie ein menſchlicher Künſtler einem gegebnen Stoffe eine zweckmäßige Form ertheilte — wie die alten Phyſikotheologen, Anaxagoras, Sokrates, Plato u. A. conſequenter in dieſem Puncte, als die neuern, immer nur die Form der Welt von einem intelligenten Principe ableiteten, den Stoff der Welt aber als von Ewigkeit her gegeben ſetzten — mithin nicht auf den Glauben an Gott als Schöpfer der Welt d. h. als Urgrund derſelben ſowohl der Materie als der Form nach. Ja es ließe ſich jener analogiſchen Schlußart zufolge ſogar ohne Widerſpruch annehmen, daß verſchiedne Theile der Welt von verſchiednen übermenſchlichen Weſen gebildet wären, wenn dieſelben nach einem gemeinſamen Plane gearbeitet hätten. Man muß daher ſchon an Gott glauben, wenn dieſer Beweis befriedigen ſoll. Der Glaube ergänzt dann dasjenige, was dem Beweiſe an Kraft fehlt. Denn der Menſch findet Gott nur darum und ſofern in der Natur, weil und wiefern er ihn ſchon in ſeinem Gewiſſen gefunden hat. Die Phyſikotheologie muß ſich alſo an die Ethikotheo-

logie anſchließen, indem ſie dieſelbe durch eine religioſe Naturbetrachtung beſtätigt und vollendet. Verfährt man auf dieſe Weiſe, ſo iſt nichts gegen die Phyſikotheologie einzuwenden. Sie empfiehlt ſich dann auch durch ihre Gemeinfaſſlichkeit eben ſo ſehr, als durch ihr Alterthum. Sie befördert überdieß das Studium der Natur, indem ſie uns antreibt, überall auf neue Entdeckungen auszugehn, um immer mehr Spuren der Zweckmäßigkeit zu finden. Und dadurch wird endlich auch das moraliſch-religioſe Bewuſſtſein des Menſchen belebt und verſtärkt. Denn dieſe Art der Naturbetrachtung fodert uns zur Achtung, Liebe und Dankbarkeit gegen Gott, ſo wie zum willigen Gehorſam gegen ſeine Gebote auf. Die Phyſikotheologie iſt demnach ſtets in Ehren zu halten, wenn auch die Phyſikotheologen in der Beziehung der Dinge auf einander als Zweck und Mittel manche willkürliche Combination, ja ſogar manche Fiction, gemacht haben. Vergl. z. B. Parkeri tentamina physicotheologica de deo. Lond. 1669 und 1673. 8. — Wolff's vernünftige Gedanken von den Abſichten natürlicher Dinge. Halle, 1724. 8. nebſt Deſſ. vernünftigen Gedanken von dem Gebrauche der Theile des menſchlichen Leibes, der Thiere und Pflanzen. Frkf. und Lpz. 1725. 8. — Derham's physicotheologie or a demonstration of the being and attributes of God from the works of creation. Lond. 1714. 8. Deutſch von C. L. W. und herausgeg. von J. A. Fabricius. Hamb. 1764. 8. nebſt Deſſ. Astrotheologie or a demonstration of the being and attributes of God from a survey of the heavens. Lond. 1715. 8. Deutſch: Hamb. 1765. 8. — Nieuwentydt's rechter Gebrauch der Weltbeſchauung. Holländiſch: Amſterd. 1716. 4. Deutſch mit Anmerkk. von Segner. Jena, 1747. 4. — Auch ſ. Reimarus a. E., Paley und Ray.

Phyſiognomik ſollte wohl eigentlich Phyſiognomonik heißen. Denn das Wort kommt her von φυσις, die Natur, auch das Naturell eines Menſchen, und γνωμων, der Kenner oder Beurtheiler. Daher die Subſtantiven φυσιογνωμων und φυσιογνωμονια, und das Adjectiv φυσιογνωμονικη scil. επιστημη s. τεχνη, die Wiſſenſchaft oder Kunſt des Phyſiognomon. Im Deutſchen hat man aber dieſen Ausdruck abgekürzt, indem man Phyſiognom ſagte, und dem gemäß auch Phyſiognomie und Phyſiognomik. Was die Sache ſelbſt betrifft, ſo iſt ſie ſehr alt, wie man aus der Anekdote von Sokrates ſieht, dem ein Phyſiognom ſeiner Zeit, Namens Zopyr, es anſehn wollte, daß er zur Wolluſt geneigt wäre. Darüber lachten zwar die Schüler des Philoſophen. Allein dieſer war aufrichtig genug, dem Phyſiognomen Recht zu geben, indem er geſtand, daß er von Natur einen Hang zur Wolluſt gehabt, denſelben aber durch eigne

Anſtrengung unterdrückt habe. Auch findet ſich bereits unter den Schriften des Ariſtoteles eine Art von Phyſiognomik (φυσιογνωμονικα) die aber wohl nicht echt iſt. S. Physiognomiae scriptores veteres grr. et latt. Ed. J. G. F. Franz. Altenb. 1780. 8. — Nach dem heutigen Sprachgebrauche bedeutet nun Phyſiognomik nichts anders als die Wiſſenſchaft oder Kunſt, aus dem Aeußern des Menſchen deſſen Inneres vermöge der natürlichen Wechſelbeſtimmung beider zu erkennen; wovon die Pathognomik (ſ. d. W.) bloß ein beſondrer Theil iſt, indem man dabei ſowohl auf den ſtehenden oder beharrlichen, als auf den veränderlichen oder wechſelnden Ausdruck des Innern im Aeußern reflectiren kann. Gewöhnlich hat man dabei vorzugsweiſe auf die Geſichtszüge Rückſicht genommen, weil das Antlitz allerdings der ausdrucksvollſte Theil des menſchlichen Körpers iſt. Daß aber dieſer Geſichtspunct doch zu beſchränkt ſei, hat man längſt anerkannt. Stellung, Haltung und Bewegung des ganzen Körpers und ſeiner einzelen Theile, die Stimme und die Handſchrift eines Menſchen, nebſt andern Aeußerlichkeiten, müſſen in ihrer Geſammtheit berückſichtigt werden, wenn das Urtheil nur einigermaßen ſicher werden ſoll. Und dennoch wird es immer nur auf einen gewiſſen Grad der Wahrſcheinlichkeit Anſpruch machen können; ſelbſt wenn die Schädellehre Gall's beſtimmtere Kriterien des Innern darbieten ſollte, als Lavater's und Andrer phyſiognomiſche Verſuche. S. beide Namen. Neuerlich hat man auch angefangen, die Phyſiognomik nicht bloß auf Thiere (was wohl thunlich iſt, da manche Thierphyſiognomien ſehr ausdrucksvoll ſind) ſondern auch auf Pflanzen anzuwenden. Es iſt aber dabei nicht viel herausgekommen. S. La Sue's Grundlinien zur Phyſiognomik aller lebenden Körper vom Menſchen bis zur Pflanze. Aus dem Franz. mit Zuſätzen. Leipz. 1798. 8. — Ja der Neapolitaner Joh. Bapt. Della Porta hat nicht nur eine Phytognomonica (Neap. 1588. Fol.) und Libb. VI. de humana physiognomia (Neap. 1602. Fol.) ſondern auch ſogar ein Physiognomia coelestis (Neap. 1603. 4.) herausgegeben. Man kann aber leicht denken, daß dieſe himmliſche Phyſiognomik noch ſeltſamere Träume als jene Pflanzenphyſiognomik enthält. — Unter den neuern Schriften ſind Camper's Schrift über den natürlichen Unterſchied der Geſichtszüge ꝛc. aus dem Holl. überſ. von Sömmering (Berl. 1792. 4. mit Kupfern) und die Ideen zu einer phyſiognomiſchen Anthropologie von Maaß (Lpz. 1791. 8.) beſonders empfehlenswerth. — Wenn überhaupt die Phyſiognomik nicht aller wiſſenſchaftlichen Grundlage entbehren ſoll, ſo muß ſie von einem gründlichen Studium der Anthropologie ſowohl in ſomatiſcher als in pſychiſcher Hinſicht ausgehn.

Phyſiokratie und **Phyſiokratismus** oder **phyſiokratiſches Syſtem** iſt eine ökonomiſche Anſicht, welche bereits im Art. Oekonomik charakteriſirt worden. Wer ſie genauer kennen lernen will, vergl. die Elémens de la philosophie rurale (Par. 1768. 12.) welche Franz Quesnay oder Quesnoy (geb. 1694 geſt. 1774) erſter Leibarzt Ludwig's XV., zuerſt ums J. 1757 bekannt machte und an welcher auch der Marquis von Mirabeau, der ſog. Patriarch der Oekonomiſten oder Phyſiokraten, mit gearbeitet haben ſoll. Die Grundzüge davon finden ſich aber ſchon bei Locke, Decker und andern brittiſchen Schriftſtellern. Wenn übrigens der Phyſiokratismus nicht bloß theoretiſch, ſondern auch praktiſch conſequent durchgeführt werden ſollte, ſo würde derſelbe dem Ackerbau als der angeblichen Grundlage alles Vermögens nicht einmal günſtig ſein. Denn es würden dann auch alle Abgaben vom reinen Ertrage des Ackerbaues erhoben und ſo der Ackerbauer zu ſehr belaſtet werden müſſen. Mit Recht hat daher Buſch im 2. Th. ſeines berühmten Werkes vom Geldumlaufe dieſes ſtaatswirthſchaftliche Syſtem als unſtatthaft verworfen, ob es gleich ſonſt unter den franzöſiſchen ſtaatswirthſchaftlichen Philoſophen ſehr beliebt war. Dadurch aber, daß ſie auf Entfeſſelung des Ackerbaues von drückenden Feſſeln aus früherer Zeit drangen, haben ſie doch manchen Nutzen geſtiftet. Auch vergl. Ackerbau. — Uebrigens verſtehn Manche unter Phyſiokratie oder Phyſiokratismus auch dasjenige metaphyſiſche Syſtem, welches die Natur vergöttert oder der Natur ſelbſt diejenige Allvermögenheit oder Allmacht beilegt, welche wir ſonſt der Gottheit beilegen. Dieſes Syſtem heißt aber richtiger Pantheismus. S. d. W.

Phyſiologie (von φυσις, die Natur, und λογος, die Lehre) iſt eigentlich nichts anders als Phyſik (ſ. d. W.). Auch kommt es bei den Alten meiſt in dieſer weitern Bedeutung vor. So wird das philoſophiſche Lehrgedicht des Parmenides über die Natur der Dinge (*περι φυσεως*) auch unter den Titeln *το φυσικον* scil. *βιβλιον* s. *επος* und *φυσιολογια δι' επων* angeführt. In neuern Zeiten nimmt man aber das Wort in einem engern Sinne und verſteht darunter die Theorie von den Verrichtungen (Functionen) des organiſchen (beſonders des menſchlichen) Körpers im geſunden Zuſtande, oder philoſophiſcher ausgedrückt, von der Offenbarung des Lebens im vollkommnen Organismus; wodurch dann dieſelbe ſowohl von der Anatomie, welche die bloße Conſtruction des Körpers, wie ſie auch am Leichname wahrnehmbar iſt, und von der Pathologie, welche die krankhaften Erſcheinungen oder Zuſtände des Organismus in Erwägung zieht, unterſchieden wird. Alles dieß gehört aber mehr zur Medicin als zur Philoſophie. In Bezug

auf dieſe iſt nur noch zu bemerken, daß man neuerlich angefangen hat, auch die Pſychologie als eine Art von Phyſiologie (nämlich als eine pſychiſche nach Analogie der ſomatiſchen) zu bearbeiten, indem man die Verrichtungen der Seele auf dieſelbe Weiſe behandelte, wie die Verrichtungen des Körpers. Man ſehe z. B. Hartmann's (Ph. Karl) Schrift: Der Geiſt des Menſchen in ſeinen Verhältniſſen zum phyſiſchen Leben, oder Grundzüge zu einer Phyſiologie des Denkens. Wien, 1820. 8. Dieſe Behandlungsart der Pſychologie kann jedoch leicht zum Materialismus führen. S. d. W. — Wenn Manche eine empiriſche und eine rationale oder transcendentale Phyſiologie unterſchieden haben, ſo iſt jene nichts anders als die gemeine (auf bloßer Erfahrung beruhende) und dieſe die philoſophiſche (auf bloßer Speculation beruhende) Naturwiſſenſchaft. S. d. W.

Phyſiſch ſ. Phyſik.

Pico von Mirandula (**Johannes Picus Comes de Mirandula et Princeps de Concordia**) geb. 1463, ſtudirte Anfangs zu Bologna und beſuchte nachher die berühmteſten Lehranſtalten Italiens und Frankreichs, um die ſcholaſtiſche Philoſophie und Theologie von Grund aus kennen zu lernen. Bald aber ward er mit ſolchem Ekel an derſelben erfüllt, daß er die Befriedigung ſeines raſtlos nach Erkenntniß ſtrebenden Geiſtes in der Kabbaliſtik ſuchte und einer der eifrigſten Verbreiter derſelben wurde. Da er in Florenz auch den Unterricht Ficin's genoſſen hatte, ſo nahm er wie dieſer an, daß Plato und Ariſtoteles im Grunde Ein Syſtem gehabt hätten, und ſuchte nun dieſes Syſtem, nach der Art des alexandriniſchen Neuplatonismus aufgefaſſt, mit pythagoriſcher und orientaliſcher Weisheit zu verſchmelzen, indem er vorausſetzte, daß auch Plato aus morgenländiſchen Quellen, beſonders aus den moſaiſchen Schriften, geſchöpft habe. S. Deſſ. **Heptaplus in Opp.** Schon im 24. J. ſeines Lebens (1486) begab er ſich nach Rom und ſchlug hier mit Erlaubniß des P. Innocenz VIII. 900 Theſen dialektiſchen, phyſiſchen, metaphyſiſchen, moraliſchen, theologiſchen, auch mathematiſchen Inhalts, und größtentheils aus alten philoſophiſchen und theoſophiſch-kabbaliſtiſchen (arabiſchen, chaldäiſchen, hebräiſchen, griechiſchen und lateiniſchen) Werken entlehnt, öffentlich an, um ſie in einer feierlichen Disputation gegen jedermann zu vertheidigen (**Conclusiones DCCCC. Romae, 1486. fol. Col. 1619. 8.**). Er erbot ſich ſogar, fremden Gelehrten, die deshalb nach Rom kommen wollten, die Koſten zu erſtatten. Da aber jene Theſen viel Aufſehn machten und zum Theile ſogar für ketzeriſch gehalten wurden, ſo kam die Disputation nicht zu Stande. Er ging daher nach Frankreich und vertheidigte hier ſich und ſeine Theſen in einer eig-

nen Apologie. Dieſe erbitterte aber ſeine Gegner noch mehr, welche nun ein förmliches Verbot der Theſen beim Papſte auswirkten. Späterhin lebt' er auf einem Landgutte bei Florenz, welches ihm ſein Gönner und Freund, Lorenzo von Medices, geſchenkt hatte. Dieſer ſöhnte ihn auch mit dem heiligen Stuhle unter dem nachfolgenden Papſte, Alexander VI., wieder aus. Gegen das Ende ſeines Lebens kam er von manchen ſeiner frühern Verirrungen zurück, wie ſein Werk gegen die Aſtrologie beweiſt, überließ ſeinen Antheil an den Herrſchaften Mirandula und Concordia ſeinem Neffen für eine geringe Geldſumme, die er auch noch zum Theil unter die Armen vertheilte, und ſtarb 1494 bald nach dem Tode ſeines Beſchützers Lorenzo. — Daß ſich nun dieſer P. troß ſeinen ausgezeichneten Talenten und vielen Kenntniſſen um die Philoſophie verdient gemacht habe, wird wohl niemand behaupten wollen. Denn an die Stelle der ſcholaſtiſchen Philoſophie, die er bekämpfte, wuſſt' er nichts Beſſeres zu ſetzen. — Ebendaſſelbe gilt von ſeinem vorhin erwähnten Neffen, Joh. Franz P. v. M., der zwar in die Fußtapfen des Oheims trat, aber nicht deſſen Geiſt beſaß, und ſich mehr zum Myſticismus als zum Kabbalismus hinneigte; weshalb er ſowohl die alte heidniſche als auch die ſpätere ſcholaſtiſche Philoſophie bekämpfte. S. Deſſ. Schriften: Examen doctrinae vanitatis gentilium — de praenotionibus — de studio divinae et humanae sapientiae etc. Er ward 1533 ermordet. — Die Schriften Beider erſchienen geſammelt: Baſel, 1573 und 1601. 2 Bde. Fol. Die Schriften des Erſten auch: Bologna, 1496. Fol. Die Briefe hat Cellarius (Jena, 1682. 8.) und die Schrift de studio div. et hum. sap. Buddeus (Halle, 1702. 8.) noch beſonders herausgegeben. In Meiners's Lebensbeſchreibungen berühmter Gelehrten (B. 2.) findet man eine gute Biographie des ältern P. (über das Leben und die Schriften des Grafen J. P. v. M. — wo mehre Theſen deſſelben ausgehoben und beurtheilt ſind). Eine ſolche Biogr. gab auch der jüngere P. heraus, die man vor den Opp. Joh. P. findet.

Pierre (Jacques Bernardin Henri de St. Pierre) geb. 1737 zu Havre, ein franzöſiſcher Philoſoph, der ſich beſonders der philoſophiſchen Naturbetrachtung gewidmet hat. S. Deſſ. études de la nature. Par. 1784. 8. und öfter. — Harmonies de la nature. Par. 1815. 8. — Seine Oeuvres erſchienen zu Brüſſel, 1820. 8 Bde. 8. und zu Paris, 1823. 12 Bde. 8. — S. Aimé Martin, essai sur la vie et les ouvrages de St. P. Par. 1820. 8. — Um dieſe Zeit oder ein paar Jahre früher iſt er auch geſtorben.

Pietiſmus (von pietas, Ehrfurcht, Frömmigkeit) iſt urſprünglich etwas Gutes. Wie man aber unter Philoſophismus

eine unechte oder Afterweisheit verſteht, ſo verſteht man auch unter Pietiſmus eine unechte oder Afterfrömmigkeit (pietas fucata s. affectata) die man im Deutſchen auch Frömmelei nennt. Es verhält ſich alſo der Pietiſmus zur Pietät gerade ſo, wie die Frömmelei zur Frömmigkeit. S. d. W. und die Schrift von Märtens über Pietiſmus, ſein Weſen und ſeine Gefahren. Lpz. 1826. 8. Mit dem Pietiſmus verbindet ſich auch gern der Myſticiſmus (ſ. d. W. und die daſelbſt angeführten Schriften), indem Beide Geſchwiſterkinder ſind.

Pigrum sophisma iſt ebenſoviel als fallacia pigritiae, der Trugſchluß der Faulheit. S. faul.

Pikant (vom franz. piquer, ſtechen) iſt ſtechend und wird ſowohl von Speiſen und Getränken, welche das körperliche Geſchmacksorgan durch eine angenehme Schärfe reizen, als von äſthetiſchen Darſtellungen geſagt, welche den geiſtigen Geſchmack auf ähnliche Weiſe afficiren. Letzteres geſchieht inſonderheit durch das Medium des Witzes, der uns im Gebiete des Komiſchen und Satyriſchen ſeine Stacheln fühlen läſſt und ſo zwar leicht verwunden kann, aber doch nicht durch Mark und Bein dringen ſoll. Das Stechende (piquant) ſoll daher nicht ſchneidend (tranchant) ſein, weil der Witz alsdann boshaft wird. Vergl. Witz.

Piſtik und **Piſteologie** (von πιστις, der Glaube, und λογος, die Lehre) iſt Glaubenslehre. S. Glaube und die damit zuſammengeſetzten Wörter.

Pittakos von Mytilene (Pittacus Mytilenaeus) einer von den ſieben Weiſen Griechenlands. S. d. Art.

Pittoresk (vom ital. pittore, der Maler) iſt maleriſch. S. Malerkunſt. Zuweilen nennt man auch natürliche Gegenden ſo, wenn ſie ſich wie Landſchaftsgemälde ausnehmen, oder Muſikſtücke und Gedichte, wenn ſie Ton- oder Wortgemälde ſind. S. Gemälde. Wegen des Gegenſatzes zwiſchen pittoresk und plaſtiſch ſ. den letztern Ausdruck.

Placetum und **placitum** kommt zwar beides von placere, gefallen, her, bedeutet aber doch Verſchiednes. Jenes wird beſonders von Königen und andern Regenten geſagt, wenn ſie ihr placet, (es gefällt — im barbariſchen Latein placetum regium genannt) unter eine ihnen zur Genehmigung vorgelegte Urkunde (vornehmlich unter päpſtliche Bullen und Breven) ſetzen und ihr dadurch geſetzliche Kraft im Staate geben. — Dieſes aber wird beſonders von den Lehrſätzen oder Lehrmeinungen der Philoſophen geſagt, wie in dem Titel der bekannten Schrift de placitis philosophorum, da auch die Griechen in dieſer Beziehung das W. αρεσκειν brauchen und daher dieſe placita αρεσκοντα nennen. So wenig indeſſen die placeta regia gebilligt werden können, wenn

ihnen gar kein vernünftiger Grund unterliegt, ſondern es bloß heißt, wie bei den vormaligen lettres de cachet in Frankreich: Car tel est notre plaisir — eben ſo wenig und noch viel weniger können die placita philosophica des Beifalls würdig ſein, wenn ſie nur willkürliche Annahmen oder gar leere Träumereien ſind.

Plagiat (von plagium, was urſprünglich Menſchenraub, auch Verhehlung eines Menſchen, ſowohl eines Freien als eines Sklaven, bedeutete) wird jetzt vorzugsweiſe auf *literariſchen Diebſtahl* bezogen, wenn nämlich jemand fremde Schriften dergeſtalt ausſchreibt, daß er ſich das Anſehn giebt, als ſei das Ausgeſchriebne ſein eignes Geiſteserzeugniß. Wer dieß thut, heißt daher ein *Plagiator* oder *Plagiarius*. Eine ſolche Handlung iſt zwar in literariſcher und moraliſcher Hinſicht ſchändlich, und verdient daher die ſtärkſte Rüge, aber nicht in bürgerlicher Hinſicht ſträflich. Denn das Plagiat läſſt ſich durch Veränderung des wörtlichen Ausdrucks und durch Einſchiebung manches Eignen ſo leicht verbergen, daß es nicht juriſtiſch bewieſen werden kann. Es bleibt doch immer möglich, daß jemand ungefähr daſſelbe gedacht und geſagt habe, was ein Andrer ſchon gedacht und geſagt hatte. Würde jedoch das Ausgeſchriebne ganz unverändert wiederholt, ſo würde die Ausrede der eignen Hervorbringung freilich unſtatthaft ſein. Ein ſolcher Fall wird aber nicht leicht vorkommen. Auch würde man, wenn er in Druckſchriften vorkäme, dieß vielmehr *Nachdruck* nennen müſſen; das Plagiat verwandelte ſich dann in ein andres, allerdings ſträfliches, Vergehn. S. *Nachdruck*.

Plaſtik ſ. den folg. Art.

Plaſtiſch (von πλασσειν, bilden, geſtalten) heißt ſowohl das Bildende als das Gebildete. Daher nennt man die bildende Natur- und Menſchenkraft eine *plaſtiſche Kraft*, die bildende Kunſt eine *plaſtiſche Kunſt*, und ein durch dieſelbe hervorgebrachtes oder gebildetes Werk ein *plaſtiſches Werk*. Auch wird die Bildnerkunſt ſchlechtweg *Plaſtik* genannt. Wegen der engern und weitern Bedeutung dieſes Ausdrucks aber ſ. *bildende Kunſt* und *Bildnerkunſt*. Wenn das *Plaſtiſche* dem *Graphiſchen* oder *Pittoresken* entgegengeſetzt wird, ſo wird jener Ausdruck ſtets im engern Sinne genommen. Legt man aber dem Maler ſelbſt einen *plaſtiſchen Styl* bei, ſo will man damit ſagen, daß ſeine Darſtellungsweiſe ſich der des Bildhauers nähere, mithin die körperlichen Geſtalten ſtark und kräftig (gleichſam handgreiflich) hervortreten laſſe. Die mit Plaſtik zuſammengeſetzten Ausdrücke, wie *Lithopl.* (Steinbildnerei) *Metallopl.* (Metallbildnerei) *Phellopl.* oder *Fellopl.* (Korkbildnerei) *Xylopl.* (Holzbildnerei) ꝛc. gehören nicht hieher, ſondern in ein techniſch-äſthetiſches Wörterbuch, weil ſie die Ausübung einer beſondern

Kunſt nach den verſchiednen Stoffen betreffen, deren ſie ſich bedienen kann, um etwas Schönes hervorzubringen.

Platner (Ernſt) geb. 1744 zu Leipzig, wo ſein Vater (Joh. Zachar. P.) Prof. der Medicin war und er ſelbſt, nach Vollendung ſeiner 1762 begonnenen akademiſchen Studien, 1766 Doct. der Philoſ., 1767 Doct. der Medic., dann (nachdem er zu ſeiner weitern Ausbildung eine Reiſe nach Frankreich und Holland gemacht hatte) 1770 außerord. Prof. der Medic., 1780 ord. Prof. der Phyſiol. und 1801 auch außerord. Prof. der Philoſ. wurde, indem er ſeit beinahe 30 Jahren neben den mediciniſchen auch philoſophiſche Vorleſungen gehalten hatte. Später ward die außerordentliche philoſ. Profeſſur zur Anerkennung ſeiner Verdienſte um die Beförderung des Studiums der Philoſophie in eine ordentliche verwandelt. Auch erhielt er den Titel eines königl. ſächſ. Hofraths. Wiewohl nun die Wiſſenſchaft ſelbſt durch ihn keine bedeutenden Fortſchritte gemacht hat, indem er meiſt in einem ſkeptiſchen oder probabiliſtiſch-eklektiſchen Geiſte philoſophirte: ſo iſt doch nicht zu verkennen, daß er durch ſeine Vorträge ſowohl als durch ſeine Schriften vielfach erregend auf ſeine Zeitgenoſſen eingewirkt und ſo dem Studium der Philoſophie weit mehr, als mancher apodiktiſch-dogmatiſche Philoſoph, genützt hat. Auch die ſeinen Werken eingeſtreuten hiſtoriſch-philoſophiſchen Erläuterungen ſind nicht ohne Werth. Seine Polemik gegen **Kant** war nicht ohne Scharfſinn, würde aber noch treffender geweſen ſein, wenn nicht die Eitelkeit (ein Grundzug in P.'s Charakter) ihm eingebildet hätte, er habe das Wahre in der kantiſchen Philoſophie ſchon längſt viel beſſer erkannt und geſagt. Was er in mediciniſcher Hinſicht geleiſtet, gehört nicht hieher. Seine Hauptſchriften in philoſophiſcher Hinſicht ſind: Philoſophiſche Aphorismen nebſt einigen Andeutungen zur philoſ. Geſchichte. Lpz. 1776—82. 2 Thle. 8. A. 2. oder ganz neue Ausarbeitung. Ebend. 1793—1800. — Anthropologie für Aerzte und Weltweiſe. Leipz. 1772—4. 2 Thle. 8. A 2. oder neue Anthropol. ꝛc. Ebend. 1790. 8. (B. 1.) — Geſpräch über den Atheismus; bei **Schreiter's** Ueberſ. von **Hume's** dialogues conc. nat. rel. Lpz. 1781. 8. Auch beſonders, 1783. — Verſuch über die Einſeitigkeit des ſtoiſchen und epikuriſchen Syſtems in der Erklärung vom Urſprunge des Vergnügens; in der N. Bibl. der ſchönen Wiſſ. B. 19. S. 1—30. — Lehrbuch der Logik und Metaphyſik. Lpz. 1795. 8. — Auch enthalten ſeine Quaestiones physiologicae, obwohl meiſt mediciniſchen Inhalts, viele treffende pſychologiſche und anthropologiſche Bemerkungen; wie denn überhaupt P. ein guter Menſchenkenner und Charakterzeichner war. — Er ſtarb 1818 zu Leipzig an einer ſeine ſonſt ſtarke Lebenskraft verzehrenden pſychiſchen Krankheit.

Plato oder Platon (urſprünglich Ariſtokles genannt, indem er jenen von πλατος, die Breite, abgeleiteten Namen wegen ſeiner breiten Bruſt und Stirn von ſeinem Lehrer in der Gymnaſtik erhalten haben ſoll) wurde zu Athen im J. 430 oder 429 vor Chr. geboren (angeblich in demſelben Monate und an demſelben Tage, wo Latona auf der Inſel Delos Apollo und Diana geboren haben ſollte, nämlich den 7. Thargelion, welcher Monat ungefähr mit unſrem April zuſammentrifft). Wiewohl nun ſein Vater Ariſto von Kodrus und ſeine Mutter Periktione von Solon abſtammte und dieſe beiden Stammväter ihr Geſchlechtsregiſter bis zu Neptun hinauf führten: ſo waren doch die ſpätern Verehrer des göttlichen Plato nicht einmal mit dieſer hohen Abſtammung zufrieden, ſondern ſie erzählten, daß Apollo die Periktione noch als Jungfrau befruchtet habe, mithin dieſer Philoſoph auch ein göttliches Jungfrauenkind geweſen ſei. Die Erziehung deſſelben war ſeiner vornehmen Geburt gemäß. Die ausgezeichnetſten Lehrer ſeiner Zeit unterrichteten ihn in der Grammatik, der Muſik, der Malerei und der Gymnaſtik. In der letzten Kunſt bracht' er es ſo weit, daß er ſelbſt in den iſthmiſchen und pythiſchen Kampfſpielen mit um den Preis ringen konnte. Auch mit der Poeſie — was auf ſeine ſpätere philoſophiſche Darſtellungsart viel Einfluß hatte — beſchäftigte ſich der junge P. fleißig. Seine erſten Geiſteserzeugniſſe waren daher dichteriſche Verſuche, und zwar von der höhern Gattung, dithyrambiſche, epiſche und tragiſche. Doch vernichtete er ſpäterhin eine ſchon fertige Epopöe, weil er ſein Muſter, Homer, nicht erreicht zu haben glaubte; und eben ſo nahm er eine dramatiſche Tetralogie (beſtehend aus drei tragiſchen Stücken und einem ſatyriſch-komiſchen) die er bereits zur Aufführung am Bachusfeſte übergeben hatte, auf Anrathen des Sokrates wieder zurück. Daher iſt von jenen dichteriſchen Verſuchen nichts weiter übrig, als einige kleine Gedichte in epigrammatiſcher Form, meiſt erotiſchen Inhalts, die man in der griechiſchen Anthologie findet, deren Echtheit aber nicht außer allem Zweifel iſt. Weit ernſtlicher und anhaltender beſchäftigte ſich dagegen P. mit der Philoſophie, und zwar noch vor ſeiner Bekanntſchaft mit Sokrates. Wenigſtens ſagt Ariſtoteles (metaph, I, 6.) daß P. ſchon in ſeiner Jugend (ἐκ νεῶ) von Kratylos in die heraklitiſche Philoſophie eingeweiht worden; ungeachtet Diogenes L. (III, 6.) berichtet, P. ſei erſt nach dem Tode des Sokrates, wo er aber ſchon über 28 J. alt war, von Kratylos in der heraklitiſchen und von Hermogenes (oder Hermippos nach einer anonymen Biographie P.'s) in der parmenideiſchen Philoſophie unterrichtet worden. Auch iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß P. eine Zeit lang den Unterricht der Sophi-

ſten in der Beredtſamkeit und Staatswiſſenſchaft benutzt habe, da es (nach ſeinem eignen Geſtändniſſe im 7. Briefe) früher ſeine Abſicht war, als Staatsmann zu wirken; wozu ihn ſowohl ſeine edle Abkunft und ſein Streben nach Ruhm als das Beiſpiel des Perikles mächtig anreizen mußten. Den meiſten Einfluß auf die Bildung ſeines Geiſtes ſcheint jedoch Sokrates gehabt zu haben, deſſen lehrreichen Umgang P. vom 20. bis 28. Lebensjahre oder bis zum Tode des S. (400 vor Ch.) benutzte. Nach dieſem traurigen Ereigniſſe verließ er nebſt mehren ſeiner Mitſchüler Athen und begab ſich zuerſt mit ihnen nach Megara, wo Euklid um dieſe Zeit eine Philoſophenſchule ſtiftete. S. Megariker und Euklid. Wahrſcheinlich hier keine Befriedigung ſeines nach höhern Dingen ſtrebenden Geiſtes findend, verließ er auch Megara bald wieder und trat ſeine erſte große Reiſe an, theils um ſeine wiſſenſchaftlichen Kenntniſſe zu erweitern, die bei dem alles aufs Praktiſche beziehenden Sokrates ziemlich eingeſchränkt geblieben ſein mochten, theils um auch die Sitten der Menſchen und die bürgerlichen Einrichtungen der Völker genauer kennen zu lernen, da er die Abſicht, einſt als Staatsmann zu wirken, wohl noch nicht aufgegeben hatte. Er wandte ſich daher zuerſt nach Italien, in deſſen unterem Theile, Großgriechenland genannt, nicht nur viele griechiſche Pflanzſtaaten waren, ſondern auch zwei berühmte Philoſophenſchulen ſich gebildet hatten, die pythagoriſche und die eleatiſche. Mit den Pythagoreern inſonderheit (Archytas, Eudoxus, vielleicht auch Timäus) macht' er genauere Bekanntſchaft, kaufte pythagoriſche Schriften und ließ ſich ſogar nach dem (nicht wahrſcheinlichen) Berichte einiger (unzuverläſſiger) Schriftſteller in den (öffentlich ſchon aufgelöſten, wenn auch noch im Stillen fortdauernden) pythagoriſchen Bund aufnehmen. Von dort ging er nach Cyrene in Africa, wahrſcheinlich um den daſigen Mathematiker Theodor zu hören (Diog. Laert. II, 103.) da P. eine ſo große (wohl auch durch den Umgang mit den Pythagoreern beſtärkte) Liebe zur Mathematik gefaſſt hatte, daß er ſie als die beſte Vorſchule zur Philoſophie betrachtete und daher ſpäterhin (durch die angebliche Inſchrift über dem Eingange zum Sitze ſeiner Schule: *Ουδεις αγεωμετρητος εισειτω*) jedem den Zutritt zu ſeiner Schule verſagte, der nicht einige mathematiſche Kenntniſſe beſaß. Dann wandt' er ſich zu dem alten Wunderlande Aegypten, um auch die gerühmte Weisheit der daſigen Prieſter, ſoweit es einem Fremdlinge möglich war, kennen zu lernen. Daß er aber hier auch mit dem hebräiſchen Propheten Jeremias Bekanntſchaft gemacht habe und durch denſelben in die Geheimniſſe der hebräiſchen Theologie eingeweiht worden, iſt eine unſtatthafte Behauptung. S. Jeremias. Von Aegypten würde ſich vielleicht P. weiter

nach dem Oriente begeben haben, wenn ihn nicht kriegeriſche Unruhen davon abgehalten hätten, indem der perſiſche König Artaxerres zu jener Zeit einen Feldzug gegen Aegypten unternahm. Doch behaupten Einige, P. ſei wenigſtens bis Phönicien gekommen. Zuletzt ging er nach Sicilien, wo er mit Dio und durch dieſen auch mit dem ältern Dionys, Beherrſcher von Syrakus, Bekanntſchaft machte — eine Bekanntſchaft, die ihm wegen ſeiner freimüthigen Aeußerungen gegen jenen eben ſo grauſamen als eitlen Herrſcher beinahe das Leben gekoſtet hätte. Er kam jedoch mit einer kurzen Sklaverei davon, aus welcher ihn ein gewiſſer Anniceris aus Cyrene für 20 oder 30 Minen (ungef. 400 oder 600 Th.) loskaufte. Nach ſeiner Rückkunft, wo er gegen 36 J. alt war, trat P. in der Akademie (ſ. d. W.) als Lehrer der Philoſophie mit ſolchem Beifalle auf, daß Einheimiſche und Fremdlinge, Jünglinge und Männer, ſelbſt Feldherren und Staatsmänner, wie Timotheus, Phocion, Hyperides, Demoſthenes u. A. ſeine Schule beſuchten. Doch ſcheint er nicht Allen alles mitgetheilt, ſondern wie Pythagoras eine eſoteriſche und eine eroteriſche Lehre gehabt zu haben; woraus, ſo wie aus der Beſchaffenheit ſeiner Schriften — wovon nachher — die verſchiednen Auffaſſungsweiſen der platoniſchen Philoſophie und die vielen Streitigkeiten darüber gar wohl begreiflich ſind. Nachdem P. noch ein paar Reiſen nach Sicilien gemacht hatte, nicht um daſelbſt nach ſeinen Ideen einen neuen Staat (eine platoniſche Republik) zu begründen, wie Einige gemeint haben, ſondern um den jüngern Dionys, der ſeinem Vater in der Regierung gefolgt war und anfangs eine mildere Gemüthsart zeigte, aber in der Bildung ſehr vernachläſſigt war, theils durch Philoſophie zu einem beſſern Regenten zu bilden, theils mit Dio, der demſelben verdächtig und verhaſſt geworden, auszuſöhnen — welche Zwecke jedoch ſo gänzlich verfehlt wurden, daß P. dabei in neue Lebensgefahr gerieth, ob er gleich vorher mit vielen Ehrenbezeigungen von Seiten des Königs und mit großem Jubel des Volkes von Syrakus war empfangen worden — ſo verlebte er ſeine letzten Jahre in philoſophiſcher Ruhe, mit Lehren und Schreiben bis in ſein höchſtes Alter beſchäftigt. Er ſtarb 348 vor Ch., als er eben ſein 82. Lebensjahr angetreten hatte, und hinterließ die von ihm geſtiftete Schule ſeinem Schweſterſohne Speuſipp. Sein Körper ward auf dem ſog. Töpferacker (κεραμεικος) in der Nachbarſchaft der Akademie begraben, wo ihm auch die Athenienſer, um die öffentliche Achtung und Dankbarkeit gegen einen ſo ausgezeichneten und hochverdienten Mann auszuſprechen, ein Ehrendenkmal errichteten. Das beſte Denkmal aber hat er ſich ſelbſt durch ſeine Schriften und ſeine Philoſophie errichtet. — Was nun zuerſt die platoniſchen Schrif-

ten anlangt, aus welchen eben die Kenntniß dieſer Philoſophie zunächſt zu ſchöpfen iſt, ſo ſind die noch übrigen Schriften — denn viele derſelben ſind verloren gegangen, manche auch verſtümmelt worden — meiſtens Dialogen, in welchen gewöhnlich **Sokrates** mit ſeinen Schülern und Freunden oder auch mit ſeinen Gegnern, den Sophiſten, redend eingeführt wird. Manche behaupten ſogar, daß P. die dialogiſche Form des ſchriftlichen Vortrags, welche bei den Sokratikern durch Nachahmung des mündlichen Vortrags ihres verehrten Lehrers herrſchend wurde, zuerſt eingeführt habe; was doch nicht erweislich iſt. Diog. Laert. III, 24. 48. Doch hat P. dieſe Vortragsform ſo ſchön ausgebildet, daß er wohl als Meiſter in derſelben gelten kann. Zwar iſt der Ausdruck in den platoniſchen Dialogen oft mehr poetiſch als philoſophiſch — was ſchon die Alten tadelten, indem ſie die platoniſche Schreibart ein Mittelding zwiſchen Poeſie und Proſa (*μεταξυ ποιηματος και πεζȣ λογȣ* — Diog. Laert. III, 37. coll. Cic. orat. c. 20.) nannten — auch wird in denſelben der Gegenſtand oft nur hin und her beſprochen, ohne ihn gehörig durchzuführen oder wiſſenſchaftlich zu ergründen; ja es werden ſogar zuweilen lange Reden und mythiſche Erzählungen eingewebt. Allein im Ganzen genommen ſind jene Dialogen mit Recht immer als muſterhaft in ihrer Art bewundert und daher auch oft (obwohl nicht immer glücklich) ſowohl in ältern als in neuern Zeiten nachgeahmt worden. Daß nicht alle angeblich platoniſche Schriften echt ſind, leidet keinen Zweifel. So ſind Axiochus, Demodocus, Siſyphus, Eryxias und einige andre kleine Geſpräche nebſt den Definitionen (*ὁροι*) gewiß unecht; Minos, Hipparchus, Alcibiades II, Epinomis (oder das 13. B. der Geſetze) ſehr zweifelhaft; ſo wie auch die Apologie des Sokrates, die Briefe, und einige größere Dialogen, welche das ganze Alterthum für echt hielt, neuerlich aus Gründen, die wohl nicht hinreichend ſind, bezweifelt worden. — Die von den dramatiſchen Werken der Alten hergenommene Anordnung oder Vertheilung jener Schriften in Dreigeſpräche (Trilogien) und Viergeſpräche (Tetralogien) rührt gewiß nicht von P. her und iſt überhaupt unpaſſend. S. **Tetralogie**, wo dieſe Anordnung genauer angegeben iſt. Angemeſſener wäre die Eintheilung derſelben in logiſche, phyſiſche, ethiſche und politiſche Dialogen, wenn ſie ſich nur gehörig durchführen ließe, da ſich auch Dialogen vermiſchten Inhalts darunter befinden. Vergl. Diog. Laert. III, 49 ss. Am beſten wär' es freilich, wenn man die platoniſchen Schriften überhaupt chronologiſch ordnen könnte, weil ſich auf dieſe Art der Gang des platoniſchen Geiſtes im Philoſophiren der Zeit nach verfolgen ließe und weil dann auch manche theils ſcheinbare theils wirkliche Widerſprüche verſchwinden oder begreiflich werden würden. Denn da P. ſeine

philoſophiſche Schriftſtellerei ſchon als Jüngling während ſeines Umgangs mit Sokrates begann und bis in ſein höchſtes Alter fortſetzte — indem man nach ſeinem Tode in ſeiner Schreibtafel noch ganz friſch eingegrabne Züge fand — ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß ſein Geiſt nicht immer dieſelben Anſichten feſthalten konnte, ſondern ſich vieles in ihm nach und nach anders geſtalten muſſte. Allein die chronologiſche Anordnung iſt faſt noch ſchwieriger als die ſyſtematiſche, da ſich in den Dialogen ſelbſt nur wenig chronologiſche Daten finden und da die chronologiſchen Angaben andrer Schriftſteller in dieſer Beziehung auch nicht zuverläſſig ſind. So viel iſt indeſſen wohl gewiß, daß die beiden Hauptwerke P.'s, die 10 Bücher vom Staate oder von der Gerechtigkeit (πολιτεια η περι δικαιου) und die 12 Bücher von den Geſetzen (νομοι η περι νομοθεσιας) zu den ſpäteren und reiferen Erzeugniſſen ſeines Geiſtes gehören. — Daß die platoniſchen Dialogen nur als exoteriſche Schriften anzuſehen ſind und daher auch keine vollſtändige, genaue und ſyſtematiſche Darſtellung der Philoſophie, wie ſie ſich im Geiſte P.'s nach und nach entwickelt und ausgebildet hatte, enthalten, iſt ganz offenbar; denn zu einer ſolchen Darſtellung iſt die dialogiſche Form ſchon an ſich nicht geeignet; ſie iſt ſtets mehr popular als ſcientifiſch, wenn man gleich wiſſenſchaftliche Unterſuchungen auch in dieſe Form einkleiden kann. Es wäre daher ſehr zu wünſchen, daß ſich auch einige von den eſoteriſchen Schriften P.'s — zu welchen wahrſcheinlich die von den Alten und zum Theile von P. ſelbſt in den Briefen erwähnten αγραφα δογματα, διαιρεσεις und πυθαγορεια gehören (Arist. phys. IV, 4. de gen. et corr. II, 3. Simpl. comm. in Arist. de anima I, 2. p. 76. coll. Plat. ep. 13.) — erhalten haben möchten, um ſie mit den Dialogen vergleichen zu können. Da dieß aber nicht der Fall iſt, ſo kann jede (ältere oder neuere) Darſtellung der platoniſchen Philoſophie immer nur auf einen (größern oder geringern) Grad von Wahrſcheinlichkeit Anſpruch machen, indem weder die Kritiker über die Echtheit und den Text der noch vorhandnen angeblich platoniſchen Schriften noch die Ausleger über den eigentlichen Sinn derſelben bis auf den heutigen Tag ſich haben vereinigen können. Der Verf. dieſes W. B. beſcheidet ſich alſo gern, daß auch ſeine Darſtellung keinen höhern Anſpruch machen dürfe, um ſo mehr, da bei der hier vorgeſchriebnen Kürze nicht viele und lange Beweisſtellen aus den platoniſchen Schriften ſelbſt angeführt, mit einander verglichen und ſowohl kritiſch als exegetiſch beleuchtet werden können. — P. war, ſo viel man weiß, der erſte Philoſoph, der ſich beſtimmt die Frage vorlegte: Was iſt Philoſophie und was ſoll ſie ſein? Indem er ſie nun als Wiſſenſchaft (επιστημη) im ſtrengſten Sinne betrachtete und daher auch von

jeder Meinung (δοξα) genau unterſchied, die nur auf Einzeles, Sinnliches, Veränderliches und Vergängliches gerichtet iſt, ſollte ſie ihm eine Wiſſenſchaft ſein, welche nach einer vernünftigen und darum auch gewiſſen Erkenntniß des wahren Weſens der Dinge, des Allgemeinen und Nothwendigen, Unveränderlichen und Ewigen, ſtrebe (γνωσις των οντως οντων, των αει οντων — womit auch die Erklärung in den ὁροις einſtimmt: Φιλοσοφια [εστι] της των οντων αει επιστημης ορεξις, θεωρητικη του αληθους, πως αληθες, επιμελεια ψυχης μετα λογου ορθου — coll. ep. 7.). Daher unterſchied auch P. den Sophiſten als einen ruhm- und gewinnſüchtigen Meinungsfreund (φιλοδοξος) von dem echten Philoſophen oder Wahrheitsforſcher, und nannte die Philoſophie ſelbſt die höchſte Muſenkunſt (μεγιστη μουσικη — Sophistes tot. Phaedo c. 4. De rep. lib. 5. s. fin.). Ob P. ſelbſt bereits die Philoſophie in Logik, Phyſik und Ethik eintheilte, wie Auguſtin (de civ. dei VIII, 4.) behauptet, iſt ungewiß, ſoviel aber gewiß, daß dieſe Eintheilung ſchon in der alten Akademie herrſchend war und daß P. bereits alle Hauptprobleme der Philoſophie mit ſeinem Nachdenken umfaſſte, ſo daß auch in ſeinen Dialogen eine Menge von logiſchen, phyſiſchen und ethiſch-politiſchen Unterſuchungen vorkommen, wie ſchon Sextus Emp. (adv. math. VII, 16.) richtig bemerkt. Daß P. dabei die Philoſopheme ſeiner Vorgänger benutzte, liegt am Tage, indem er auch in ſeinen Dialogen häufig auf dieſelben Rückſicht nimmt, bald billigend, bald beſchränkend oder widerlegend; daß er aber, wie Diogenes Laert. (III, 8.) ſagt, heraklitiſche, pythagoriſche und ſokratiſche Lehrſätze unter einander gemiſcht habe, indem er über das Sinnliche nach Heraklit, über das Denkbare nach Pythagoras, und über das (Ethiſch-) Politiſche nach Sokrates philoſophirt habe — ein ſolcher Synkretismus läſſt ſich einem Denker wie P. eben ſo wenig zutrauen, als das Plagiat, das er durch Ausſchreibung fremder Schriften begangen haben ſoll. (Beſonders beſchuldigten ihn Ariſtoxenus und Favorinus, daß er in ſeiner Republik ein Werk des Protagoras ausgeſchrieben habe, wie Diogenes L. III, 37. und 57. berichtet; und den Dialog Timäus halten auch Einige für Kopie eines ähnlichen Werks von dem Pythagoreer gleiches Namens — ſ. Timäus). Indem nun P. darauf ausging, durch ſein Philoſophiren das wahre Weſen der Dinge zu erkennen, ſo glaubte er dieſes in den Ideen zu finden; weshalb die Ideenlehre die eigentliche Grundlage ſeiner geſammten Philoſophie war. Er befaſſte aber unter dem W. ιδεα, welches eigentlich Bild oder Geſtalt (forma) bedeutet, ſowohl die allgemeinen Geſchlechtsbegriffe, welche unſer Verſtand durch Abſtraction und Reflexion bildet, um die Einzeldinge auf Arten und Gattungen zurückzuführen — weshalb

er für ιδεα oft auch ειδος (species) und γενος (genus) ſetzt — als auch diejenigen Begriffe, welche ſich auf etwas Abſolutes oder in ſich ſelbſt Vollendetes beziehn und eigentlich von der Vernunft (entweder allein oder mit Hülfe der Einbildungskraft) erzeugt werden, wie die Ideen der Schönheit, der Gerechtigkeit, der Weisheit, der Freiheit und ſelbſt der Gottheit — alſo überhaupt die äſthetiſchen, moraliſchen und religioſen Ideen. Darum ſagt' er, daß ohne Ideen kein Denken und keine Wiſſenſchaft möglich ſei; darum nannt' er ſie die Einheiten (μοναδες, ἑναδες) in der unendlichen oder unbeſtimmbaren Vielheit der wahrnehmbaren Dinge (το πολυ oder τα πολλα, το απειρον). Er meinte jedoch, daß dieſe Ideen nicht von der menſchlichen Seele ſelbſt erzeugt würden, ſondern daß ſie derſelben urſprünglich eingepflanzt oder mitgetheilt ſeien, nämlich durch Gott, der ſelbſt alles nach Ideen gebildet habe; weshalb P. dieſelben auch Muſter (παραδειγματα) nennt und mit den Vorſtellungen oder Entwürfen vergleicht, nach welchen ein menſchlicher Künſtler oder Werkmeiſter (δημιουργος) irgend ein Werk oder Geräth hervorbringt. Inſoferne können die Ideen auch als Principien (αρχαι) oder Urſachen (αιτιαι) der Dinge betrachtet werden. Daß aber P. die Ideen als wirkliche Subſtanzen angeſehn oder ihnen ein ſelbſtändiges Daſein außer irgend einer göttlichen oder menſchlichen Denkkraft (νοησις, νους, λογος) beigelegt habe, iſt ein bloßes Misverſtändniß, entſtanden aus der dichteriſchen Bilderſprache, in welche P. gern ſeine Philoſopheme einhüllte. (Als Hauptſitz der platoniſchen Ideenlehre iſt der Dialog Parmenides zu betrachten, der daher auch die Ueberſchrift περι ιδεων führt. Es müſſen aber, wenn man jene Lehre vollſtändig kennen lernen will, auch die Dialogen Meno, Philebus, Phädrus, Phädo, Timäus, und viele Stellen in den Büchern de republ. damit verglichen werden. Die neuern Schriften, welche ſich inſonderheit auf dieſe Ideenlehre beziehn, ſind im Art. Idea bereits angezeigt. Auch können noch folgende weitern Aufſchluß darüber geben: Antonio Conti, illustrazione de Parmenide di Plato con una dissertazione preliminare. Vened. 1743. 4. — Joh. Fr. Damman, dissertt. II. de humanae sentiendi et cogitandi facultatis natura ex mente Platonis. Helmſt. 1792. 4. — Joh. Jac. Henr. Nast, analysis logica in dial. platon. Menonis nomine inscriptum. Stuttg. 1793. 4. — Car. Morgenstern, comment. quid Plato spectaverit in dialogo, qui Meno inscribitur, componendo. Halle, 1794 4. — Dieſer Dialog, deſſen Echtheit neuerlich ohne zureichende Gründe bezweifelt worden, handelt zwar vornehmlich von der Tugend in Bezug auf die Frage, ob ſie gelehrt und gelernt werden könne, und führt daher auch die Ueberſchrift περι αρετης; es wird aber bei dieſer Gelegenheit auch

der Gedanke ausgeführt, daß alles Forſchen und Lernen eigentlich nur Erinnerung [αναμνησις] oder Wiedererweckung der Ideen ſei, welche der Seele aus einer frühern Periode ihres Daſeins, obwohl mit dunklem Bewuſſtſein, innewohnen. Vergl. **Joh. Andr. Buttstedt**, progr. de Platonicorum reminiscentia. Erlang. 1761. 4.). In Folge dieſer Ideenlehre, die freilich ſelbſt wieder auf der willkürlichen Hypotheſe von der Präexiſtenz der menſchlichen Seele und von einer frühern Mittheilung der Ideen durch eine andre und höhere Intelligenz beruhete, lehrte nun P. weiter, daß von Ewigkeit her zweierlei exiſtirte: **Gott** (*θεος, πατηρ τε παντος, μεγιστος δαιμων . . .*) als ein vernünftiges Weſen von der höchſten Macht, Weisheit und Güte, und die **Materie** (*ὑλη, μητηρ τε παντος, ὑποδοχη . . .*) als ein die Elementartheile aller Körper enthaltendes Weſen ohne Geſtalt und regelmäßige Bewegung. Aus dieſen beiden Principien und den, urſprünglich in und mit dem göttlichen Verſtande exiſtirenden, Ideen entſtand die Welt, indem Gott die Materie nach ſeinen Ideen bildete. Gott iſt alſo nach P. kein Weltſchöpfer, ſondern nur ein Weltbildner. Darum nannt' er auch das Syſtem der göttlichen Ideen die **Verſtandes- oder Vernunftwelt** (*κοσμος νοητος*) und das **Muſter** (*παραδειγμα*) von welchem die **Sinneswelt** (*κοσμος αισθητος*) ein bloßes **Abbild** (*εικων*) ſei. Um aber aus der formloſen Materie eine ſichtbare und taſtbare Körperwelt zu bilden, ſonderte Gott zuerſt die in jener vermiſchten Elementarſtoffe und vereinigte ſie dann wieder ſo, daß Feuer, Luft, Waſſer und Erde in ein harmoniſches Verhältniß traten und aus ſolchen Elementen ein Ganzes von beſtimmter, ſich ſelbſt überall gleicher, mithin runder Geſtalt hervorging. Damit aber daſſelbe möglichſt vollkommen würde, ſo bildete Gott noch vor der Körperwelt eine Seele zur Beherrſchung derſelben, indem das beherrſchende Princip älter ſein muß, als das von ihm Beherrſchte. Aus der Verbindung dieſer Weltſeele mit dem Weltkörper entſtand erſt ein Weltganzes als ein erſchaffener Gott oder als ein einziges, kugelartiges, kreisförmig ſich bewegendes, vernünftiges, und überhaupt möglichſt vollkommnes Thier (*ζωον*), deſſen Theile oder Glieder, die Geſtirne, auch als ſolche lebende Weſen oder als ſichtbare und erſchaffene Götter (*ζωα θεια, θεοι ὁρατοι και γεννητοι*) zu betrachten ſind. Weil aber der Materie von Anfang an eine regelloſe Bewegung beiwohnte, ſo konnte dieſes böſe Princip von der Gottheit zwar gebändigt, doch nicht ganz aufgehoben werden. Dadurch entſtanden nothwendig gewiſſe Unvollkommenheiten oder Uebel, welche der Welt ſogar den Untergang bereiten würden, wenn nicht die Gottheit demſelben durch fortwährende Erhaltung und Regierung der von ihr gebildeten Welt vorbeugte. (Wegen dieſer platoniſchen Gottes- und Welt-

lehre iſt vornehmlich der Timäus nebſt mehren Stellen im Philebus, Politikus und im 6. und 7. B. der Republik zu vergleichen. Da aber dieß eine der dunkelſten Partien im platoniſchen Syſteme iſt, ſo ſind auch noch folgende Erläuterungsſchriften zu bemerken: Procli in theologiam Platonis libb. VI. et in Timaeum Plat. libb. V. in den Ausgaben des Proclus. S. d. Art. — Plutarchus de animae [mundi] procreatione in Timaeo [Plat.] in Ejusd. opp. T. X. p. 203 ss. Reisk. — Seb. Foxii commentar. in Timaeum. Baſel, 1554. Fol. — Matth. Fragillani commentar. in Timaeum. Par. 1560. 4. — Pauli Benii commentar. in Tim. Plat. Rom, 1594. 4. — P.'s Timäus nach Inhalt und Zweck, von Ludw. Hörſtel. Braunſchw. 1795. 8. — P.'s Timäus, eine echte Urkunde wahrer Phyſik, überſ. und erläutert von Windiſchmann. Hadamar, 1804. 8. · Meiners's Betrachtungen über die Griechen, das Zeitalter des Plato, den Timäus dieſes Philoſophen und deſſen Hypotheſe von der Weltſeele. In Deſſ. verm. Schr. B. 1. S. 1 ff. — Platonis doctrina de deo e dialogis ejus excerpta et in ordinem redacta auct. Lud. Hörstel. Lpz. 1814. 8. Eine gute Zuſammenſtellung der meiſten hieher gehörigen Stellen aus P.'s Schriften. — Außerdem vergl. noch: Ficini theologia platonica. Flor. 1482. Fol. — Pufendorfii diss. de theol. Platonis. Lpz. 1653. 4. — Fergii diss. de theol. Plat. Gießen, 1664. 4. — Weisii diss. de theol. Plat. Ebend, 1683. 4. — Livii Galantis de christianae theologiae cum platonica comparatione libb. XX. Bologna, 1627. Fol. — Oelrichs, commentat. de doctrina Platonis de deo a Christianis et recentioribus Platonicis varie explicata et corrupta. Marb. 1788. 8. — John Ogilvie's theology of Plato compared with the principles of oriental and grecian philosophes. Lond. 1793. 8. — Stolbergii diss. de λογῳ et νῳ Platonis. Wittenb. 1676. 8. — Souverain, le platonisme dévoilé ou essay touchant le verbe platonicien.. Cölln, 1700. 8. — Tiedemann über P.'s Begriff von der Gottheit; in den Mem. de la soc. des antiquités de Cassel. T. I. und Deſſ. Abh. de materia quid visum sit Platoni; in der nova biblioth. philol. et crit. Vol. I. Fasc. I. — Tennemann über den göttlichen Verſtand; in Paulus's Memorabilien. St. 1. — Wuchereri dissertt. II. de defectibus theologiae Platonis. Jena, 1706. 4. — Gundling de atheismo Platonis; in den Gundlingiana. P. 43. — Zimmermann de atheismo Platonis et Ejusd. vindiciae diss. de ath. Pl. contra Gundlingium; in den Amoenitatt. litt. T. XI. p. 369 ss. et T. XIII. p. 48 ss. Der Vorwurf des Atheismus iſt wohl keinem alten Philoſophen

mit größerem Unrechte gemacht worden, als dem P., wenn es gleich wahr iſt, daß derſelbe Gott nicht als Weltſchöpfer im eigentlichen Sinne betrachtete. — Steinbrenner, sententiae Mosis et Platonis de ortu mundi comparatae. Erlang. 1786. 4. — Böckh über die Bildung der Weltſeele im Timäus des P.; in Daub's und Creuzer's Studien. B. 3. vergl. mit Deſſ. beiden Programmen: De platonica corporis mundani fabrica conflati ex elementis geometrica ratione concinnatis. Heidelb. 1809. 4. De platonico systemate coelestium globorum etc. Ebend. 1810. 4. — In Pleſſing's Verſuchen zur Aufklärung der Philoſ. des Alterth. B. 1. S. 284 — 366. und Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. 2. S. 114 — 87. findet man auch Unterſuchungen über dieſen eben ſo wichtigen als ſchwierigen Theil der plat. Philoſ.). Mit jenen theologiſchen und kosmologiſchen Anſichten P.'s hingen deſſen pſychologiſche Dogmen genau zuſammen. Gott bildete nämlich, damit in der Welt die möglich größte Zahl ihm ſelbſt ähnlicher Weſen wäre, außer der allgemeinen Weltſeele noch eine Menge beſondrer Seelen, die, von ihm über die Natur und die Geſetze des Weltganzen belehrt oder gleichſam mit den göttlichen Ideen befruchtet, zuerſt ihren Wohnplatz auf den Geſtirnen erhielten, wo ſie als ſelige Dämonen lebten, bis einige derſelben zur Strafe für gewiſſe Vergehungen in menſchliche Leiber auf der Erde eingeſchloſſen wurden. Vermöge dieſer Verkörperung oder Einkerkerung verband ſich mit der vernünftigen Seele eine vernunftloſe, welche aber als Sitz der ſinnlichen Gefühle und Begierden eben ſo vergänglich als der Körper ſelbſt iſt, während die vernünftige Seele als ein unvergängliches Weſen, wie ſie vor der Geburt des Menſchen exiſtirte, ſo auch nach dem Tode deſſelben fortdauern und, wenn ſie tugendhaft auf der Erde gelebt, in den ſeligen Dämonenſtand zurückkehren, wenn ſie aber laſterhaft gelebt, noch tiefer in die thieriſche Natur verſinken wird. (Hier iſt außer den vorerwähnten Dialogen vornehmlich der Phädo zu vergleichen, nebſt folgenden Erläuterungsſchriften: Gottleberi animadverss. ad Platonis Phaedonem et Alcibiadem II. Adjuncti sunt excursus in quaestiones socraticas de animi immortalitate. Lpz. 1771. 8. — Wolf zu P.'s Phädon. Berl. 1811. 4. — P.'s Phädo, mit beſondrer Rückſicht auf die Unſterblichkeitslehre erläutert und beurtheilt von Kunhardt. Lübeck, 1817. 8. — Meiners über die Natur der Seele, eine platoniſche Allegorie [nach einer Stelle im Phädrus, wo die menſchliche Seele einem geflügelten Wagen verglichen wird, den zwei Roſſe, ein beſſeres und ein ſchlechteres, unter Lenkung eines drinſitzenden Führers ziehn] in Deſſ. verm. Schr. Th. 1. S. 120 ff. — Lilie, dissertatio: Platonis sententia de natura animi. Gött. 1790. 8. — Hart-

ſchmidt, dissertatio: Plato de immortalitate animae. Straßb. 1698. 4. — Weikmanni diss. de platonica animorum immortalitate. Wittenb. 1740. 4. — Hilleri diss. de campo veritatis platonico h. e. loco, ubi animi corporis vinculis soluti vitae ante actae rationem reddunt etc. Ebend. 1741. 4. — De Windheim, examen argumentorum Platonis pro immortalitate animae humanae. Gött. 1749. 4. — Wiggers, ex. argg. Pl. pro immort. animi hum. Roſt. 1803. 4. — Pettavel de argumentis, quibus apud Pl. animorum immortalitas defenditur. Berl. 1815. 4. — Auch vergl. Tennemann's Lehren und Meinungen der Sokratiker über die Unſterbl. Jena, 1791. 8.). In moraliſch-politiſcher Hinſicht ging P. von dem Gedanken aus, daß der Menſch vermöge ſeiner vernünftigen Natur nur das an ſich Gute, welches nach P.'s Anſicht auch das Wahre und das Schöne in ſich ſchließt, ſchätzen könne und ebendadurch ſeine Verwandtſchaft mit der Gottheit beurkunde. Daher beſteht in einer durchgängigen Einſtimmung der geſammten menſchlichen Thätigkeit mit der höchſten Vernunft oder kürzer in der möglichſten Aehnlichkeit mit Gott das höchſte Gut des Menſchen. Nach demſelben zu ſtreben iſt alſo auch das oberſte Pflichtgebot, und in der Erfüllung dieſes Gebots oder im wirklichen Streben nach jenem Gute beſteht die Tugend, die man auch als die wahrhafte Vollkommenheit oder Geſundheit der Seele betrachten kann. Die Tugend erſcheint aber, in verſchiednen Beziehungen gedacht, theils als Weisheit (σοφια, φρονησις, νυς) theils als Mäßigung (σωφροσυνη) theils als Tapferkeit (ανδρια) theils als Gerechtigkeit (δικαιοσυνη). Vergl. den Art. Cardinaltugenden. Die ſittlichen Vorſchriften, welche ſich hierauf beziehn, ſind jedoch nicht bloß für den einzelen, ſondern auch für den in der Geſellſchaft lebenden Menſchen oder für den Staat verbindlich. Daher müſſen in einem vollkommenen Staate die drei Hauptſtände deſſelben, Regierer, Vertheidiger und das übrige Volk, ſich ſo zu einander verhalten, daß Jeder das Seine thue und die Thätigkeit Aller zuſammenſtimme, damit Weisheit, Tapferkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit auch im Staate herrſchen; was in einer geſetzlichen Monarchie am leichteſten möglich iſt, beſonders wenn zur Entfernung alles deſſen, was durch Erweckung des Privatintereſſes und der Leidenſchaften den Gemeingeiſt ſtören könnte, nicht nur die äußern Güter, ſondern auch Weiber und Kinder als gemeinſames Eigenthum betrachtet, und die Kinder mittels einer durchaus öffentlichen Erziehung ſowohl zu guten Menſchen als zu nützlichen Bürgern erzogen werden. Daher iſt Befreiung der Staaten und der geſammten Menſchheit von den Uebeln, die ſie drücken, nicht anders möglich, als wenn die Philo-

ſophen Könige oder die Könige Philoſophen d. h. echte Weiſe werden. (Hieher gehören beſonders die 10 Bücher vom Staate und die 12 Bücher von den Geſetzen, wiewohl P. dort einen idealiſchern Standpunct nimmt als hier, ſo daß er die dort aufgeſtellte Idee der Güter- und Weibergemeinſchaft hier nicht weiter berückſichtigt, ſondern das Privateigenthum und die Ehe nach der gewöhnlichen Anſicht geſetzlich beſtimmt. Vergl. **Chryſostomi Javelli** dispositio moralis philosophiae platonicae et **Ejusd.** dispos. philos. civilis ad mentem Platonis. Beide Veneb. 1536. 4. — **Sleidani** summa doctrinae Platonis de republ. et de legg. Straßb. 1548. 8. — **Omeisii** ethica platonica. Altdorf, 1696. 8. — **Zentgravii** specimen doctrinae juris naturalis secundum disciplinam platonicam. Straßb. 1697. 4. — **Leibnitii** (Joh. Jac.) dissertatio: Res publica Platonis. Lpz. 1676. 4. — **Troillo Lancetto**, disciplina civile di Platone divisa in quatre parte e riformata Veneb. 1687. Fol. — **De Geer**, diatr. (praes. **van Heusde**) in politices platonicae principia. Utrecht, 1810. 8. — **Morgensternii** de Platonis republ. commentatt. tres: I. De proposito atque argumento operis. II. Doctrinae moralis platonicae ex eodem potissimum opere nova adumbratio. III. Civitatis ex mente Platonis perfectae descriptio atque examen. Halle, 1794. 8. — **Gust. Pinzger** de iis, quae Aristoteles in Platonis politia reprehendit. Lpz. 1822. 8. Da **Ariſtoteles** den Staat mehr aus dem realen, **Plato** aber mehr aus dem idealen Standpuncte betrachtete, ſo konnt' es nicht fehlen, daß ihre politiſchen Anſichten ſehr von einander abwichen). Auffallend iſt es übrigens, daß P. die Dichter aus ſeinem Staate verbannt wiſſen oder in demſelben doch nur ſoferne geduldet wiſſen wollte, als die Ausübung ihrer Kunſt ebenfalls der Strenge ſeiner ethiſch-politiſchen Grundſätze unterworfen würde; wozu ihn wohl die Entweihung der Kunſt durch manche Dichter ſeiner Zeit veranlaſſte. Indeſſen iſt nicht zu verkennen, daß P., indem er das Weſen der Kunſt überhaupt in der Nachahmung (μιμησις) ſuchte und zugleich foderte, daß alle Künſte bloße Dienerinnen der Wahrheit und der Tugend, die er mit der Schönheit identificirte, ſein ſollten, eine zu beſchränkte Anſicht vom Weſen und Zwecke der Kunſt hatte. (Seine äſthetiſchen Anſichten hat P. vornehmlich in den Dialogen **Phädrus**, **Hippias** [maj.] **Jon** und **Sympoſium**, zum Theil aber auch im **Theätet** und **Philebus**, im 2. 3. und 10. B. vom Staate, und im 2. B. von den Geſetzen ausgeſprochen. S. **Platonis** poetica e dialogis collecta [von **Beni**, beſonders mit Hinſicht auf die Bücher de republ.] vergl. mit **Couture**, sentimens de Pl. sur la poësie, und **Fraguier**, sur l'usage que Pl. fait des

poëtes; in den Mem. de l'acad. des inscr. T. I. et III. — Frdr. Ast de Platonis Phaedro. Jena, 1801. 8. vergl. mit Deſſ. Ausgabe des Phädrus und der Scholien des Hermias dazu. Lpz. 1810. 8. — Ueber das Wahre, Gute und Schöne, drei Dialogen P.'s [Theätet, Philebus und Hippias der gr.] überſ. mit Einleit. und Comment. von Frdr. Hülſemann Lpz. 1807. 8. — Karl Morgenſtern über P.'s Verbannung der Dichter aus ſeiner Republik und ſeine Urtheile von der Poeſie überhaupt; in der N. Bibl. der ſchönen Wiſſ. B. 61. H. 1. — Cornelii Anne den Tex disp. de vi musices ad excolendum hominem e sententia Platonis. Utrecht, 1816. 8.). — Daß P. ſich auch große Verdienſte um die Ausbildung der philoſophiſchen Sprache unter den Griechen erworben habe, leidet keinen Zweifel, ungeachtet er noch keine ſo beſtimmte philoſophiſche Kunſtſprache hatte, als ſein Schüler Ariſtoteles. Vergleichungen zwiſchen dieſen beiden größten Philoſophen des Alterthums aus verſchiednen Geſichtspuncten ſind in folgenden Schriften angeſtellt: Georgii Trapezuntii comparatio Arist. et Plat. Gr. et lat. Vened. 1523. 8. — Geo. Gemistus (Pletho) *περι ὧν Αριστ. προς Πλατ. διαφερεται*. Vened. 1532. 8. 1540. 4. Lat. (de differentia philosophiae Arist. et Plat.) a Geo. Chartandro (Henisch). Baſel, 1574. 4. — Ber Donatus de plat. atque arist. philos. differentia. Gr. et lat. Vened. 1540. 8. Par. 1541. 8. (Iſt eigentlich das vorige Werk dialogiſirt). — Paganinus Gaudentius de dogmatum Arist. cum philosophia Plat. comparatione. Flor. 1539. 4. — Mazonius de comparatione Arist. cum Plat. Vened. 1547. 4. — Seb. Foxii de naturae philosophia s. de Plat. et Arist. consensione libb. V. Löwen, 1554. Wittenb. 1589. Leiden, 1622. 8. — Jac. Carpentarii commentar. continens Plat. cum Arist. in universa philosophia comparationem. Par. 1573. 4. — Joh. Bachmanni comparatio Arist. cum Plat. Nordhauſ. 1629. — Ren. Rapin, comparaison de Plat. et d'Arist. Par. 1671. 8. — Pauli Benii theologia Plat. et. Arist. Padua, 1624. 4. — Joh. Phil. Treuneri theol. Plat. et Arist. comparata. Jena, 1690. 4. — Franc. Patricii Plato mysticus et exotericus et Arist. myst. et exot. Vened. 1591. Fol. — Henr. Guil. Broeckeri politicorum quae docuerunt. Pl. et Arist. disquisitio et comparatio. Lpz. 1824. 8. — Plato und Ariſtoteles, oder der Uebergang vom Idealismus zum Empirismus. Amberg, 1804. 8. — Christ. Herm. Weisse de Platonis et Aristotelis in constituendis summis philosophiae principiis differentia. Lpz. 1828. 8. — Alle dieſe und andre Vergleichungen ſind mehr oder weniger parteiiſch, je nachdem die Verfaſſer mehr dem P. oder dem

A. huldigten. Es iſt aber auch die Vergleichung um ſo ſchwieriger, da wahrſcheinlich von jenem nur exoteriſche, von dieſem nur eſoteriſche Werke übrig ſind. Wer von Beiden größer war, iſt gar nicht zu entſcheiden. P. hatte wohl mehr poetiſchen Aufſchwung des Geiſtes, verlor ſich aber dadurch oft in überſchwengliche Träumereien und ein myſtiſches Dunkel. A. war dagegen nüchterner und ſyſtematiſcher, ließ ſich aber zuweilen von ſeinem kritiſchen Scharfſinne zu Ungerechtigkeiten gegen ſeine Vorgänger verleiten. Jener neigte ſich mehr zum Idealismus und Intellectualismus, dieſer mehr zum Realismus und Empirismus. Beide haben ſich aber unſtreitig ungemeine Verdienſte um die Philoſophie erworben und ſind vielleicht noch von keinem Philoſophen übertroffen worden. Daß ſie in der Sache ſelbſt einig geweſen und nur in den Worten oder in der Darſtellung ihrer Ueberzeugungen ſich von einander unterſchieden hätten (wie ſchon Cicero behauptete und ſpäterhin oft von denen wiederholt worden, welche gern Einſtimmung zwiſchen dieſen beiden Männern durch eine geſchickte oder vielmehr erkünſtelte Auslegung ihrer Worte hervorbringen wollten) iſt eine ganz aus der Luft gegriffene Behauptung. Wahr iſt hingegen, daß Beide mit einander ſtark wetteiferten, und daß daher das anfängliche gute Vernehmen zwiſchen ihnen keinen langen Beſtand hatte, wenn gleich das, was man von ihrer Feindſchaft und deren Aeußerungen erzählt, ſehr übertrieben ſein mag. Auch die Schriften beider Männer haben zu allen Zeiten viele Leſer, Erklärer, Ueberſetzer, Bearbeiter und Nachahmer gefunden, ſo daß ſich der Einfluß derſelben auf die Nachwelt gar nicht berechnen läſſt. Im Mittelalter war zwar der Einfluß des A. ſtärker. Indeſſen fehlt' es auch dem P. nicht an enthuſiaſtiſchen Verehrern, die jedoch ſeine Philoſophie meiſt nach Art der Neuplatoniker auffaſſten und daher auch oft in Kabbalismus und Myſticismus fielen, indem ſie die tiefſten Geheimniſſe der Natur und der Religion, zu deren Kenntniß P. ſogar auf übernatürliche Weiſe gelangt ſein ſollte, in deſſen Schriften ſuchten. Von Ausgaben derſelben im Ganzen bemerken wir hier nur folgende: Platonis opp. Gr. cura Aldi Manutii et Marci Musuri. Vened. 1513. 2 Bde. Fol. Gr. cura Joh. Operini cum commentario Procli in Timaeum et Politica Pl. Baſel, 1534. und 1558. Fol. Gr. cum interpr. lat. Joh. Serrani, cura Henr. Stephani. Par. 1578. 3 Bde. Fol. Gr. ad edit. H. Stephani cum Mars. Ficini interpr. lat. Studiis societ. bipont. (Crollii, Exteri all.) Zweibr. 1781 — 6. 12 Bde. 8. (der 12. B. mit dem beſondern Titel: Dialogorum Pl. argumenta exposs. et illustrr. a Diet. Tiedemann). Neuerlich haben auch Wolf, Böckh, Aſt, Beck, Bekker und Stallbaum dergleichen Ausgaben theils begonnen theils

ſchon vollendet. Die beiden letzten erſchienen: Berl. 1816 — 23. 10 Bde. 8. und: Lpz. 1821 — 5. 12 Bde. 8. Die Ausgaben einzeler Dialogen aber können hier wegen ihrer Menge nicht angezeigt werden. — Ueberſetzungen haben (außer den bei den Ausgaben erwähnten lateiniſchen) im Deutſchen geliefert **Kleuker**: Lemgo, 1778 — 97. 6 Bde. 8. und **Schleiermacher**: Berl. 1804 ff. 8. (noch nicht vollendet) im Franzöſiſchen **Couſin**: Par. 1822 ff. 8. (auch noch unvollendet). — Von Wörterbüchern zu P.'s Schriften ſind zu bemerken: **Timaei** lex. vocum platonicarum. Ed. **Dav. Ruhnken**. Leiden, 1754. 8. A. 2. 1789. Ed. **J. F. Fischer**. Lpz. 1756. 8. — **J. J. Wagner's** W. B. der platon. Philoſ. Gött. 1799. 8. — Schriften, welche P.'s Leben, Charakter und Philoſophie darſtellen, auch deſſen Werke beurtheilen und erläutern, giebt es aus ältern und neuern Zeiten ſo viele, daß ſie hier nicht alle angeführt werden können. Wir verweiſen daher bloß auf folgende drei neuere, welche die übrigen theils anzeigen theils entbehrlich machen: Remarks on the life and writings of Plato, with answers to the principal objections against him and a general view of his dialogues. Edinb. 1760. 8. Deutſch mit Anmerkk. und Zuſſ. von **Karl Morgenſtern** unter dem Titel: Entwurf von P.'s Leben, nebſt Bemerkungen über deſſen ſchriftſtelleriſchen und philoſophiſchen Charakter. Lpz. 1797. 8. — **Tennemann's** Syſtem der plat. Philoſ. Lpz. 1792 — 5. 4 Bde. 8 (Der 1. B. enthält auch Unterſuchungen über P.'s Leben und Schriften). — P.'s Leben und Schriften. Ein Verſuch, im Leben wie in den Schriften des P. das Wahre und Echte vom Erdichteten und Untergeſchobenen zu unterſcheiden und die Zeitfolge der echten Geſpräche zu beſtimmen. Als Einleit. in das Studium des P. Von **Frdr. Aſt**. Lpz. 1816. 8. (Der Verf. verwirft vieles, wohl allzuvieles, was bisher für wahr und echt galt. Es iſt daher mit dieſer Schrift die Beurtheilung derſelben von **Fr. Thierſch** in den Wien. Jahrb. der Lit. 1818. B. 3. Art. 5. zu vergleichen). — Die Schriften von **Herbart** (de platonici systematis fundamento. Gött. 1805. 8.) und **Socher** (über P.'s Schriften. München, 1820. 8.) ſind auch nicht ohne Verdienſt. — Eine Lebensbeſchreibung P.'s in Verbindung mit **Pythagoras** und **Epikur** erſchien franzöſ. von M... zu Amſterd. 1752. 12. (So eben iſt noch herausgekommen: **Ferd. Delbrück's** Vertheidigung Platon's gegen einen Angriff Niebuhr's auf deſſen Bürgertugend. Bonn, 1828. 8.)

Platoniker im weitern Sinne heißen alle Anhänger der platoniſchen Schule, im engern Sinne aber die ältern, denen man dann die **Neuplatoniker** entgegenſetzt. S. **Akademie** und **Alexandriner**.

Platoniſch heißt nicht nur überhaupt alles, was **Plato**

gelehrt, geſchrieben und geſtiftet hat, ſeine Philoſophie, ſeine Werke, ſeine Schule, ſondern auch insbeſondre manche Einzelheit, die hier noch einer kurzen Erklärung bedarf. Wenn z. B. von der platoniſchen Liebe die Rede iſt, ſo verſteht man darunter die höhere geiſtige Liebe des Wahren, Guten und Schönen, die man auch eine Liebe der Seele nennt, um ſie von der auf den Leib bezüglichen Geſchlechtsliebe zu unterſcheiden. Wenn aber vom platoniſchen Jahre, das man auch das große Weltjahr nennt, die Rede iſt, ſo verſteht man darunter eine aſtronomiſche Periode, innerhalb welcher die Fixſterne ihre ſcheinbare Bewegung um den Himmel vollenden oder die Nachtgleichenpuncte im ganzen Thierkreiſe herumrücken. Die Alten ſetzten dieſe Periode gleich 36,000 gemeinen Jahren und meinten, daß dann eine neue Weltbildung eintreten, mithin die alte Weltordnung untergehn und einer andern Platz machen werde — eine offenbar grundloſe Hypotheſe. Den neuern Aſtronomen zufolge iſt auch die Periode kürzer, nämlich nur 25,920 oder gar nur 25,716 gewöhnlichen Sonnenjahren gleich. Die Aſtronomie muß darüber das Weitere lehren. — Wegen der platoniſchen Ideen und der platoniſchen Republik ſ. d. vor. Art., Idea und Ideal. — Wegen der platoniſchen Akademie und der platoniſchen Dialektik ſ. Akademie und Dialektik.

Platonismus bedeutet entweder die Philoſophie des Plato ſelbſt oder überhaupt das Streben nach dem Idealiſchen in allem, was wir unter den Titeln der Wahrheit, Güte und Schönheit befaſſen. S. Plato.

Platonopolis = Stadt oder Staat (πολις) des Plato, platoniſche Republik. S. Plato und Plotin.

Platt iſt eigentlich ſoviel als flach, womit es wohl ſtammverwandt iſt. Dann ſteht es aber auch für niedrig, gemein, abgeſchmackt, wie wenn man ſchlechten Witz oder Scherz platt nennt. In ſprachlicher Beziehung aber iſt das Platte nicht immer das Schlechtere, wie der Gegenſatz zwiſchen dem Plattdeutſchen und dem Hochdeutſchen beweiſt. Denn obgleich dieſes herrſchende Schriftſprache geworden, ſo hat doch jenes ſeine eigenthümlichen Vorzüge. Darüber hat aber die deutſche Sprachlehre weitere Auskunft zu geben.

Plauſibel (von plaudere, mit den Händen klatſchen) iſt ſoviel als beifallswürdig. S. Beifall. Inſonderheit werden Gründe plauſibel genannt, wenn ſie ſo beſchaffen ſind, daß ſie eine Sache, wo nicht als gewiß, doch als wahrſcheinlich darſtellen. Darum heißt plauſibel machen auch ſoviel als wahrſcheinlich machen. Dieß kann aber freilich auch wohl durch bloß Scheingründe, ſogar durch bloße Kunſtgriffe der Beredtſamkeit geſchehen. Daher

iſt den Rednern nicht immer zu trauen, wenn ſie darauf ausgehn, durch den Schmuck ihrer Rede dasjenige, wozu ſie die Zuhörer überreden wollen, recht plauſibel zu machen. Denn das heißt oft nichts anders, als den Zuhörern blauen Dunſt vormachen.

Plebej (von plebs oder plebes, der große Haufe oder der Pöbel) iſt pöbelhaft, niedrig oder gemein, wenn es auch in höhern Geſellſchaftskreiſen vorkommt. Die Plebejer aber werden als eine beſondre Geſellſchaftsclaſſe den Patriciern entgegengeſetzt. S. Patriciat und Adel.

Pleiſtan oder Pliſtan von Elis (Plistanus Eliensis) Nachfolger des Phädo in der von dieſem geſtifteten eliſchen Philophenſchule; ſonſt aber unbekannt. Diog. Laert. II, 105.

Plenipotenz (von plenus, voll, und potentia, Macht) iſt Vollmacht, ein Plenipotenziar alſo ein Bevollmächtigter. S. Bevollmächtigung.

Pleonasmus (von πλεοναζειν, überflüſſig ſein) iſt ein Ueberfluß in der Rede, folglich auch im Gedanken. Wäre nämlich im Gedanken ſelbſt kein Ueberfluß, ſo wäre der Pleonasmus nur ſcheinbar. So urtheilte Klopſtock mit Unrecht, daß der Ausdruck Staatsbürger pleonaſtiſch ſei, weil der Bürger eben ein Mitglied des Staats ſei. Da es aber auch Stadtbürger giebt, ſo wie Mitglieder des Staats, die keine Staatsbürger ſind, ſo iſt hier der Pleonasmus nur ſcheinbar. Auch der Ausdruck Staatsgeſellſchaft iſt nicht pleonaſtiſch, weil das W. Staat noch andre Bedeutungen hat. Wenn alſo jemand ſagte: Die häusliche Geſellſchaft iſt der Grund der Staatsgeſellſchaft, ſo wäre die Rede untadelhaft. Dagegen iſt der Ausdruck Hirngeſpenſt wirklich pleonaſtiſch. Denn ein Geſpenſt iſt eben ein Hirngeſpinnſt. Ein Hirngeſpenſt wäre ſonach ein Hirn-Hirngeſpinnſt. Tautologien ſind eigentlich auch Pleonasmen. S. Tautologie.

Pleonexie (von πλεον, mehr, und εχειν, haben) iſt die Begierde immer mehr zu haben, und was ſonſt Böſes daraus hervorgeht. S. Habſucht. Doch bedeutet es zuweilen weiter nichts als Mehrhaben, Vorzug, Ueberlegenheit, auch Sieg.

Pleſſing (Frdr. Vict. Lebr.) geb. 1752 zu Belleben im Saalkreiſe und geſt. 1806 als ord. Prof. der Philoſ. zu Duisburg (ſeit 1788, nachdem er ſeit 1783 Privatdocent zu Königsberg in Pr. geweſen). Seine erſte philoſophiſche Schrift war: Verſuchter Beweis von der Nothwendigkeit des Uebels und der Schmerzen bei fühlenden und vernünftigen Geſchöpfen. Deſſau, 1783 8. Nachher hat er ſich mehr um die Geſchichte der Philoſophie, als um dieſe Wiſſenſchaft ſelbſt, verdient gemacht. Doch iſt er in ſeinen hiſtoriſch-philoſophiſchen Forſchungen nicht frei von Hypotheſen, z. B. daß die Aegyptier das

Urvolk geweſen, von welchem die übrigen Völker des Alterthums, auch die Griechen, ihre Religion und Philoſophie entlehnt hätten, daß Plato ſeine Ideen als wirkliche Subſtanzen gedacht habe u. d. g. m. Seine vorzüglichſten hieher gehörigen Schriften ſind folgende: Oſiris und Sokrates. Berl. u. Stralſ. 1783. 8. — Hiſtoriſche und philoſophiſche Unterſuchungen über die Denkart, Theol. und Philoſ. der älteſten Völker, vorzüglich der Griechen bis auf Ariſtoteles's Zeiten. Elbing, 1785. 8. (B. 1.) — Memnonium oder Verſuche zur Enthüllung der Geheimniſſe des Alterthums. Lpz. 1787. 2 Bde. 8. — Verſuche zur Aufklärung der Philoſ. des älteſten Alterthums. Lpz. 1788—90. 2 Bde. 8. (Der 2. B. beſteht wieder aus 3 Thlen). — Ueber den Ariſtoteles; und Unterſuchung über die platoniſchen Ideen, inwiefern ſie ſowohl immateriale Subſtanzen, als auch reine Vernunftbegriffe vorſtellten; in Cäſar's Denkwürdigkeiten aus der philoſ. Welt. B. 3. 1786.

Pletho (Georgius Gemistus Pletho — der dritte Name, den er ſich ſelbſt gab, bedeutet eigentlich ſoviel als der zweite, den er urſprünglich führte und den Manche unrichtig Gemiſthius ſchreiben) aus Konſtantinopel, gehört zu den griechiſchen Gelehrten, welche im 15. Jh. in Italien die griech. Liter. und Philoſ. bekannter machten. Er befand ſich auch 1438 mit Gaza und Beſſarion auf der Kirchenverſammlung zu Florenz, widerſtrebte aber hier der Kirchenvereinigung, ob er gleich nachher auf die Seite der Lateiner trat. Er empfahl vorzüglich die plat. Philoſ., welche er der ariſtot. vorzog. S. deſſen Schrift de plat. atque aristot. philosophiae differentia (gr. Venet. 1532. 1540. 4. lat. interpr. Chartandro i. e. Henischio. Basil. 1574. 4.) Es war aber mehr die neuplat. oder alexandr. Philoſ., welche er empfahl und mit der zoroaſtriſchen Lehre in Verbindung zu bringen ſuchte. Sein Werk über die Geſetze war eine Nachahmung des platoniſchen über dieſen Gegenſtand, ward aber wegen angeblicher Ketzereien vom Patriarchen Gennadius (oder Georgius Scholarius) zu Conſtant. zum Feuer verurtheilt. Andre Werke von ihm ſind: Libellus de fato, Ejusdemque et Bessarionis epistolae amoebeae de eod. argum. c. vers. lat. Reimari. Leid. 1722. 8. — De IV virtutibus cardinalibus Gr. et lat. Ad. Occone interpr. Baſ 1552. 8. — Zoroastreorum et platonicorum dogmatum compend. Gr. et lat. per Tryllitschium. Wittenb. 1719. 8. — Auch scholia in oracula Zor., et al.

Plinius (Cajus Plinius Secundus — auch der ältere Pl. genannt, zum Unterſchiede von ſeinem Neffen, dem jüngern Pl., Caj. Pl. Sec. Caecilius) zu Verona oder nach Andern zu Noviocomum im J. 23. nach Chr. geboren und im J. 79. durch einen Ausbruch des Veſuv getöd=

us (Plin. jun. ep. VI, 16.) iſt von Manchen zu den epikuriſchen Philoſophen gerechnet worden, weil in einigen Stellen ſeines (von vielen Schriften allein noch übrigen) natur- und kunſt-geſchichtlichen Werkes (II, 5. 7. al.) Aeußerungen vorkommen, die einen epikuriſchen Anſtrich haben. Das iſt aber ein eben ſo übereilter Schluß, als wenn man ihn wegen einiger ſkeptiſch klingender Aeußerungen zu den ſkeptiſchen Philoſophen zählen wollte. Dieſer Römer war wohl ein ſehr thätiger Geſchäftsmann und ein eben ſo fleißiger Schriftſteller (Plin. jun. ep. III, 5.) aber weit mehr gelehrter Sammler, als Philoſoph. Die hiſtoriſch-philoſophiſchen Notizen, welche in ſeinem Werke hin und wieder vorkommen, ſind auch nicht von großem Belange. S. C. **Plinii** S. naturalis historiae libb. XXXVII. Ed. Joh. **Harduinus**. Par. 1685. 5 Bde. 4. und 1723. 3 Bde. Fol. Ed. J. G. F. **Franz**. Lpz. 1778—91. 10 Bde. 8. Deutſch von J. D. **Denſo**. Roſtock, 1764—5. 2 Bde. 4. und G. **Große**. Ffft. a. M. 1782—8. 12 Bde. 8. — **Ant. Jos. Com. a Turre Rezzonici** disquisitt. plinianae. Parma, 1763. 3 Bde. Fol.

Pliſtan ſ. **Pleiſtan**.

Plotin (Plotinus) wollte zwar während ſeines Lebens nicht bekannt werden laſſen, wann, wo und von wem er geboren worden; denn er ſchämte ſich gleichſam, mit einem irdiſchen und vergänglichen Leibe, wie andre Menſchen, begabt, auf die Welt gekommen zu ſein, indem er dieß als eine Erniedrigung ſeiner höhern dämoniſchen Natur betrachtete. Man weiß aber doch aus ſeiner Lebensbeſchreibung von **Porphyr** (coll. **Eunap.** vit. soph. p. 15. et 16. — **Suid.** s. v. *Πλωτινος* et *Πορφυριος*) daß er im J. 205. nach Chr. (oder im 13. Regierungsjahre des Kaiſers **Septimius Severus**, nicht **Alexander Severus**, wie **Brucker** und **Tennemann** ſagen) zu Lykopolis in Aegypten geboren worden. Seine körperliche und geiſtige Entwickelung ſcheint langſam geweſen zu ſein. Noch im 8. Jahre trank er an der Bruſt ſeiner Mutter, und erſt im 28. J. fing er an, die Schulen der Philoſophen zu beſuchen. Aber in keiner dieſer Schulen fand ſein nach dem Unendlichen ſtrebender Geiſt Befriedigung. Ein unbeſchreibliches Gefühl der Sehnſucht trieb ihn aus einer Schule in die andre, und ſo verſank er in eine Art von Melancholie, bis ein Freund, dem er ſeine traurige Gemüthsſtimmung entdeckte, ihm die Schule des **Ammonius Sakkas** in Alexandrien empfahl, wo er endlich fand, was er ſuchte. Daher genoß er den Unterricht dieſes Mannes 11 Jahre lang, ohne überſättigt zu werden. Daß er auf dieſe Art in die ſchwärmeriſche Philoſophie ſeines Lehrers (ſ. **Amm. Sakk.**) ganz eingeweiht wurde, läſſt ſich leicht denken. Indeſſen ſcheint er ſpäterhin ſelbſt hier noch nicht volle Befriedi-

gung gefunden zu haben. Darum wollt' er auch die Weisheit der Magier in Perſien und der Gymnoſophiſten in Indien erforſchen und ſchloß ſich deshalb einem Heereszuge des Kaiſers Gordian gegen die Perſer an. Da aber das römiſche Heer geſchlagen wurde, ſo muſſte P. dieſen Plan aufgeben. Er wandte ſich nun im 40. Lebensjahre nach Rom und trat hier ſelbſt als Lehrer der Philoſophie auf. Anfangs hielt er zwar die Lehren des Amm. Sakk. ſo geheim, daß er ſie bloß mündlich in vertraulichen Geſprächen mittheilte. Als aber ſeine vormaligen Mitſchüler Herennius und Origenes gegen den von ihnen eingegangenen Vertrag jene Lehre auch ſchriftlich bekannt machten, folgte P. ihrem Beiſpiele und ward im 49. Lebensjahre auch philoſophiſcher Schriftſteller. Dazu veranlaſſte ihn beſonders der Umſtand, daß in den mündlichen Unterhaltungen mit ſeinen Schülern und Freunden ſelten oder nie etwas ausgemacht wurde, indem der Fragen und Antworten, der Einwürfe und Zweifel, des Hin- und Herredens kein Ende war und P. dadurch oft in die größte Verlegenheit gerieth. Er hielt es alſo für zweckmäßiger, ſeine Gedanken ſchriftlich mitzutheilen. Aber auch damit wollt' es ihm nicht glücken. Seine allzulebhafte Phantaſie umhüllte nicht nur die Gedanken mit vielen Bildern, ſondern verleitete ihn auch zu einem ſo flüchtigen Schreiben, daß die Schrift äußerlich unorthographiſch und unleſerlich wurde, und innerlich der Deutlichkeit, der Ordnung und des Zuſammenhangs ermangelte, ſo daß P. ſich oft ſelbſt widerſprach. Gleichwohl fand er als Lehrer der Philoſophie viel Beifall, nicht bloß bei jungen Leuten, ſondern auch bei bejahrteren Perſonen. Er wurde gleichſam ein Modephiloſoph in Rom, ſo daß es zum guten Tone gehörte, P.'s Vorträge zu beſuchen. Herren und Frauen aus den vornehmſten Claſſen nahmen daran Theil. Und viele von dieſen Zuhörern und Zuhörerinnen ſuchten P.'s Philoſophie nicht nur theoretiſch kennen zu lernen, ſondern auch praktiſch auszuüben Sie befolgten daher auch deſſen philoſophiſche Lebensweiſe. Dieſe war nämlich ſehr ſtreng, indem P. oft faſtete, kein Fleiſch genoß, und ganze Nächte, in ſeine Meditationen vertieft, durchwachte. Auch kleidete er ſich wie die älteren Pythagoreer, die er überhaupt zum Muſter genommen zu haben ſcheint. Außerdem war P. ein ſehr gefälliger und dienſtfertiger Mann; und auch dieß mag zu dem Beifalle, den ſeine Philoſophie fand, viel beigetragen haben. Selbſt der Kaiſer Gallien und deſſen Gemahlin waren für ihn eingenommen. Jener bewilligte ihm ſogar das Gebiet einer zerſtörten Stadt in Campanien, um daſelbſt eine platoniſche Republik einzurichten; weshalb die neuerbaute Stadt Platonopolis heißen ſollte. Da jedoch die kaiſerlichen Miniſter dieſem wunderlichen Projecte nicht günſtig waren und viele von den Coloniſten, die ſich zur Bevölke-

rung der neuen Stadt auf den Weg gemacht hatten, an den Folgen der ſtrengen Lebensweiſe, die man ihnen zur Pflicht machte, erkrankten und ſogar zum Theil ſtarben, ſo kam das Project nicht zur Ausführung. Endlich wurde P. ſelbſt ein Opfer jener Lebensweiſe. Das viele Faſten und Nachtwachen, ſo wie die Vernachläſſigung ärztlicher Vorſchriften, zogen ihm viele Beſchwerden zu. Er bekam Geſchwüre an Händen und Füßen, zuletzt eine bösartige Halsgeſchwulſt, an welcher er im 66. Jahre ſeines Lebens (270 nach Chr.) auf dem Landſitze eines ſeiner Freunde in Campanien ſtarb. Er verſchied mit den Worten: „Ich bin im Begriff, den „Gott in mir zur Gottheit im All zurückzuführen." — Alles dieß nebſt vielen andern Umſtänden, welche den ſchwärmeriſchen, obwohl gutmüthigen, Charakter P.'s beurkunden, erzählt die oberwähnte Lebensbeſchreibung, die man vor den Ausgaben der Werke P.'s findet. Dieſe Werke wurden, wie der Biograph ſelbſt verſichert, von ihm vermöge eines von P. erhaltenen Auftrags geſammelt und geordnet, auch hin und wieder mit kleinen Verbeſſerungen und erklärenden Zuſätzen verſehen. Die Anordnung iſt theils chronologiſch theils ſyſtematiſch, ſo daß das Ganze aus 6 Abtheilungen in 9 Büchern (*εννεαδες*) beſteht. Von dieſen 54 Büchern oder Abhandlungen ſind 21 geſchrieben, ehe Porphyr nach Rom kam und mit unſerm Philoſophen bekannt wurde, 24 während der 6 Jahre, wo er ſich in Rom aufhielt und mit demſelben umging, und die 9 letzten nach ſeinem Abgange von Rom. Im Einzelen enthalten ſie wohl Beweiſe einer ungemeinen Denkkraft und daher manchen hellen und tiefen Blick in den Zuſammenhang der Dinge; im Ganzen aber ſind ſie dennoch ein verworrenes Gewebe transcendenter Speculationen und phantaſtiſcher Träumereien. Auch ſind ſie großentheils mit einer unausſtehlich redſeligen Breite geſchrieben. Ebendarum iſt die Darſtellung der plotiniſchen Philoſophie mit großen Schwierigkeiten verknüpft; man müſſte ſelbſt plotiniſch philoſophiren, wenn man ſie ganz treu darſtellen wollte. Hier können nur diejenigen Gedanken ausgehoben werden, welche durch ihre öftere Wiederholung und durch ihre Beziehung auf alles Uebrige als Hauptmomente der plotiniſchen Philoſophie erſcheinen. Vor allen Dingen aber muß bemerkt werden, daß P. bei ſeinem Philoſophiren ſich einen weit höhern Zweck als andre Philoſophen ſetzte. Er wollte zu einer ſolchen Vereinigung mit dem höchſten Weſen gelangen, daß er daſſelbe mit den Augen ſeines Geiſtes unmittelbar ſchauete. Auf welchem Wege ſollte nun ein ſo überſchwenglicher Zweck erreicht werden? — Offenbar ging P. von platoniſchen Ideen aus; allein er blieb dabei nicht ſtehen, ſondern ſuchte jene Ideen theils nach ſeiner Weiſe zu entwickeln und umzubilden, theils nach der Weiſe ſeines Lehrers mit ander-

weiten (pythagoriſchen und orientaliſchen) Philoſophemen oder vielmehr Hypotheſen zu verſchmelzen. Er nahm daher zuvörderſt ein Urweſen an, das zwar kein Ding oder Etwas, folglich auch durch keine Prädicate beſtimmbar ſein ſollte, das er aber dennoch als abſolute Einheit, Güte und Vollkommenheit, als Identität des Seins und des Erkennens, als Princip aller Dinge dachte, das er daher auch Gott nannte, ohne die Frage, ob, wie und wodurch ein ſolches Weſen erkennbar ſei, wiſſenſchaftlich zu beantworten. Einer ſolchen Beantwortung bedurft' es aber auch für ihn nicht. Denn er meinte, daß man durch Vereinfachung der Seele mittels einer ſtrengen Lebensordnung in Verbindung mit beſtändiger Meditation (wozu auch die Dialektik als Hülfsmittel oder philoſophiſche Propädeutik diene) endlich zu einer vergegenwärtigenden Anſchauung (*παρουσια*) jenes Weſens gelangen, mithin das Abſolute ſelbſt erkennen könne. (**Plot.** enn. I, 3. c. 1 ss. III, 8. c. 1 ss. V, 1. c. 1 ss. VI, 9. c. 1 ss. — Auch verſichert P.'s Biograph gegen das Ende der Lebensbeſchreibung treuherzig, daß während ſeines Umgangs mit P. dieſer v i e r m a l wirklich zu jener Anſchauung gelangt ſei [*εφανη αυτῳ εκεινος ὁ μητε μορφην μητε τινα ιδεαν εχων, ὑπερ δε νουν και παν το νοητον ἱδρυμενος* — ſo wird nämlich hier das göttliche Weſen umſchrieben] obgleich ihm ſelbſt [dem Biographen] während ſeines ganzen Lebens nur e i n m a l dieſes hohe Glück zu Theil geworden). Aus dem urſprünglichen Einen fließt nun nach P. nicht in der Zeit, ſondern von Ewigkeit, alles Mögliche und Wirkliche, wie aus der Sonne das Licht, ohne daß es ſelbſt irgend eine Verminderung oder Veränderung ſeines Seins erleide. Und zwar geht zuerſt aus ihm hervor, die I n t e l l i g e n z (*νους*) als ein Ewiges, das dem Einen an Vollkommenheit am nächſten iſt und das Eine ſchaut und außer dieſem Schauen nichts bedarf. Aus dieſem geht wieder hervor die S e e l e (*ψυχη*), welche eigentlich nichts andres iſt, als der G e d a n k e oder die v e r n ü n f t i g e T h ä t i g k e i t (*λογος*) der Intelligenz, und fortſchreitend wieder andre Seelen hervorbringt, indem ihre Hauptwirkſamkeit ein producirendes, nach außen gerichtetes, Anſchauen (*θεωρια*) iſt. Der Raum und die Zeit, die Materie ſammt ihrer Form, die Natur oder die Welt, überhaupt alles Wirkliche oder Reale, iſt alſo ein Erzeugniß der Intelligenz, welche das in dem Einen begründete Mögliche durch ihr Anſchauen objectivirt und ihm dadurch Gehalt und Geſtalt des Wirklichen giebt. (**Plot.** enn. II, 9. III, 7. 8. IV, 1. 2. V, 1—4. 9. VI, 8. c. 15. et I. 9. c. 8.) Daher unterſchied auch P. eine V e r ſ t a n d e s w e l t (*κοσμος νοητος*) und eine S i n n e s w e l t (*κοσμος αισθητος*) und betrachtete dieſe als ein bloßes Ab- oder Nachbild von jener, in welchem allerlei Unvollkommenheit oder Uebel anzutreffen, weil ein Abbild nie ſo voll-

kommen ſein könne, als ſein Urbild — ein Satz, der freilich gleich ſo vielen andern nur beliebig angenommen war, da ſich wohl ein Abbild denken läſſt, das eben ſo vollkommen iſt, ja noch vollkommner als das Urbild. In jener Unvollkommenheit beſteht nach P. auch das Böſe, das zwar, wie alles zur Welt Gehörige, überhaupt nothwendig, aber doch für den Menſchen beſiegbar iſt, ſo daß, wenn er es nicht überwindet, eben dieß ſeine eigne Schuld iſt. Der Menſch kann nämlich das Böſe durch eben dieſelbe Vereinfachung der Seele (ἁπλωσις) beſiegen, welche ihn der Anſchauung des Einen theilhaftig macht, indem er ebendadurch mit demſelben in die genaueſte Vereinigung (ἑνωσις) tritt. In dieſer Vereinigung beſteht auch die höhere oder wahrhafte Tugend, durch welche der Menſch eben ſo ſelig als vollkommen iſt. Wer derſelben noch nicht fähig iſt, muß ſich erſt durch allerlei Uebungen und Zuchtmittel reinigen — eine Reinigung (καθαρσις) die man auch die niedere oder politiſche Tugend nennen kann, weil das Bürgerthum ebendarauf abzweckt. (Plot. enn. I, 2. 4. 8. 9. IV, 4. 8. 9. V, 5. VI, 4. 7—9.). — Es harren übrigens die Schriften dieſes neuplatoniſchen Philoſophen noch einer tüchtigen ſowohl kritiſchen als exegetiſchen Bearbeitung. Beiträge dazu haben neuerlich Müller in ſeinem Progr. de codice Plotini MS., qui in biblioth. episcop. Cizae adservatur (Lpz. 1798 8. worin viele Lesarten zur Verbeſſerung des Textes mitgetheilt werden) und Creuzer in ſeiner Ausgabe von Plot. lib. de pulcritudine (enn. I. lib. 6.) gr. et lat. cum adnot. (Heidelb. 1814. 8.) geliefert. Das Ganze der Enneaden erſchien früher unter dem Titel: Plot. opp. Gr. cum lat. M. Ficini interpr. et commentat. Baſel, 1580 u. 1615. Fol. Eine deutſche Ueberſetzung mit erläuternden Anmerkk. gab Engelhardt heraus: Erlang. 1820—3. 2 Abthll. 8. — Andre Erläuterungsſchriften der plotiniſchen Philoſ. ſind: Feistingii dissert. de tribus hypostasibus Plotini. Wittenb. 1694. 4. — Grimmii comment. qua Plotini de rerum principio sententia (enn. III, 8. c. 8 — 10.) animadverss. illustratur Lpz. 1788. 8. — Winzeri adumbratio decretorum Plotini de rebus ad doctrinam morum pertinentibus. Wittenb. 1809. 4. (Abth. 1.) — Gerlachii disp. de differentia, quae inter Plotini et Schellingii doctrinam de numine summo intercedit. Wittenb. 1811. 4. — Die plotiniſche Phyſik von Heigl. Landsh. 1815. 8. (Iſt mehr eignes Phantaſiegebilde in plotiniſcher Manier, als geſchichtliche Darſtellung, ſo wie überhaupt eine gewiſſe Verwandſchaft zwiſchen der neuern pantheiſtiſchen Alleinslehre und der plotiniſchen Philoſophie wohl nicht zu verkennen iſt). — Ob der Vorwurf des Plagiats gegründet ſei, den man ſchon im Alterthume dem P. machte, läſſt ſich jetzt

nicht mehr entſcheiden, da von den Werken des Numenius, die er ausgeſchrieben haben ſoll, nur noch Bruchſtücke übrig ſind. S. Numenius.

Ploucquet (Gottfr.) geb. 1716 und geſt. 1790 als ord. Prof. der Logik und Metaphyſik zu Tübingen, ein ſcharfſinniger Denker der leibnitz-wolfiſchen Schule, welcher ſich beſonders durch eine genauere Darſtellung der Monadologie und durch Vervollkommnung der Logik verdient gemacht hat. Doch hat ſeine Methode, die mathematiſche Conſtruction in die Logik einzuführen und dadurch inſonderheit die Syllogiſtik zu vereinfachen — was er den logiſchen Calcul nannte — keinen allgemeinen Beifall gefunden, indem ſie Lambert und Andre als zu einſeitig und beſchränkt beſtritten. Auch hat er die Geſchichte der Philoſophie in mehren einzelen Puncten aufzuklären geſucht. Seine vorzüglichſten Schriften ſind folgende: Primaria monadologiae capita Berl. 1748. 8. — Methodus tractandi infinita in metaphysicis. Tübing. 1748. 4. — Methodus tam demonstrandi directe omnes syllogismorum species, quam vitia formae detegendi, ope unius regulae. Tüb. 1763. 8. — Principia de substantiis et phaenomenis. Accedit methodus calculandi in logicis ab ipso inventa, cui praemittitur commentatio de arte characteristica universali (nach der von Leibnitz aufgeſtellten Idee). Frkf. u. Lpz. 1764. 8. (Die 1. A., welche 1753 erſchien, iſt minder brauchbar). — Fundamenta philosophiae speculativae. Tüb. 1782. 8. (A. 1. 1759. Da P. die ſpecul. Philoſ. mehrmal bearbeitete, ſo erſchienen dieſe Bearbeitungen auch unter verſchiednen Titeln, z. B. Institutiones philos. theoreticae. 1772. Elementa phil. contemplativae s. de scientia ratiocinandi, notionibus disciplinarum fundamentalibus etc. 1778. Expositiones philos. theoreticae etc.). — Außerdem gab er mehre beſondre Abhandlungen heraus, z. B. Diss. de materialismo (Tüb. 1750 4.) cum supplementis et confutatione libelli (von Lamettrie): L'homme machine. Ebend. 1751. 4. — Diss. de miraculorum indole, criterio et fine. Tüb. 1755. 4. — Diss. de cosmogonia Epicuri. Tüb. 1755. 4. — Diss. de epocha Pyrrhonis. Tüb. 1758. 4. — Solutio problematis lugdunensis, qua ex una hac propositione concessa: Existit aliquid, existentia entis realissimi cum suis attributis eruitur. Tüb. 1758. 4. — Examen meletematum Lockii de personalitate. Tüb. 1760. 4. — Providentia dei res singulares curans e natura dei et mundi exstructa. Tüb. 1761. 4. — Diss. de lege continuitatis s. gradationis. Tüb. 1761. 4. — Diss. de dogmatibus Thaletis et Anaxagorae. Tüb. 1763. 4. — Diss. de placitis Democriti. Tüb. 1767. 4. — Examen rationum a Sexto Emp. tam ad propugnandam quam ad impugnandam dei existentiam

collectarum. Tüb. 1768. 4. — Dieſe Abhh. findet man größtentheils beiſammen in: Commentationes philoss. selectiores etc. recognitae. Utrecht, 1781. 4. womit zu verbinden: Variae quaestiones metaphysicae cum subjunctis responsionibus. Tüb. 1782. 4. — Auch vergl. Sammlung der Schriften, welche den logiſchen Calcul Hrn. Prof. Plonequet's betreffen, mit neuen Zuſätzen herausgeg. von Aug. Frdr. Böck. Frkf. u. Lpz. 1766. 8. nebſt Eberſtein's Geſch. der Log. und Metaph. B. 1. S. 303 ff.

Pluralismus (von plures, mehre) wird theils in pſychologiſcher, theils in kosmologiſcher, theils in theologiſcher Hinſicht gebraucht. Der pſychologiſche Pluralismus nimmt an, daß es außer dem eignen Geiſte (dem Ich) noch mehre geiſtige Weſen oder Seelen als ſelbſtändige Weſen gebe, und daß daher dieſe verſchiednen Seelen auch nicht als bloße Theile oder Aeußerungsweiſen einer allgemeinen Weltſeele zu betrachten ſeien. Vergl. Seele und Weltſeele. — Der kosmologiſche Pluralismus nimmt an, daß es mehr als eine Welt (außer der Erde) d. h. mehre von lebendigen und vernünftigen Weſen bewohnte Weltkörper gebe; wie Fontenelle (ſ. d. Nam.) in einer eignen Schrift zu beweiſen geſucht hat. In einem höhern Sinne könnte man unter dem kosm. Pl. die Behauptung verſtehn, daß es auch mehre Syſteme von Weltkörpern, die näher mit einander verbunden ſind (wie unſer Sonnenſyſtem oder unſer geſammtes Fixſternenſyſtem — Milchſtraßen — Nebelflecke als ſehr entfernte Milchſtraßen betrachtet) im großen Weltraume gebe. Dieſe mehren Welten müſſten aber doch immer als Eine Welt im Ganzen (Weltall) angeſehn werden. S. Welt. — Der theologiſche Pluralismus endlich iſt nichts anders als Polytheismus. S. d. W.

Pluralität (von demſelben) iſt Mehrheit überhaupt; plurativ aber heißt insonderheit ein Urtheil, welches in Bezug auf eine unbeſtimmte Menge von Dingen einer gewiſſen Art etwas ausſagt, z. B. viele Menſchen ſind noch roh. S. Mehrheit und Urtheilsarten. Manche machen beim Stimmenzählen einen Unterſchied zwiſchen Pluralität und Majorität, indem ſie unter dieſer eine abſolute, unter jener eine relative Stimmenmehrheit verſtehn. Das iſt aber wohl nur ein willkürlicher Sprachgebrauch.

Plus ultra — immer weiter — iſt zwar an ſich eine lobenswerthe Maxime, auf der alles Fortſchreiten zum Beſſern beruht. Nur muß ſie nicht in ſog. Plusmacherei ausarten, der ſowohl Privatperſonen (wie jeder Geizhals) als Staatsmänner (beſonders die vom Finanzfache) ergeben ſein können. Denn da kann oft aus dem geſuchten Plus ein unerwartetes Minus ſich ergeben;

wie wenn die Auflagen ſo erhöht werden, daß Viele dadurch verarmen und nachher gar nichts mehr zahlen können, ſondern dem Staate als Bettler oder gar als Verbrecher zur Laſt fallen.

Plutarch von Athen (Plutarchus Atheniensis — gewöhnlicher, nach ſeinem Vater, Neſtorius, Plutarchus Nestorii genannt) lebte von der Mitte des 4. Jh. nach Chr. bis gegen 430 und lehrte in ſeiner Vaterſtadt die neuplatoniſche Philoſophie im Geiſte Plotin's und Jamblich's; wobei er ſich als einen eifrigen Freund der Magie und Theurgie zeigte. Er fand aber eben dadurch in jenem ſchwärmeriſchen Zeitalter ſolchen Beifall, daß er den Beinamen des Großen (*Πλουταρχος ὁ μεγας*) erhielt. Seine zahlreichen Anhänger wurden nach ihm plutarchiſche Weiſe (*σοφοι πλουταρχειοι*) genannt. Zu dieſen gehörte auch ſein Sohn Hierius, ſeine Tochter Asklepigenia, ſein Eidam Archiades, und ſeine Schüler Syrian und Proclus. S. dieſe Namen. Schriften von ihm ſind nicht vorhanden. Nachrichten von ihm findet man in **Marini vita Procli c. 12. Damascii vita Isidori ap. Phot. cod. 242. Synes. ep. 17. Suid. s. v.** *Πλουταρχος Νεστοριου*.

Plutarch von Chäronea (**Plutarchus Chaeronensis**) geb. ums J. 50. nach Chr., bildete ſich, wie er ſelbſt in ſeinen Schriften ſagt, hauptſächlich zu Athen in der Schule desjenigen Ammonius, welcher zuerſt die platoniſche und die ariſtoteliſche Philoſophie mit einander zu verbinden geſucht haben ſoll. S. Ammon aus Alexandrien. Daher ſcheint auch P. ſelbſt eine Neigung zu dieſer gemiſchten Art zu philoſophiren gefaſſt zu haben, jedoch mit einer gewiſſen Vorliebe zu Plato; wie gleichfalls ſeine Schriften beweiſen. Während ſeines Aufenthaltes in Italien und beſonders in Rom lehrte er auch mündlich Philoſophie. Doch ſcheint er dieſem Berufe ſich nicht lange gewidmet zu haben, indem die Kaiſer Trajan und Hadrian ihn zu Staatsgeſchäften in Illyrien und Griechenland brauchten. Jener erhob ihn auch zur Würde eines römiſchen **Vir consularis**, nachdem er bereits in ſeiner Vaterſtadt das Amt eines Archonten bekleidet hatte, und machte ihn dann zum Präfecten von Illyrien. Dieſer (ſein Schüler) ernannte ihn zum Procurator von ganz Griechenland. Im höhern Alter ward er auch noch Prieſter des Apollo und ſtarb ums J. 120 oder 130 in ſeinem Vaterlande. Ungeachtet dieſes geſchäftigen Lebens war P. ein ſehr fruchtbarer Schriftſteller ſowohl im hiſtoriſchen als im philoſophiſchen Fache, indem er gegen 300 Schriften verfaſſt haben ſoll, von denen beinahe noch die Hälfte (125) übrig ſind; wiewohl ſich unter dieſen auch manche unechte befinden. Ein altes Verzeichniß ſeiner Schriften (angeblich von ſeinem Sohne Lamprias — in **Fabricii bibl. gr. T. III. p. 333. s. T.**

V. p. 159 ss. ed. Harl. — auch beſonders und zuerſt herausgeg. von Höſchel zu Augsb. 1597.) iſt nicht vollſtändig, indem das Ende verloren gegangen. Man kann daher nach dieſem Verzeichniſſe nicht beurtheilen, weder welche und wie viele Schriften P. geſchrieben, noch ob die in den Handſchriften und Ausgaben ihm beigelegten wirklich insgeſammt von ihm herrühren. Gewöhnlich theilt man dieſelben in zwei Haupt-Claſſen, hiſtoriſche (beſonders Lebensbeſchreibungen berühmter Griechen und Römer in vergleichenden Zuſammenſtellungen — vitae parallelae — ſeine beſte Arbeit) und ethiſche oder moraliſche. Letztere gehören vorzüglich hieher. Doch ſind dieſelben nicht bloß moraliſchen, ſondern vielmehr vermiſchten Inhalts. Sie handeln nämlich außer den moraliſchen Gegenſtänden im eigentlichen Sinne (von Tugend und Laſter, von den Fortſchritten in der Tugend, von der Lernbarkeit derſelben, von der falſchen Schaam, von der Geſchwätzigkeit und der Neugierde, von Neid und Haß, von Freunden und Schmeichlern u. d. g.) auch von politiſchen, pädagogiſchen, mythologiſchen und hiſtoriſch-philoſophiſchen Gegenſtänden, wo dann bald platoniſche Lehren erläutert (quaestiones platonicae — de animae procreatione in Timaeo) bald die Stoiker und die Epikureer widerlegt (de Stoicorum repugnantiis — quod Stoici absurdiora quam poetae dicunt — de communibus notitiis adversus Stoicos — adversus Colotem — ne suaviter quidem vivi posse secundum Epicurum) bald überhaupt Nachrichten von fremden Philoſophemen gegeben werden Doch iſt die Schrift de placitis philosophorum ſchwerlich echt. Auch werden zuweilen ſpeculative Gegenſtände (Zufall, Schickſal, Dämonen, Aberglaube [dem er ſelbſt ziemlich ergeben war, wie unter andern ſeine Schrift de Iside et Osiride beweiſt] u. d. g.) behandelt. Nimmt man nun aber alles zuſammen, was P. in philoſophiſcher Hinſicht geleiſtet hat, ſo iſt ſein Verdienſt um die Philoſophie freilich nicht hoch anzuſchlagen. Seine Polemik iſt nicht immer treffend, ob er gleich manche Fehler und Irrthümer der Stoiker und der Epikureer glücklich aufgedeckt hat. Auch macht er hin und wieder gute Bemerkungen über platoniſche Lehren; aber in den Geiſt der platoniſchen Philoſophie ſcheint er nicht eingedrungen zu ſein, ſo wie auch ſein Dialog weit hinter dem platoniſchen, den er ſich wohl zum Muſter nahm, zurückſteht. Seine hiſtoriſch-philoſophiſchen Notizen ſind zwar oft intereſſant, aber nicht immer genau genug. Am meiſten verdient hat er ſich wohl um die angewandte Moral durch manche feine Bemerkung über das menſchliche Thun und Laſſen, wie es in der Erfahrung vorkommt, gemacht. — Die Ausgaben ſeiner Werke ſind folgende: **Plutarchi opp. omnia. Gr. et lat. ed. Henr. Stephanus.** Genf, 1572. 13 Bde. 8. Cum Xylandri ac Stephani

notis (Frkf. a. M. 1599. 2 Bde. Fol. wiederholt 1620) et cum vita Plut. a **Joh. Rualdo** coll. Paris, 1624. Fol. Ed. **J. J. Reiske.** (Lpz. 1774—82. 12 Bde. 8.) et **J. G. Hutten** (Tübing. 1791—1804. 14 Bde. 8.). — **Plutarchi** moralia. Ex recens. **Guil. Xylandri.** Baſel, 1574. Fol. Ex rec. **Dan. Wyttenbachii.** Oxf. 1795—1800. 5 Bde. 4. und 10 Bde. 8. wiederh. (durch G. H. **Schäfer**). Lpz. 1796 ff. 8. — Deutſch von Kaltwaſſer. Frkft. a. M. 1783—1800. 9 Bde. 8. (**Derſ.** hat auch die Lebensbeſchreibungen überſetzt: Magdeb. 1799—1806. 10 Bde. 8.) — Eine Auswahl der philoſſ. Schriften P.'s hat **Nüſcheler** herausgegeben: Zürich, 1768—74. 4 Bde. 8.

Plutarchiſche Weiſe ſ. **Plutarch** von Athen.

Pneumatik und **Pneumatologie** (von *πνευμα*, Hauch, Luft, Geiſt, und *λογος*, die Lehre) bedeutet eigentlich einerlei; denn bei dem erſten Ausdrucke iſt noch *επιστημη*, Wiſſenſchaft, oder auch *τεχνη*, Kunſt, hinzuzudenken (scientia s. ars pneumatica). Allein man unterſcheidet doch gewöhnlich beide ſo, daß man dort bloß an die Luft denkt und daher unter **Pneumatik** entweder die Aerologie (Theorie von der Luft, zu welcher auch die Aerometrie oder Luftmeſſkunſt gehört) im Ganzen oder denjenigen Theil derſelben verſteht, welcher von Gewicht, Druck, Elaſticität und andern (zum Theil auch chemiſchen) Eigenſchaften der Luft handelt, hier aber an die Geiſterwelt denkt und daher unter **Pneumatologie** nichts anders als eine Geiſterlehre verſteht. Jene gehört zur mathematiſchen Phyſik, zum Theil auch zur Chemie (als Theorie von den componibeln und decomponibeln Gasarten). Dieſe aber iſt ein eitles Anhängſel oder transcendenter Auswuchs der Pſychologie. S. **Geiſt** und **Geiſterlehre.** — **Pneumatiker** und **Pneumatologen** ſind ebenſo zu unterſcheiden.

Pneumatiſch (von demſelben) iſt, was ſich auf die Luft oder auf den Geiſt bezieht. S. den vor. Art. **Pneumatiſche Experimente** oder Künſte können daher ſowohl ſolche bedeuten, die der Phyſiker und Chemiker in Bezug auf die Luft oder mittels derſelben macht, als auch ſolche, welche angebliche Geiſterbeſchwörer, Zauberer, Hexenmeiſter ꝛc. machen. **Pneumatiſcher Apparat** wird gewöhnlich in der erſten Beziehung genommen. Doch haben auch die Geiſterkünſtler (der zweiten Art) ihren **pneumatiſchen Apparat**, um Andre durch allerlei Hokuspokus zu täuſchen. Die Philoſophie hat weiter nichts damit zu thun, als etwa zu warnen, daß man ſich nicht dadurch täuſchen laſſe.

Pneumatologie ſ. **Pneumatik.**

Pneumatomachie oder **Pneumatomachismus** (von *πνευμα*, Geiſt, und *μαχη*, Streit) iſt von zwiefacher Art, **materialiſtiſch**, wenn man alles Geiſtige im Menſchen leugnet (ſ.

Materialiſmus) und intellectual, wenn man der Aufklärung d. h. der geiſtigen Entwickelung und Ausbildung der Menſchen entgegenwirkt (alſo Obſcurantiſmus — ſ. Aufklärung und Finſterling). — Die Theologen haben zwar auch einen doppelten Pneumatomachiſmus angenommen, nämlich einen theoretiſchen, wenn man den heiligen Geiſt nicht als eine beſondre Perſon in der Gottheit anerkennt, und einen praktiſchen, wenn man die ſog. Sünde wider den heiligen Geiſt begeht. Dieſer Pneumatomachiſmus gehört aber eigentlich nicht hieher. Vergl. indeß Dreieinigkeit und Sünde.

Pöbel (wahrſcheinlich von populus, das Volk, oder doch damit ſtammverwandt) iſt das niedrige oder gemeine Volk, was man auch den (eigentlich die) Plebs nennt. Pöbelhaft iſt daher ebenſoviel als niedrig oder gemein in Denkart und Sprachweiſe. Da es indeß ebenſowohl einen vornehmen als einen geringen Pöbel giebt, ſo wird das Pöbelhafte nicht bloß in der niedern Volksclaſſe, ſondern oft auch in den höhern, ja zuweilen in den höchſten Geſellſchaftskreiſen angetroffen. So fragte einſt auf einem königlichen Maskenballe eine hohe Perſon die andre, welche etwas verwachſen war: „Wie kommt man auf dieſen Thurm?" indem jene den Buckel dieſer berührte; worauf dieſe erwiederte: „Im A... geht eine Wendeltreppe hinauf." War das nicht von beiden Seiten höchſt pöbelhaft, obwohl die Pöbelhaftigkeit der Antwort durch die Pöbelhaftigkeit der Frage entſchuldigt werden möchte? Und doch dünkt man ſich in ſolchen Geſellſchaftskreiſen ſo weit über den Pöbel erhaben! — Daß aber der wahrhaft Gebildete alles Pöbelhafte zu vermeiden habe, verſteht ſich von ſelbſt, nicht bloß nach den Regeln des Anſtandes, ſondern auch nach den Geſetzen der Sittlichkeit.

Pöcile oder Pökile ſ. Stoa. Denn die στοα ποικιλη oder die bunte (mit allerlei Gemälden geſchmückte) Halle zu Athen war eben der Ort, von welchem die ſtoiſche Philoſophenſchule ihren Namen hat.

Pockels (Karl Frdr.) geb. 1757 oder 1758 zu Wörmitz bei Halle, ſtudirte zu Halle, ward 1780 herzogl. braunſchw. Prinzenerzieher, erhielt 1788 den Titel eines Raths, lebte eine Zeit lang zu Nordheim bei Göttingen, ward 1814 Cenſor zu Braunſchweig und ſtarb daſelbſt gegen Ende deſſelben Jahres. Als philoſophiſcher Schriftſteller hat er vorzüglich die populare Anthropologie und Pſychologie bearbeitet und durch manche feine, aus dem Leben ſelbſt geſchöpfte, Beobachtung bereichert. Seine hieher gehörigen Schriften ſind folgende: Beiträge zur Beförderung der Menſchenkenntniß, beſonders in Rückſicht unſrer moraliſchen Natur. Berlin 1738 — 89. 2 Stücke. 8. — Fragmente zur Kenntniß des

menſchlichen Herzens. Hannov. 1788—94. 3 Samml. 8. (Die 2. S. führt auch den Titel: Briefe über die Weiber). — Denkwürdigkeiten zur Bereicherung der Erfahrungsſeelenlehre und Charakterkunde. Halle, 1794. 8. (1. Samml.) — Verſuch einer Charakteriſtik des weiblichen Geſchlechts, ein Sittengemälde des Menſchen, des Zeitalters und des geſelligen Lebens. Hannov. 1797—1802. 2 Bde. 8. N. A. 1806. — Contraſte zu dem Gemälde der Weiber, nebſt einer Apologie derſelben gegen die Befehdung im goldnen Kalbe (einem Romane des Grafen von Benzel-Sternau); ein Anhang zur Charakteriſtik des weibl. Geſchl. Hannov. 1804. 8. — Der Mann; ein anthropologiſches Charaktergemälde ſeines Geſchlechts. Hannov. 1805—8. 4 Bde. 8. — Ueber den Umgang mit Kindern. Hannov. 1811. 8. — Ueber Geſellſchaft, Geſelligkeit und Umgang. Hannov. 1813—6. 3 Bde. 8. — Caſſina's Verſuch über das Mitleiden, mit Anmerkk. von Gualengo. A. d. Ital. Hannov. 1790. 8. — Auch ſtehen viele kleinere anthropoll. und pſycholl. Aufſätze von ihm in Moritz's Magaz. zur Erfahrungsſeelenkunde (an deſſen Herausgabe er eine Zeit lang theilnahm) in den Denkwürdigkeiten zur Beförderung des Edlen und Schönen (die er theils mit Moritz theils allein herausgab) im Braunſchw. Magaz. und in den gelehrten Beiträgen zu den braunſchw. Anzeigen, ſo wie in andern Zeitſchriften. — Seine Biographie des Herz. von Braunſchw. Karl Wilh. Ferd. (Tübingen 1809. 8.) iſt auch ſehr leſenswerth.

Poëſie (von ποιειν, machen, ſchaffen, daher ποιησις, das Machen oder Schaffen, inſonderheit das Dichten) iſt Dichtung, dann auch Dichtkunſt. Vergl. daher die 4 Artikel: Dichten, Dichtkunſt, Dichtungsarten und Dichtungsvermögen. — Von der Poëſie ſelbſt aber iſt die Poëtik als Theorie derſelben oder als Anweiſung zu dieſer Kunſt zu unterſcheiden. Solcher Anweiſungen giebt es ſehr viele, auch von Dichtern; beſonders ſind deren vier berühmt und daher auch zuſammen herausgegeben worden, z. B. von Batteux unter dem Titel: Les quatre poëtiques d'Aristote, d'Horace, de Vida et de Boileau, avec des remarques. Par. 1771. 2 Bde. 8. Solche Anweiſungen helfen aber nicht viel, wo nicht die Natur ſelbſt jemanden zum Dichter berufen hat, nach dem Ausſpruche: Poëtae nascuntur, non fiunt — Dichter werden geboren, nicht (durch Anweiſung) gemacht. Doch bedarf auch das natürliche Vermögen immer der Entwickelung und Ausbildung, mithin auch der Anweiſung, wenn es etwas Vollkommenes leiſten ſoll. S. Genie. — Poëtiſch heißt die Rede als Gegenſatz von der proſaiſchen. Jene iſt geſchmückter, bilderreicher, auch gebundner als dieſe. Die ſog.

poëtiſche Proſe aber iſt ein Zwittergeſchöpf, das wenig Beifall verdient. Denn wer einmal Dichter ſein will, ſoll ſich auch die Mühe nicht verdrießen laſſen, ſeine Rede metriſch zu binden, weil ſie dadurch einen eigenthümlichen Reiz gewinnt. Doch wird auch jene Proſe immer noch einen höhern Rythmus haben, als die gemeine oder unpoëtiſche. — Daß die Poëſie ſelbſt poëtiſch ſein müſſe, verſteht ſich ja wohl von ſelbſt. Es war daher ein wunderlicher Pleonasmus, wenn die neuere poëtiſche Schule der Deutſchen ſo viel von poëtiſcher Poëſie ſprach. Freilich giebt es auch Werke, die wie poëtiſche ausſehn, es aber nicht ſind. Dieß könnte man dann im Gegenſatze eine proſaiſche Poëſie nennen. Eine poëtiſche Philoſophie wäre eigentlich eine durch Dichtung erzeugte oder aus der Phantaſie hervorgegangene, deren Wahrheit ſehr problematiſch wäre; eine philoſophiſche Poëſie aber gehörte zur didaktiſchen. S. d. W. und des Verf. Abh. de poëtica philosophandi ratione. Lpz. 1809. 4. — Zuweilen wird auch die ſchöne Kunſt überhaupt Poëſie genannt, was nach der Etymologie allerdings angeht, da jeder ſchöne Künſtler etwas macht oder ſchafft. Der Sprachgebrauch hat aber doch das Wort von jeher auf eine beſondre ſchöne Kunſt beſchränkt, indem man dieſe gleichſam als Repräſentantin aller übrigen betrachtete.

Poëtae nascuntur etc. ſ. den vor. Art. und Naturpoëſie. — Doch gilt jener Satz nicht von den gekrönten Poëten (poëtae laureati). Denn dieſe werden nicht geboren, ſondern gemacht, und zwar zuweilen contra naturam d. h. trotz ihrer Unwürdigkeit.

Poëtik und poëtiſch ſ. Poëſie.

Poiret (Pierre) geb. 1646 zu Metz und geſt. 1719, war anfangs Carteſianer und ſuchte ſogar den Glauben an unmittelbare Einwirkungen Gottes und der Geiſter auf den Menſchen aus carteſiſchen Grundſätzen zu erweiſen, ward aber zuletzt ein myſtiſcher Schwärmer und zeigte ſich als einen heftigen Gegner von Bayle, Balth. Becker, Locke und Spinoza. Daß er ſich beſondre Verdienſte um die Philoſophie erworben hätte, kann man eben nicht ſagen, ob er gleich zu ſeiner Zeit nicht unberühmt war. Seine Schriften, früher mehrmal aufgelegt, jetzt aber wenig mehr geleſen, ſind: Cogitationes de deo, anima et malo. Amſterd. 1677. 1685. 1715. 4. Die dieſer Schrift beigefügten Fundamenta atheismi eversa ſind vornehmlich gegen Spinoza gerichtet, welchen P. als einen boshaften Atheiſten und ein Werkzeug des Teufels darſtellt. Auch wird Bayle darin als ein bloß verſtellter Widerſacher und daher indirecter Anhänger oder Vertheidiger Spinoza's beſtritten, weil Bayle gegen P.'s Cogitationes allerlei Zweifel und Einwürfe vorgebracht hatte. — Oeconomie

divine. Amſterd. 1687. 7 Bde. 8. — De eruditione triplici, solida, superficiaria et falsa. Amſterd. 1692. 1706. 1707. 2 Bde. 4. — Fides et ratio collatae ac suo utraque loco redditae adversus principia Joh. Lockii. Amſterd. 1707. 8. — Opera posthuma. Amſterd. 1721. 4. und öfter.

Polemik (von πολεμος, der Krieg) iſt Kriegs-Kunſt oder Wiſſenſchaft. Man denkt aber bei dieſem Worte nicht an den eigentlichen, ſondern an den wiſſenſchaftlichen, gelehrten oder literariſchen Krieg. Vornehmlich haben ſich die Theologen dieſes Wort angeeignet, indem ſie die Polemik früher ordentlich als einen Theil ihres wiſſenſchaftlichen Geſammtgebiets betrachteten, ſo daß ſie in der Apologetik vertheidigungsweiſe, in der Polemik aber angriffsweiſe zu Werke gingen. Durch den Misbrauch, der hier oft mit der Polemik gemacht wurde, iſt ſie in eine Art von Verruf gekommen. Indeſſen iſt ſie an ſich nicht verwerflich; und im Grunde hat jede Wiſſenſchaft, auch die Philoſophie, ihre polemiſche Seite. Denn jede hat mit dem Irrthume zu kämpfen. Auch weckt die Polemik den Geiſt zur Thätigkeit. Denn die Geiſter geben, wie Stahl und Stein, nur dann lebhafte Lichtfunken von ſich, wenn ſie ſich ſtark an einander reiben. Man mag daher auf die Polemik und die polemiſchen Schriften ſchelten, wie man wolle; es wird deren immer geben, weil ſie immer nothwendig ſind. Sehr richtig ſagt Kant (verm. Schr. B. 3. S. 342.) in dieſer Beziehung: „Der Hang zu philoſophiren, darauf ſich „auch mit ſeiner Philoſophie an Andern zu reiben und, weil das „nicht leicht ohne Affect geſchieht, zu Gunſten ſeiner Philoſophie zu „zanken, zuletzt in Maſſe gegen einander (Schule gegen Schule, als „Heer gegen Heer) vereinigt offnen Krieg zu führen — dieſer „Hang oder vielmehr Drang muß als eine von den wohlthätigen „und weiſen Veranſtaltungen der Natur angeſehn werden, wodurch „ſie das große Unglück, lebendigen Leibes zu verfaulen, von den „Menſchen abzuwenden ſucht."

Polemo oder Polemon von Athen (Polemo Atheniensis) ein alter akademiſcher Philoſoph des 4. und 3. Jh. vor Chr. Dieſer Mann iſt ein merkwürdiger Beweis, daß auch die Philoſophie das menſchliche Herz zu beſſern vermag. Denn P. war anfangs ein ausſchweifender Wüſtling, der bloß ſeinem Vergnügen nachhing und ſich um nichts weniger als um Philoſophie bekümmerte. Eine Vorleſung des tugendhaften Xenokrates aber, der er zufällig beiwohnte, machte einen ſo lebhaften Eindruck auf ihn, daß er in ſich ging, ſein wüſtes Leben aufgab, und ſich mit Ernſt und großem Eifer unter Anleitung des Xenokrates dem Studium der Philoſophie widmete. Er ſuchte ſich aber nicht bloß die Wiſſenſchaft, ſondern auch die ſittliche Denkart und Handlungsweiſe ſei-

nes Lehrers ſo anzueignen, daß er unter allen Schülern deſſelben der Würdigſte ſchien, ihm zu folgen. Er ward alſo ums J. 314. vor Chr. wirklich deſſen Nachfolger auf dem akademiſchen Lehrſtuhle und verwaltete auch dieß Lehramt mit großem Beifalle ununterbrochen bis in ſein hohes Alter. Geburts- und Todesjahr ſind unbekannt. Auch ſeine Schriften ſind verloren gegangen. Diog. Laert. IV, 16—20. Eben dieſer Schriftſteller berichtet (§. 18.) P. habe geſagt, man müſſe ſich im Handeln oder in den Sachen üben, und nicht in dialektiſchen Lehrſätzen (δειν εν τοις πραγμασι γυμναζεσθαι, και μη εν τοις διαλεκτικοις θεωρημασι). Dieſer Akademiker ſcheint alſo nach ſokratiſcher Weiſe das Speculative vernachläſſigt und ſich auf das Praktiſche beſchränkt zu haben. Auch iſt von ſeinen Philoſophemen nichts weiter bekannt, als daß er ein Leben nach der Natur (secundum naturam vivere = honeste vivere fruentem rebus his, quas primas homini natura conciliet) für das höchſte Gut erklärte. Cic. de fin. IV, 6. coll. acad. II, 42. et Clem. Alex. strom. II. p. 306. ed. Heins. In der letzten Stelle wird geſagt, P. habe ebenſo, wie Speuſipp und Xenokrates, die Glückſeligkeit für eine nothwendige Folge der Tugend erklärt. Wenn er aber die Welt auch Gott nannte, ſo geſchahe dieß wohl nur in demſelben Sinne, in welchem ſchon Plato die Welt einen erſchaffenen und gewordenen Gott genannt und von dem ewigen oder unentſtandnen Gotte ſorgfältig unterſchieden hatte. Stob. ecl. I. p. 62. ed. Heer.

Policei ſ. Polizei.

Policiano ſ. Angelo Cino. Letzteres iſt wohl die Abkürzung von Erſterem. Es iſt aber hier noch zu bemerken, daß der Name dieſes Mannes auch Angelo Ambrogini und Politianus geſchrieben wird.

Politik (von πολις, Stadt und Staat) kann ebenſowohl Staatswiſſenſchaft (επιστημη πολιτικη, scientia politica) als Staatskunſt (τεχνη πολ., ars politica) bedeuten. Die Gelehrten nehmen es gewöhnlich in der erſten, die Staatsmänner in der zweiten Bedeutung. Doch findet auch der umgekehrte Fall ſtatt. Ein Politiker (politicus) heißt daher auch ein Staatsmann. Weil aber dieſer, wenn er ſeine Zwecke erreichen will, auch viel Klugheit beſitzen muß, ſo haben die Ausdrücke Politik und Politiker noch die Nebenbedeutung erhalten, daß jener eine Klugheitslehre oder Anweiſung zur Klugheit in allen Lebensverhältniſſen, und dieſer einen klugen, auch wohl hinterliſtigen und betrügeriſchen Menſchen bedeutet, weil die Staatsmänner oft alle Rechts- und Pflichtgeſetze verachtet und nur den Rathſchlägen der Klugheit gehuldigt haben. Man hat dieß auch wohl dadurch zu vertheidigen geſucht, daß der Staatsmann einzig für das Wohl ſeines Staates

zu ſorgen habe, dieſe Pflicht alſo für ihn über jede andre hinausgehe. Das iſt aber eitel Sophiſterei. Denn das Wohl eines Staats iſt nur dauerhaft zu begründen, wenn er nach den Geſetzen der Gerechtigkeit verwaltet wird. Die Klugheit, die ſich nicht daran binden will, iſt alſo keine wahre Klugheit; ſie iſt bloße Argliſt und wird zur Thorheit, weil ſie am Ende ihre eignen Zwecke zerſtört. Daher ſagt ein ungenannter franzöſiſcher Schriftſteller ſehr richtig: **La sincérité dans les paroles, la bonne foi dans les actes, voilà la seule bonne politique!** — Eine ſolche wollte auch Schmidt-Phiſeldeck darſtellen in ſeiner Politik nach den Grundſätzen der heiligen Allianz. Kopenh. 1822. 8. — Auf dieſe Art entſcheidet ſich auch leicht die vielbeſprochne Frage wegen des Verhältniſſes der Politik zur Moral. Dieſe ſteht offenbar höher als jene im Reiche der Vernunft und der von der Vernunft ausgehenden Wiſſenſchaften. Die Rechtsgeſetze und die Pflichtgebote der Vernunft ſoll jeder achten, wer er auch ſei, Regent oder Unterthan, Staatsminiſter oder Kirchendiener, Gelehrter oder Ungelehrter, weil doch alle zuerſt Menſchen ſind und es auch bleiben, ihre anderweiten Lebensverhältniſſe mögen ſich geſtalten, wie ſie wollen. Auch verurtheilt die öffentliche Meinung unausbleiblich jeden Politiker, der ſich kein Gewiſſen daraus macht, Gift und Dolch, Verrath und Treubruch, und andre ſchändliche Mittel anzuwenden, um ſeine Zwecke durchzuſetzen, ſelbſt wenn dieſe Zwecke angeblich gut wären. Denn genau erwogen, ſind ſie es doch nicht; es iſt immer nur die eigne Macht, die ein ſolcher Politiker im Auge hat; er will nur ſeine Herrſch- und Habſucht befriedigen, und braucht daher das Staatswohl bloß als Vorwand zur Beſchönigung ſeiner ungerechten und unſittlichen Handlungen. Vergl. Antileviathan oder über das Verhältniß der Moral zum äußern Rechte und zur Politik. Gött. 1807. 8. — Auch in Payley's Grundſätzen der Moral und Politik, überſ. von Garve (Lpz. 1787. 2 Bde. 8.) Mably's **entretiens de Phocion sur le rapport de la morale avec la politique** (Amſt. 1763. 8.) der Schrift: **Politique religieuse et philosophique ou constitution morale du gouvernement,** par Mr. le Bar. Bigot de Morogues (Par. 1827. 4 Bde. 8.) und Weber's Grundzügen der Politik oder philoſophiſch-geſchichtl. Entwickelung der Hauptgrundſätze der innern und äußern Staatskunſt (Tüb. 1827. 8.) findet man weitere Unterſuchungen hierüber. Uebrigens vergl. Staat und die darauf folgenden Artikel; desgleichen die Schrift: Ueber die geſchichtliche Entwickelung der Begriffe von Recht, Staat und Politik; von Frdr. v. Raumer. Lpz. 1826. 8. — Eine auf das Rechtsgeſetz gegründete Politik heißt Dikäopolitik. S. Dikäologie.

Politiſch (von demſelben) wird in allen den Beziehungen

gebraucht, wie Politik und Politiker. S. den vor. Art Wenn vom politiſchen Idealismus und Realismus die Rede iſt, ſo verſteht man unter jenem ein politiſches Syſtem, das ſich bloß an reine Vernunftideen, unter dieſem aber ein ſolches, das ſich bloß an die Erfahrung halten will, alſo die Sachen nimmt, wie ſie ſind, nicht wie ſie ſein ſollen. Plato und Ariſtoteles können als die Begründer dieſer beiden einander entgegengeſetzten Syſteme betrachtet werden. Es muß aber auch hier Vernunft und Erfahrung mit einander gehörig verbunden werden; was man politiſchen Synthetismus nennen kann. Vergl. Idealismus, Realismus und Synthetismus. — Die politiſchen Cabalen, Intriken, Ränke ꝛc. liegen außer dem Gebiete der Philoſophie, kommen aber meiſt vom politiſchen Realismus her.

Pölitz ſ. hinter Polizei.

Polizei (von πολιτεια, Bürgerthum, auch Verfaſſung und Verwaltung des Staats, bei Ariſtoteles in der Politik ſogar eine beſondre, von der monarchiſchen und ariſtokratiſchen unterſchiedne, Staatsform, welche man auch die republikaniſche nennt, jener Philoſoph aber noch von der demokratiſchen als einer Ausartung derſelben unterſcheidet) iſt ſchon ſeiner Abſtammung nach ein ſehr vieldeutiges Wort; noch unbeſtimmter aber iſt der Begriff, den man in neuern Zeiten damit verbunden hat. Theilt man die Staatsgewalt (ſ. d. W.) in die aufſehende, geſetzgebende, richtende und vollziehende, ſo würde man die Polizeigewalt vielleicht am zweckmäßigſten als die aufſehende Staatsgewalt bezeichnen können. Denn eine wirkſame oder thätige Aufſicht auf alles, was im Staate iſt und geſchieht, wiefern es ſowohl von Einheimiſchen als von Fremdlingen kommt und Einfluß auf die Sicherheit und die Wohlfahrt Aller hat, iſt doch wohl das Hauptgeſchäft der Polizei; weshalb man dieſelbe nicht mit Unrecht in die Sicherheits- und die Wohlfahrtspolizei eintheilt, welcher Eintheilung die in die Polizei der Einheimiſchen und die Fremden-Polizei leicht beigeſellt werden kann. Denn jene Eintheilung bezieht ſich auf den Zweck, dieſe auf den perſönlichen Gegenſtand der Polizei. Sieht man aber auf die ſachlichen Objecte und die beſondern davon abhängigen Zwecke, ſo kann man freilich noch eine Menge von Polizeien (d. h. Zweigen der Polizei überhaupt) aufführen, als Feuer-Waſſer-Straßen-Lebensmittel-Geſundheits-u. ſ. w. Polizei. Da nun die Sicherheit ſowohl als die Wohlfahrt der Menſchen in der Geſellſchaft ſowohl phyſiſch als moraliſch gefährdet werden kann, ſo wird die Aufmerkſamkeit der polizeilichen Behörden und Beamten ganz vorzüglich auf Verhütung oder Abwendung dieſer Gefahren gerichtet ſein müſſen.

Hieraus erklärt ſich, warum die Polizei ſo ſehr bemüht iſt, Verdächtige auszuwittern, lüderliches Geſindel zu entfernen, und Verbrechern entgegenzuwirken, damit ſie entweder die beabſichteten Verbrechen gar nicht vollbringen oder doch, wenn dieſelben ſchon vollbracht ſind, der Strafe und der Pflicht des Schadenerſatzes, wo ſolcher möglich, nicht entgehen können. Bis hieher iſt alſo alles in der Ordnung. Kein vernünftiger Menſch kann ſolche Polizei misbilligen oder gar haſſen, da ſie nur wohlthätig wirkt. Bloß Banditen, Spitzbuben, Gauner, Landſtreicher und andres Otterngezücht, könnten ſolche Polizei verwerflich finden. Sie iſt auch in dieſer Beziehung gar keine neue Erfindung, vielweniger eine Erfindung der Hölle. Alle Staaten, alter und neuer Zeit, haben mehr oder weniger ſolche Polizei gehabt. Denn ſie iſt ſchlechterdings unentbehrlich. Allein freilich hat die Polizei ſich oft nicht bloß läſtig, ſondern auch verhaſſt gemacht; ja ſie hat Verbrechen begangen und ſogar mit Verbrechern ſich verbündet, um ihre Zwecke, gute oder ſchlechte, zu erreichen. Beſonders hat die ſog. geheime Polizei (die man auch wohl eine höhere genannt hat, ob ſie gleich wegen der niedrigen Mittel, deren ſie ſich zu ihren Zwecken bediente — Erbrechung der Briefe, Spionerie im Schooße der Familien, Aufwiegelung der Unzufriednen durch verkleidete Polizeidiener, die ſich für Gleichgeſinnte ausgaben, agens provocateurs — lieber die niedere heißen ſollte) ſich eben dadurch ſelbſt um allen Credit gebracht. Dazu kommt aber noch folgender Umſtand. Bei der Unbeſtimmtheit der urſprünglichen Bedeutung des W. Polizei hat man den polizeilichen Behörden oft auch eine geſetzgebende und eine richtende Gewalt eingeräumt. Das iſt aber durchaus unſtatthaft. Die Polizei hat keine Geſetze zu geben, ſondern ſich ſelbſt nach den Geſetzen zu richten. Wenn alſo von Polizeigeſetzen die Rede iſt, ſo ſind dieß Geſetze, welche die Polizei von der geſetzgebenden Staatsbehörde zu empfangen und auch ſtreng zu beobachten hat, damit ſie nicht bei ihrem natürlichen Hange zur Willkür despotiſch werde. Sie mag daher wohl die Anwendung jener Geſetze auf das Leben durch gewiſſe Reglements näher beſtimmen, aber nur nicht ſelbſt Geſetze im eigentlichen Sinne geben. Eben ſo wenig ſoll die Polizei in das Richteramt eingreifen oder ſich ſelbſt als ein ſog. Polizeigericht eine richterliche Gewalt anmaßen. Sie mag den, der ſich vergangen oder etwas verbrochen hat, ergreifen; aber ſie muß ihn dann ſogleich ſeiner richterlichen Behörde überliefern, welche zu unterſuchen hat, ob er ſchuldig und wie er in dieſem Falle zu beſtrafen ſei. In Anſehung kleinerer Polizeivergehen mag man der geſetzlich verordneten Polizeibehörde allenfalls die Zuerkennung von ſog. Polizeiſtrafen geſtatten. Aber dieſe dürfen nie ein geſetzlich beſtimmtes Maß über-

ſchreiten; und es muß auch jedem freiſtehen, wenn er ſich dadurch gravirt glaubt, ſich an den ordentlichen Richter zu wenden, der, wenn die Polizeibehörde zu weit gegangen, ſie ſelbſt in ihre Gränzen zurückzuweiſen hat. Dagegen kann die Vollſtreckung richterlicher Erkenntniſſe, auch der Straferkenntniſſe, z. B. die Hinrichtung eines zum Tode verurtheilten Verbrechers, unbedenklich der Polizei überlaſſen werden. Denn das iſt ein Act der Vollziehungsgewalt, und dieſen kann der Regent als Inhaber der Vollziehungsgewalt jeder von ihm angeſtellten Behörde übertragen — wobei freilich immer vorausgeſetzt werden muß, daß die verſchiednen Zweige der Staatsgewalt überhaupt nicht ungebürlich mit einander vermiſcht ſeien, ſo daß etwa eine und dieſelbe (phyſiſche oder moraliſche) Perſon Geſetze gebe, Recht ſpreche und auch alles in Ausführung bringe, was Geſetz und Richterſpruch beſagen. Denn daraus kann nur Unheil hervorgehen. — Da übrigens die polizeiwiſſenſchaftlichen Schriften nicht eigentlich zur philoſophiſchen Literatur gehören, ſo führen wir ſie hier auch nicht an. Nur eine der neueſten, welche den Begriff der Polizei ſelbſt und des Polizeirechts mit philoſophiſcher Genauigkeit zu beſtimmen ſucht, ſtehe hier, nämlich die Schrift von Karl Frdr. Wilh. Gerſtäcker: Juris politiae ex uno securitatis juriumque defendendorum principio petiti et ad artis formam redacti brevis delineatio. Lpz. 1826. 4. In der Hauptſache hat der Verfaſſer unſtreitig Recht, wenn auch die Eintheilung der Polizei in Vervollkommnungs- Ueberſichts - Communications - Aufklärungs - und Staats - Polizei nicht ganz logiſch richtig ſein dürfte.

Pölitz (Karl Heinr. Ludw.) geb. 1772 zu Ernſtthal im Schönburgiſchen, ſtudirte auf dem Lyceum zu Chemnitz und der Univerſität zu Leipzig, wo er ſich 1794 als Privatdocent der Philoſ. habilitirte. Im J. 1795 ward er Prof. der Moral und Geſchichte an der Ritterakademie zu Dresden, 1803 außerord. Prof. der Philoſ. zu Leipzig, 1804 ord. Prof. des Natur- und Völkerrechts zu Wittenberg, 1808 ord. Prof. der Geſchichte daſelbſt, 1815 ord. Prof. der ſächſiſchen Geſchichte und Statiſtik zu Leipzig, 1820 ord. Prof. der Staatswiſſenſchaften daſelbſt, und 1825 königl. ſächſ. Hofrath. Was er im Fache der Geſchichte geleiſtet, gehört nicht hieher. Als philoſophiſcher Schriftſteller folgt' er zuerſt den Anſichten Kant's und Reinhold's. Späterhin philoſophirte er auf eine eklektiſche oder, wie er es ſelbſt nannte, neutrale Weiſe, wobei er hin und wieder eine Neigung zum Skepticismus durchblicken ließ. Die Schriften, in welchen er ſich auf ſolche Weiſe kund gab, ſind folgende: Religionsvorträge für die Bedürfniſſe unſers Zeitalters mit Hinſicht auf eine reinere Moral. Lpz. 1793. 8. — Moraliſches Handbuch oder Grundſätze eines ver-

nünftigen und glücklichen Lebens. Lpz. 1793. 8. (Anonym). A. 2. 1795. (Unter ſeinem Namen). — Können höhere Weſen auf den Menſchen wirken und ſich mit ihm verbinden? Lpz. 1794. 8. — Beitrag zur Kritik der Religionsphiloſophie und Exegeſe unſers Zeitalters. Lpz. 1795. 8. — Geſchichte der Cultur der Menſchheit nach kritiſchen Principien. Lpz. 1795. 8. (Th. 1.). — Lehrbuch für den erſten Curſus der Philoſophie. Lpz. 1795. 8. — Sind wir berechtigt, eine größere künftige Aufklärung und höhere Reife unſers Geſchlechts zu erwarten? Lpz. 1795. 8. — Reſultate aus den Prämiſſen einer reinen Moralphiloſ. Lpz. 1799. 8. — Populare Anthropologie. Lpz. 1800. 8. — Grundlegung zu einer wiſſenſchaftlichen Aeſthetik, oder über das Gemeinſame aller Künſte. Pirna, 1800. 8. — Die Philoſophie unſers Zeitalters in der Kinderkappe, von Einem, der auch lange in der Kappe gelaufen iſt. Pirna, 1800. 8. (Th. 1. Anonym). — Verſuch einer Grammatik des Verſtandes. Görlitz, 1801. 8. — Allgemeines Handbuch zur ſittlichen Bildung des weiblichen Geſchlechts. Lpz. 1801. 8. (Anonym). — Heinrich von Feldheim, oder der Officier, wie er ſein ſollte. Ein Beitrag zur milit. Pädagogik. Pirna, 1801. 2 Thle. 8. (Anonym). — Kurze Theorie der Interpunction nach logiſchen Grundſätzen. Lpz. 1801. 8. A. 4. 1824. — Elementarlogik für pädagogiſche Zwecke. Dresd. 1801. 8. — Fragmente zur Philoſ. des Lebens. Chemnitz, 1802. 8. — Summarien der philoſ. Sittenlehre. Hamb. 1802. 8. — Die Erziehungswiſſenſchaft, aus dem Zwecke der Menſchheit und des Staats dargeſtellt. Lpz. 1806. 2 Thle. 8. — Die Aeſthetik für gebildete Leſer. Lpz. 1807. 2 Thle. 8. — Encyklop. der geſammten philoſſ. Wiſſenſchaften im Geiſte des Syſtems einer neutralen Philoſ. Lpz. 1807. 2 Thle. 8. — Die Staatslehre. Lpz. 1808. 2 Thle. 8. — Die philoſſ. Wiſſenſchaften in einer encyklop. Ueberſicht dargeſtellt. Lpz. 1813. 8. — Die Staatswiſſenſchaften im Lichte unſrer Zeit. Lpz. 1823 ff. 5 Thle. 8. N. A. 1827 ff. — Grundriß für encyklopp. Vorträge über die geſammten Staatswiſſenſchaften. Lpz. 1825. 8. — Auch hat er herausgegeben: Darſtellung der philoſſ. und theoll. Lehrſätze des Oberhofpr. Reinhard. Sulzb. 1801 ff. 4 Thle. 8. — Kant's Vorleſungen über die philoſ. Religionslehre. Lpz. 1817. 8. — Kant's Vorleſungen über Metaphyſik. Nebſt einer Einleitung, welche eine kurze Ueberſicht über die wichtigſten Veränderungen der Metaphyſ. ſeit K. enthält. Erfurt, 1821. 8. — Von ſeinen ſprachkundlichen Schriften ſind noch zu bemerken: Allgemeine deutſche Sprachkunde, logiſch und äſthetiſch begründet. Lpz. 1804. 8. — Das Geſammtgebiet der deutſchen Sprache, nach Proſa, Dichtkunſt und Beredtſamkeit theoretiſch und praktiſch dargeſtellt. Lpz. 1825 ff. 4 Thle. 8.

Pollicitationen (von polliceri, verſprechen) ſind Verſprechungen oder Verheißungen, die man entweder von freien Stücken oder dazu aufgefodert thut. Nimmt ſie der Andre an und kommt dabei ſonſt nichts Rechtswidriges vor, ſo entſtehen daraus Verträge. S. d. W. Religioſe Pollicitationen nennt man vorzugsweiſe Gelübde. S. d. W. Außerdem vergl. Meiſter über die Pollicitationen und Gelübde, nach den Grundſätzen des Naturrechts und der geſetzgeberiſchen Klugheitslehre. Berl. und Stralſ. 1781. 8.

Pollio Valerius ſ. Muſonius.

Polniſche Philoſophie (eigentlich polliſche, wie man von Preußen, Schweden ꝛc. die Adjectiven preußiſch, ſchwediſch ꝛc. bildet) hat ſich bis jetzt noch nicht als etwas Eigenthümliches ausgebildet. Im Mittelalter philoſophirten die Gelehrten in Polen d. h. die Geiſtlichen von einiger Bildung nach ſcholaſtiſcher Art. In der neuern Zeit bildeten ſich die Polen meiſt nach den Franzoſen, philoſophirten alſo auch in franzöſiſcher Weiſe. Später haben auch Einige an der deutſchen Art zu philoſophiren Theil genommen, z. B. Joh. (oder Joſ.) Goluchowsky, der vor einigen Jahren noch in Deutſchland herumreiſte, an der ſchellingiſchen, wie aus ſeiner deutſch abgefaſſten Schrift erhellet: Die Philoſophie in ihrem Verhältniſſe zu dem Leben ganzer Völker und einzeler Menſchen. Erlang. 1822. 8. — In demſelben Jahre gab J. C. Jankowsky, Profeſſor der Philoſ. zu Krakau, eine Logik in polniſcher Sprache heraus, die zugleich mit Bemerkungen über das, was die Polen bisher in der Philoſophie geleiſtet haben, angezeigt iſt in: Gött. gel. Anzeigen, 1822. St. 205. — Neuerlich hat auch Ign. von Zabellewicz, Prof. der Philoſ. zu Warſchau, das Syſtem des Verf. ins Polniſche überzutragen angefangen. — Wenn dieſes talentvolle Volk ein beſſeres Schickſal gehabt hätte, wenn es nicht durch einen ſich in geſetzloſer Unruhe gefallenden Adel und durch habſüchtige Nachbarn um ſeine politiſche Exiſtenz gekommen wäre: ſo würde die Geſchichte der Philoſophie vielleicht mehr von ihm zu erzählen haben. Doch kann es auch wohl ſein, daß ſeine philoſophiſchen Leiſtungen nur dem Auslande nicht genug bekannt geworden. Wenn daher ein ſachkundiger Pole dem Verf. mehr davon ſagen wollte, ſo würd' es dieſem recht angenehm ſein.

Polos von Agrigent (Polus Agrigentinus) ein Sophiſt des ſokratiſchen Zeitalters, von dem nichts weiter bekannt iſt.

Polyän oder Polyainos von Lampſakos (Polyaenus Lampsacenus) ein vertrauter Schüler Epikur's von beſcheidnem und zur Freundſchaft geneigtem Charakter und daher in der epikuriſchen Schule ſehr geſchätzt. Er ſtarb aber noch vor ſeinem Lehrer und ſcheint auch keine Schriften hinterlaſſen zu haben. Diog.

Laert. X, 18. 19. 24. Aus den beiden erſten Stellen erhellet, daß es falſch iſt, wenn Görenz in den Anmerkungen zu Cic. acad. II, 33. p. 193. ſagt, P. werde nicht in ſeines Lehrers Teſtament erwähnt; vielmehr wird darin ausdrücklich verordnet, daß P.'s Andenken erhalten und auch deſſen Sohn zum Philoſophiren angeleitet werden ſolle. Wenn es aber wahr iſt, was Cicero a. a. O. (coll. de fin. I, 6.) berichtet, daß P. ein großer Mathematiker geweſen, bevor er ein Epikureer geworden, nachher aber die ganze Geometrie für falſch erklärt habe: ſo ſollte man vielmehr glauben, daß ſeine mathematiſchen Kenntniſſe nicht ſehr bedeutend geweſen. — Der ſtrategiſche Schriftſteller dieſes Namens iſt eine ganz andre Perſon, indem er aus Macedonien gebürtig war und im 2. Jh. nach Chr. lebte.

Polyandrie ſ. Polygamie.

Polyarchie (von πολυς, viel, und αρχειν, herrſchen) iſt Vielherrſchaft. Sie ſteht daher der Monarchie oder Einherrſchaft entgegen. Da Polyarchen in einem und demſelben Staate leicht mit einander in Streit gerathen und dadurch die Einheit des Staates ſelbſt und den innern Frieden der Bürger gefährden: ſo iſt die Polyarchie allerdings eine ſchlechtere Staatsform als die Monarchie. Doch muß man die Synkratie nicht mit der Polyarchie verwechſeln. S. Staatsverfaſſung. — Zuweilen ſchleicht ſich auch ungeſetzlich die Polyarchie in monarchiſche Staaten ein, durch Günſtlinge, Mätreſſen, ariſtokratiſche Familien ꝛc. Dann iſt ſie noch ſchlimmer, als wenn ſie geſetzlich iſt.

Polygamie (von πολυς, viel, und γαμος, Heirath) bedeutet eine vielfache Gattungsverbindung, die von dreifacher Geſtalt ſein kann: 1. Verbindung eines Mannes mit mehren Frauen — Vielweiberei oder Polygynie (von γυνη, das Weib) — 2. Verbindung einer Frau mit mehren Männern — Vielmännerei oder Polyandrie (von ανηρ, δρος, der Mann) — 3. Verbindung mehrer Männer mit mehren Frauen — Männer- und Weibergemeinſchaft oder vermiſchte Polygamie. Allein die beiden letzten Arten der Polygamie kommen ſeltner vor, wenigſtens als geſetzlich erlaubte Gattungsverbindungen, weil die Geſetze meiſt von Männern gegeben werden, die wohl gern ſich ſelbſt, aber nicht den Weibern, eine vielfache Gattungsverbindung geſtatten. Daher mag es denn gekommen ſein, daß man beim W. Polygamie gewöhnlich bloß an die Polygynie denkt, mithin jenes Wort in einem engern Sinne nimmt. — Daß nun die Polygamie, wenn ſie auch das Staatsgeſetz erlaubt, doch dem Vernunftgeſetze widerſtreitet, iſt ſchon im Art. Ehe bewieſen worden, indem nur die von beiden Seiten einfache Gattungsverbindung als eine wahrhafte Ehe angeſehn werden kann. Darum

läſſt auch die Natur eine ungefähr gleiche Zahl von männlichen und weiblichen Individuen geboren werden, wenn ihre Ordnung nicht geſtört wird. Durch die Polygamie leidet überdieß die Erziehung der Kinder, die Innigkeit des häuslichen Lebens, die geſammte Cultur. Sie hat allemal die Sklaverei des weiblichen Geſchlechts und die Entmannung vieler Individuen des männlichen, um ſie als Wächter der in den Harems eingeſperrten Frauen zu brauchen, in ihrem Gefolge, häuft alſo Unrecht auf Unrecht. — Der Unterſchied, den Einige zwiſchen gleichzeitiger oder ſimultaner und nachfolgender oder ſucceſſiver Polygamie machen, iſt unſtatthaft. Denn wenn das erſte Eheband durch den Tod oder durch völlige Scheidung aufgehoben iſt, ſo tritt Eheloſigkeit für den überlebenden oder die geſchiednen Theile ein. Man kann alſo nicht ſagen, daß ſie in der Polygamie d. h. einer vielfachen Gattungsverbindung leben, wenn ſie nachher wieder heirathen, ſobald ſie nur nicht mehr als einen Gatten nehmen. — Ob der Staat, nachdem Kriege oder Unfälle die Bevölkerung ſehr vermindert haben, die Polygamie für eine gewiſſe Zeit erlauben dürfe, um die Volkszahl bald wieder herzuſtellen, iſt eine Frage, die ſich wohl bejahen läſſt. Nur wird der Staat bloß im Nothfalle zu dieſem Mittel greifen und auch den Gebrauch deſſelben nicht lange geſtatten, weil der Staat ſich ſonſt leicht durch Gewohnheit in einen polygamiſchen Staat verwandeln könnte. Solche Staaten aber bleiben an Bildung und Stärke immer hinter den monogamiſchen Staaten zurück.

Polygraphie (von πολυς, viel, und γραφειν, ſchreiben) iſt Vielſchreiberei. Gewöhnlich wird es im böſen Sinne genommen, weil viel und gut ſelten beiſammen ſind. Indeſſen hat es auch unter den Philoſophen ſowohl gute als ſchlechte oder minder gute Polygraphen gegeben. Zu den erſten gehören Plato und Ariſtoteles. Denn ſie haben weit mehr geſchrieben, als wir noch von ihnen beſitzen. Und von neuern Philoſophen gehören hieher Leibnitz und Kant. In Anſehung des Letztern iſt es beſonders merkwürdig, daß er erſt in ſeinen höhern Lebensiahren Polygraph wurde, während er früher nur wenig geſchrieben hatte. Seine geiſtige Zeugungskraft ſcheint alſo im Alter mehr zu= als abgenommen zu haben. Zu den minder guten Polygraphen gehören unter den Philoſophen Epikur und Chryſipp, deren Werke ſich daher auch wohl nicht erhalten haben. Plutarch kann ebenfalls hieher gerechnet werden. Denn ſo trefflich auch ſeine vergleichenden Lebensbeſchreibungen ſein mögen, ſo ſind doch die übrigen Schriften (die ſog. moralia) größtentheils nur Mittelgut. Unter den Römern waren Cicero und der ältere Plinius Polygraphen von nicht geringer Trefflichkeit. Denn wenn gleich beide nicht

ausgezeichnete Philoſophen waren, ſo ſind doch ihre Werke, ſo weit wir ſie noch beſitzen, immer ſehr ſchätzbare Geiſteserzeugniſſe. Es kommt alſo bei der Polygraphie hauptſächlich wohl darauf an, ob das Schreiben jemanden leicht werde, oder ob er ſich's leicht mache. Und dann ſind auch die Lebensverhältniſſe zu berückſichtigen, die dem Einen mehr Muße und Anlaß zum Schreiben geben, als dem Andern. Luther und Melanchthon waren auch Polygraphen. Sie wurden es aber kraft ihrer Stellung in der Welt. — Dagegen hat es auch berühmte Philoſophen gegeben, die gar nichts geſchrieben haben, wie Sokrates, Pyrrho, Arceſilas, Karneades u. A. Dieſe könnte man alſo Agraphen nennen, ſo wie die, welche nur ein Werk hinterlaſſen haben, Monographen. Doch hat das W. Monographie eine andre Bedeutung. S. d. W.

Polygynie ſ. Polygamie.

Polyhiſtorie (von πολυς, viel, und ἱστορειν, wahrnehmen, erkennen, wiſſen) iſt Vielwiſſerei. Manche ſagen auch dafür Polymathie (von μαθειν = μανθανειν, lernen) Viellernerei. Nun verträgt es ſich zwar wohl mit dem Philoſophiren, daß man auch viel lerne und dadurch zu vielem Wiſſen gelange, wie das Beiſpiel von großen Philoſophen (Ariſtoteles, Leibnitz u. A.) beweiſt, welche auch Vielwiſſer oder Polyhiſtoren waren. Ja es würde derjenige, welcher nur immer philoſophiren und nichts weiter lernen oder erkennen wollte, ſelbſt in der Philoſophie nicht ſonderliche Fortſchritte machen, weil der menſchliche Geiſt ſtets auch von außen erregt und befruchtet werden muß. Allein es bleibt doch wahr, daß das bloße Streben nach vielem Wiſſen oder großer Gelehrſamkeit, wobei das eigne Denken gewöhnlich vernachläſſigt wird, einer wahrhaft philoſophiſchen Bildung Abbruch thut. Darum hatte Heraklit wohl Recht zu ſagen: *Πολυμαθιη νοον ου διδασκει* — Viellernerei belehrt nicht den Geiſt. Diog. Laert. IX, 1.

Polykrates von Athen (Polycrates Atheniensis) ein Sophiſt des ſokratiſchen Zeitalters, von dem nichts weiter bekannt iſt.

Polykratie (von πολυς, viel, und κρατειν, herrſchen oder regieren) wird zuweilen für Polyarchie (ſ. d. W.) geſetzt, bedeutet aber eigentlich den Fehler des zuvielen Regierens, der oft auch in Monarchien ſtattfindet. Wenn ſich nämlich die Regierung in Dinge miſcht, die außer ihrer Befugniß liegen oder von Privatperſonen weit beſſer verwaltet werden, als von Staatsbeamten, ſo wird ſie polykratiſch, und ebendadurch leicht autokratiſch oder deſpotiſch.

Polylemma ſ. Dilemma.

Polymathie ſ. Polyhiſtorie.

Polymnaſt von Phlius (Polymnastus Phliasius) einer von den ſpätern Altpythagoreern, welche Ariſtoxenus noch kannte, ein Schüler von Philolaus und Eurytus, ſonſt nicht bekannt. Diog. Laert. VIII, 46.

Polypragmoſyne (von πολυς, viel, und πραγμα, Geſchäft) iſt Vielgeſchäftigkeit oder Vielthuerei, wobei gewöhnlich nichts ordentlich oder recht gemacht wird, weil die Kräfte zu ſehr zerſtreut werden und auch oft die Zeit nicht hinreicht, um jedes Geſchäft gehörig zu vollenden.

Polyſtrat (Polystratus) von unbekannter Herkunft, ein Epikureer, Nachfolger Hermach's, der dem Epikur ſelbſt in dieſer Schule gefolgt war. Diog. Laert. X, 25. Von ſeinen Schriften ſoll ſich unter den herkulaniſchen Bücherrollen ein Werk gefunden haben, welches περι αλογου καταφρονησεως (von der unvernünftigen Verachtung, nämlich der Stoiker in Bezug auf die äußeren Güter) handelt. S. Morgenſtern's Reiſe in Italien. B. 1. H. 1. S. 149 ff. Vergl. Hippoklid und Dionys.

Polyſyllogismus ſ. Epiſyllogismus.

Polytechnik (von πολυς, viel, und τεχνη, die Kunſt) iſt ein Inbegriff von mehren Künſten. Daher nennt man Schulen, wo mehre Künſte gelehrt werden, polytechniſche Inſtitute. Ein Polytechniker wäre demnach ein Vielkünſtler oder, wie man gewöhnlich ſagt, ein Tauſendkünſtler. Für einen ſolchen oder gar für einen Allkünſtler gab ſich auch der Sophiſt Hippias aus. S. d. Nam.

Polytheismus (von πολυς, viel, und θεος, Gott) iſt der Glaube an eine Mehrheit von Göttern — ein Glaube, der wahrſcheinlich ſo alt iſt, als die Religion überhaupt. Denn der Menſch erhob ſich wohl nicht ſogleich zur erhabenſten aller Ideen der Vernunft (ſ. Gott); ſondern er dachte ſich das Göttliche zuerſt nur als ein Uebermenſchliches, indem er ein ſolches in jeder gewaltigen Naturkraft oder Erſcheinung ahnete. So war es natürlich, daß er eine unbeſtimmte Menge ſolcher göttlicher Weſen annahm, auch wohl eine Rangordnung unter ihnen (dii majorum et minorum gentium) feſtſetzte, jedem ſeine Verrichtung oder ſein Gebiet anwies, und ſo auch jedem eine beſondre Art der Verehrung widmete. Mit der entwickelten und ausgebildeten Vernunft aber kann eine ſolche Vorſtellungsweiſe des Göttlichen durchaus nicht beſtehn; weshalb ſie ſchon von den vernünftigern Heiden verworfen und dagegen die Lehre von Einem Gotte ſowohl in den Myſterien als auch in manchen Philoſophenſchulen (obwohl auch hier nicht immer ganz offen und laut) vorgetragen wurde. Das göttliche Weſen wird durch eine ſolche Zerſpaltung, wie fein ſie auch gedeutet oder verſchleiert werde, ſtets ein endliches, beſchränktes, ſinnliches Ding;

und die Vervielfältigung ſelbſt hat gar keine Gränzen, indem es eben ſo leicht iſt, Millionen von Göttern anzunehmen, als ein Dutzend. Auch geht daraus die ſinnliche Abbildung des Göttlichen ſehr natürlich hervor, mithin Abgötterei und Götzendienſt, ſammt dem gröbſten Aberglauben. Denn man mag das Göttliche in Menſchenform (Anthropolatrie) oder in Thiergeſtalten (Zoolatrie) oder in den Geſtirnen (Aſtrolatrie) oder im Feuer (Pyrolatrie) oder gar in jedem beliebigen Dinge (Fetiſchismus) anbeten: ſo liegt die Verwechſelung des Zeichens mit dem Bezeichneten oder des Bildes mit dem Abgebildeten dem Menſchen, beſonders dem noch im Sinnlichen befangenen, ſo nahe, daß ſie faſt nothwendig iſt. Die Religion zieht dann den Menſchen nicht aufwärts zum Ueberſinnlichen, ſondern ſie verſenkt ihn immer tiefer ins Sinnliche. Und dabei leidet natürlich auch die Moral. Wird das Göttliche einmal in ſinnliche Schranken eingeſchloſſen, ſo dichtet man ihm auch leicht menſchliche Affecten und Leidenſchaften an, bildet ſich ein, man könne die Götter leicht durch Geſchenke und Opfer gewinnen, und denkt wohl gar wie jener junge Menſch beim Terenz: „Wenn der große „Jupiter eine Jungfrau ſo betrog, warum ſollt' ich kleiner Menſch „mir daraus ein Gewiſſen machen!" — Der äſthetiſche Vortheil, welchen der Polytheismus der bildenden Kunſt gewährt, kann hiebei nicht in Anſchlag kommen. Denn der Polytheismus hat auch eine Menge der abſcheulichſten Frazzenbilder hervorgebracht, z. B. einen Püſterich, einen Vitzliputzli u. d. g. Und wenn die Griechen und Römer ſchönere Götzenbilder aufſtellten, ſo verdankten ſie dieß nicht dem Polytheismus, ſondern ihrer anderweiten Bildung. Auch würde die bildende Kunſt nach und nach gänzlich in gewiſſen Formen erſtarrt ſein, wenn ſich ihr keine neuen Gegenſtände zur Darſtellung gezeigt hätten. Der Polytheismus iſt daher in jeder Hinſicht verwerflich. Uebrigens vergl. Monotheismus und Pantheismus.

Polytonie ſ. Monotonie und Sprechkunſt.

Polyzeteſe (von πολυς, viel, und ζητησις, die Frage) iſt der Fehler des vielen und unnützen Fragens. Bei Kindern iſt das Vielfragen eine Folge ihrer Unwiſſenheit und Wißbegierde. Man muß daher ihre Fragen, wenn dieſe auch zuweilen läſtig oder unbeantwortlich ſind, nicht barſch zurückweiſen. Bei Erwachſenen aber iſt es, wenn ſie aus Dummheit oder bloßer Neugierde durch ungeſtümes Fragen läſtig werden, oft nicht anders möglich, ſie los zu werden, als durch eine etwas barſche Antwort. Denn bloßes Schweigen hilft nicht immer. — Die Alten bezeichneten auch eine beſondre Art verfänglicher Fragen mit jenem Worte (σοφισμα πολυζητησεως). Beiſpiele davon ſind der Acervus und der Calvus. S. dieſe Ausdrücke und Sophiſtik.

Pomponaz (Petrus Pomponatius) geb. 1462 zu Mantua, ſtudirte zu Padua und trat auch hier zuerſt als Lehrer der Philoſophie mit großem Beifalle auf. Da er darauf ausging, die ariſtoteliſche Philoſophie in ihrer urſprünglichen Reinheit wieder herzuſtellen — weshalb man ihn auch zu den reinen Peripatetikern unter den Scholaſtikern zählt — ſo gerieth er mit Alex. Achillino, der zu Padua als Lehrer der averrhoiſtiſch-ariſtoteliſchen Philoſophie bereits mit Ruhm wirkte, in großen Streit. Wiewohl ihm nun dieſer an dialektiſcher Kunſtfertigkeit überlegen war, ſo wuſſte ſich doch P. durch Witz und Spott meiſt aus der Verlegenheit zu ziehn und ſeinem Gegner den Sieg ſtreitig zu machen. Indeſſen ward ihm dadurch ſowohl, als durch manche kirchliche Anfechtung, der Aufenthalt in Padua verleidet. Er ging daher nach Bologna, lehrte hier mit eben ſo großem Beifall und trieb nebenbei die mediciniſche Praxis, ſo daß er ein anſehnliches Vermögen erwarb. Allein auch hier erweckten ihm theils ſeine Lehren, die mit den kirchlichen oft nicht zuſammenſtimmten oder wohl gar denſelben geradezu widerſprachen, theils ſeine Spöttereien über Pfaffen und Mönche, viele Feinde. Manche derſelben erklärten ihn gar für einen Atheiſten, weil ſie ihn nicht widerlegen konnten. Doch ſchützten ihn ſein Ruhm und ſeine Freunde in Rom, zu welchen ſelbſt der Papſt und einige Cardinäle gehörten, vor Verfolgung und Mishandlung. Er ſtarb daher im Frieden (man weiß nicht genau, ob 1525 oder 1530), nachdem er eine Menge von ausgezeichneten Schülern gebildet hatte, unter welchen ſich auch Porta, Scaliger, Sepulveda, Vanini u. A. befanden. Doch traten einige ſeiner Schüler auch als Gegner von ihm auf, wie Auguſtinus Niphus, desgleichen der Cardinal Caſpar Contarenus. — Am berühmteſten iſt P. durch ſein Werk über die Unſterblichkeit der Seele geworden: **Tractatus de immortalitate animae.** Bologna, 1516. Baſel, 1634. Tübing. 1791. 8. Dieſe letzte Ausgabe, von Bardili beſorgt, iſt die beſte, indem ſie die Varianten der ältern Ausgaben bemerkt und zugleich Nachrichten vom Leben und von den Zeitgenoſſen des P., ſo wie auch Erläuterungen über den Inhalt des Buches giebt. Es ſuchte nämlich P. darin nach ſtreng ariſtoteliſchen Grundſätzen zu beweiſen, daß die Unſterblichkeit der Seele gar nicht bewieſen werden könne, ſondern bloß Sache des Glaubens ſei. Wiewohl nun P. dabei von manchen unhaltbaren, meiſt aus der ariſtoteliſchen Schule entlehnten, Vorausſetzungen ausging, ſo hatt' er doch in der Hauptſache Recht; und ſein Buch bleibt immer merkwürdig, da es bereits in ſo früher Zeit daſſelbe Reſultat ausſprach, was Kant weit ſpäter auf ganz andrem Wege fand. Er ward aber freilich auch, wie dieſer, darob von zelotiſchen Gegnern verketzert. — Außerdem hat P. auch über Zauberei und

Vorherſagung, desgleichen über Freiheit, Schickſal, Zufall, Vorherbeſtimmung, Fürſehung und andre damit verwandte Materien eine Menge intereſſanter, wenn auch nicht immer richtiger und tief eindringender, Bemerkungen gemacht. S. P. Pomponatii, Philosophi et Theologi doctrina et ingenio praestantissimi, opera de naturalium effectuum admirandorum causis s. de incantationibus liber, item de fato, libero arbitrio, praedestinatione, providentia dei libb. V, in quibus difficillima capita et quaestiones theologicae et philosophicae ex sana orthodoxae fidei doctrina (das war wohl bloßes Aushängeſchild) explicantur et multis raris historiis passim illustrantur per autorem, qui se in omnibus canonicae scripturae sanctorumque doctorum judicio submittit (auch ein Beiſatz, um ſich gegen Verfolgung zu decken). Baſel, auch Venedig, 1525. 1556. 1567. Fol. — Uebrigens iſt noch Olearii diss. de P. Pomponatio (Jena, 1709. 4.) zu vergleichen.

Pönitenz (von poena, Pein, Strafe) iſt Reue, auch Buße. Daher pönitiren = bereuen, büßen. S. Buße (wo auch noch eine eigenthümliche Bedeutung des W. Pönitenz bemerkt iſt) und Reue. In der Redensart: Das iſt mir eine wahre Pönitenz, bedeutet dieſes Wort auch ſoviel als Pein oder Qual

Ponz (Johannes Ponzius) ein ſcholaſtiſcher Philoſoph des 16. Jh., Mitglied des Franciscanerordens, von Geburt ein Irländer, der aber auch zu Paris mit großem Beifalle Philoſophie lehrte. Er war ein eifriger Scotiſt, wie die meiſten Franciscaner, und vertheidigte die Scotiſten gegen die Angriffe ihrer Gegner, der Thomiſten, zu welchen die meiſten Dominicaner gehörten, hauptſächlich in folgendem, nicht ohne Scharfſinn geſchriebnen, Werke: Cursus integer philosophiae ad mentem Scoti, primum editus in collegio romano fratrum minorum Arbernorum (an welchem Collegium er eine Zeit lang Profeſſor war) postea ab ipso auctore in conventu magno parisiensi recognitus, insuperque morali philosophia variisque additionibus locupletatus. Lugd. 1559. fol.

Pope (Alex.) geb. 1688 zu London und geſt. 1744, kann wegen ſeiner Lehrgedichte Essay on criticism (zuerſt 1710 herausgegeben) und Essay on man (zuerſt theilweiſe und anonym 1733, im folgenden Jahre aber vollendet unter ſeinem Namen bekannt gemacht) wohl zu den philoſophiſchen Lehrdichtern gezählt werden. Ein Philoſoph im eigentlichen Sinne kann er aber doch nicht heißen, da er weder mündlich noch ſchriftlich das Studium der Philoſophie zu befördern oder die Wiſſenſchaft zu vervollkommnen geſucht hat. Daher fanden es ſchon Leſſing und Mendelsſohn ungereimt, daß die Verehrer jenes Dichters in Deutſchland ihn ſchlechterdings zu einem tiefſinnigen Metaphyſiker machen wollten. Sein poetiſcher Charakter und Werth iſt hier nicht zu würdigen. —

Einen (gegen P.'s Verſuch über den Menſchen gerichteten) Anti-Pope hat Schloſſer (Joh. Geo.) geſchrieben: Lpz. 1776. 8.

Popular (von populus, das Volk) iſt überhaupt volkthümlich oder volkmäßig. Man braucht es jedoch vorzugsweiſe vom mündlichen und ſchriftlichen Vortrage, indem man den popularen Vortrag dem ſchulmäßigen, gelehrten, wiſſenſchaftlichen oder ſyſtematiſchen entgegenſetzt. Jener ſoll überhaupt faſslicher ſein, ſo daß ihn jedermann verſteht. Daher bedeutet Popularität auch ſoviel als Gemeinverſtändlichkeit. Ein ſolcher Vortrag muß alſo alle Kunſtausdrücke vermeiden und ſich an den gemeinen Redebrauch halten, ohne doch ins Gemeine, Niedrige oder Platte zu verſinken; weshalb man in dieſer Beziehung mit Recht eine edle Popularität fodert. Daß der populare Vortrag nicht in die Tiefen der Wiſſenſchaft eindringen könne, verſteht ſich von ſelbſt, da ſich nicht alles populariſiren läſſt. Er wird alſo freilich weniger gründlich ſein, als der gelehrte Vortrag. Aber darum darf er doch nicht ſeicht oder ſo oberflächlich ſein, daß gar keine Gründe angeführt, und nur längſt bekannte oder abgedroſchene (triviale) Wahrheiten dargeboten würden. In Anſehung der Anordnung braucht ſich der populare Vortrag auch nicht ſo ſtreng an logiſche Regeln zu binden, als der gelehrte. Er kann alſo einem freiern Gedankengange folgen, darf aber doch nicht regellos, umherſchweifend und verworren ſein, weil er dann leicht unklar und undeutlich werden könnte. Der populare Vortrag iſt daher nicht ſo leicht, als Viele glauben. Er ſetzt immer eine gründliche Kenntniß und eine eigenthümliche Gewandtheit des Geiſtes voraus, wenn er ſeinem Zweck entſprechen ſoll. Auch iſt er dann ſehr verdienſtlich, weil die Wiſſenſchaften nur durch Populariſirung ins Leben übergehn und fruchtbar werden können. Vergl. Greiling's Theorie der Popularität. Magdeb. 1805. 8. — Den popularen Vortrag nennt man auch den exoteriſchen, weil er außerhalb (ἔξω) der Schule gebraucht wird. S. eſoteriſch. — Wenn man die Großen und Mächtigen popular nennt, ſo will man ſagen, daß ſie gegen das Volk oder den gemeinen Mann herablaſſend, oder überhaupt umgänglich, mild, freundlich, affabel, ſind. Dieſe Popularität iſt vorzüglich den Fürſten ſehr zu empfehlen, weil ſie nur dadurch die Liebe des Volks gewinnen können. Sie brauchen deshalb ihrer Würde nichts zu vergeben. Denn ſonſt könnten ſie an Achtung verlieren, was ſie an Liebe gewinnen. Die Fürſten-Popularität ſoll alſo freilich nicht in eine Kammerdiener-Familiarität ausarten. Sie ſoll ebenfalls eine edle Popularität ſein.

Popularphiloſophie heißt ſoviel als Lebensphiloſophie, weil dieſe ſchlechterdings popular ſein muß. S. den vor. Art. und Lebensphiloſophie, wo auch die dahin gehörigen

Schriften angezeigt ſind. Zuweilen nimmt man aber jenes Wort auch im verächtlichen Sinne und verſteht darunter eine ungründliche Philoſophie. Eine ſolche kann jedoch ein ſehr gelehrtes oder ſyſtematiſches, mithin unpopulares, Anſehn haben, ohne deshalb beſſer zu ſein; ſie wird dadurch nur verführeriſcher. S. Syſtem.

Population (von populus, das Volk) iſt Bevölkerung. S. d. W.

Pordage (John) ein brittiſcher Arzt und Prediger (geb. um 1625 und geſt. 1698 zu London) der in die Fußtapfen Jak. Böhm's trat und deſſen ſchwärmeriſche Träumereien durch gelehrte Aufſtutzung in eine Art von Syſtem zu bringen ſuchte, indem er zugleich verſicherte, daß ihm die Wahrheit deſſen, was Böhm gelehrt, durch eigne göttliche Offenbarungen beſtätigt worden. Es ſind jedoch von ihm meiſt nur pythagoriſche und kabbaliſtiſche Formeln auf jene Lehre angewandt worden, wie wenn er den Vater die Monas, den Sohn die Dyas, den Geiſt die Trias nennt und alles Seiende nach und nach aus dem ewigen Urquell emaniren läſſt. Die Philoſophie hat nichts dabei gewonnen, wiewohl es auch dieſem Schwärmer nicht an Schülern und Anhängern fehlte, unter welchen ſich beſonders Thomas Bromley durch eifrige Fortpflanzung derſelben ſchwärmeriſchen Lehre auszeichnete. P. ſelbſt hat ſie in mehren Schriften vorgetragen, als: **Metaphysica vera et divina**; deutſch (von Loth Viſcher mit einer Einleitung von Ebendemſ., worin P.'s Gedanken kürzer und deutlicher als im Werke ſelbſt dargeſtellt ſind) Frkf. u. Lpz. 1725. 3 Bde. 8. — **Theologia mystica s. arcana mysticaque doctrina de invisibilibus aeternis, nempe mundo et globo archetypo s. mundo mundorum, essentiis, centris, elementis et creationibus, non rationali arte, sed cognitione intuitiva descripta.** Amſt. 1698. — **Sophia s. detectio coelestis sapientiae de mundo interno et externo.** Amſt. 1699. — Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. 5. S. 528 ff.

Porisma (von ποριζειν, in Gang bringen, ableiten) iſt ein Folgeſatz oder Conſectarium. S. d. W. und Folge. — Porismatiſch heißt daher ſoviel als abgeleitet oder aus einem Andern gefolgert.

Porphyr von Tyrus (nicht von Batanea, wiewohl ihn Einige **Porphyrius Bataneotes** nennen) hieß urſprünglich Melech oder Malchus (מלך, rex) woraus durch Uebertragung ins Griechiſche (πορφυριος, purpuratus) der ſpätere und gewöhnlichere Name deſſelben entſtand. Er war 233 nach Chr. geboren, nicht als Jude, wie Einige behaupten, die ihn vom Judenthume zum Chriſtenthume übertreten laſſen, ſondern als Heide, ob er gleich eine Zeit lang die Schule des chriſtlichen Origenes (wahrſcheinlich zu Cäſarea in Paläſtina) beſuchte. **Euseb. hist. eccl. VI, 19.** Er

blieb aber dennoch dem Heidenthume ſo treu, daß er ſpäterhin ſogar daſſelbe in einer eignen Schrift gegen das Chriſtenthum vertheidigte. In Athen hörte er **Longin** und in Rom **Plotin**, der wohl den meiſten Einfluß auf P.'s Geiſtesbildung gehabt hat. Anfangs zwar ſcheinen ihn deſſen philoſophiſche Vorträge nicht befriedigt zu haben. Er disputirte viel dagegen und legte dem Plotin allerlei Zweifel und Fragen vor, welche dieſer theils ſelbſt theils durch ſeinen vertrauten Schüler **Amelius** zu beantworten ſuchte; weshalb auch dieſer A. zu P.'s Lehrern gerechnet wird. Nach und nach aber ward P. ſelbſt einer der vertrauteſten Schüler Plotin's, ſo daß er in die ſchwärmeriſche Philoſophie deſſelben völlig eingeweiht wurde. Doch ſcheint dieſe Philoſophie ſein Gemüth ſo verſtimmt zu haben, daß er in eine Art von Melancholie fiel und endlich aus Lebensüberdruß ſich ſelbſt tödten wollte. **Plotin** rieth ihm deshalb, ſich durch eine Reiſe zu zerſtreuen. Er befolgte auch dieſen Rath und ging daher, nachdem er ſechs Jahre **Plotin's** Schule frequentirt hatte, nach Sicilien, wo er ſich längere Zeit aufhielt und mehre Schriften abfaſſte, unter andern auch die gegen das Chriſtenthum. Nach **Plotin's** Tode kehrt' er nach Rom zurück und lehrte hier bis an ſein Lebensende (ums J. 305 nach Chr.) Philoſophie und Beredtſamkeit mit großem Beifalle. Daß er ſich aber beſondre Verdienſte um die Philoſophie erworben hätte, kann man eben nicht ſagen. Seine Art zu philoſophiren war ganz plotiniſch; weshalb er auch die plotiniſchen Schriften ſammelte und ordnete, und nach plotiniſcher Weiſe bis zur unmittelbaren Anſchauung des Göttlichen gelangt zu ſein meinte. S. **Plotin**. Seiner Biographie dieſes Philoſophen hat er auch viele von ſeinen eignen Lebensumſtänden eingewebt. Außerdem hat man von ihm auch eine (ſehr fabelhafte) Biographie des **Pythagoras**. S. d. Art. Von ſeinen übrigen (theils verloren gegangenen theils minder bedeutenden) Schriften ſind noch folgende zu bemerken: Libb. IV de abstinentia ab esu animalium. Gr. cum interpr. lat. **Feliciani** et notis **Victorii**, **Valentini**, **Reiskii** suisque ed. Jac. de **Rhoer**. Utrecht, 1767. 4. — Sententiae ad intelligibilia ducentes. Gr. et lat. (una cum vita Pythagorae aliisque Porphyrii scriptis) ed. **Luc. Holstenius**. Rom, 1630. 8. — Epist. de divinis (diis) et daemonibus (una cum Jamblicho de mysteriis etc.) Vened. 1497. Fol. Oxf. 1678. Fol. — De quinque vocibus s. introductio in Aristot. categorias. Vor den Ausgaben des ariſtot. Organons, indem P. in dieſer kleinen Schrift die 5 Begriffe der **Gattung** (γενος) des **Unterſchieds** (διαφορα) der **Art** (ειδος) des **Eigenthümlichen** (ιδιον) und des **Zufälligen** (συμβεβηκος) ſo erklärt, daß dadurch die ariſtoteliſche Theorie von den Kategorien verſtändlicher werden ſoll. — In Ari-

stotelis categorias expositio. Gr. Par. 1543. 4. Lat. per Felicianum. Vened. 1546 u. 1566. Fol. — P. ſuchte auch die Einſtimmung der platoniſchen und der ariſtoteliſchen Philoſophie in einer eignen Schrift zu beweiſen, die aber verloren gegangen. — Einige Bruchſtücke von andern Schriften hat neuerlich Mai aufgefunden und herausgegeben: Mail. 1816. 8. — Von P.'s Streitſchrift gegen das Chriſtenthum in 15 Büchern haben ſich auch nur Bruchſtücke bei Euſebius, Hieronymus, Auguſtinus u. A. erhalten, die man überſ. und geſamm. in Schröckh's chriſtl. Kirchengeſch. (Th. 4. S. 345 ff.) findet. Da P. in dieſem Werke das Chriſtenthum mit großer Bitterkeit als eine neue ſchwärmeriſche Religionsſecte (während er doch ſelbſt ein ſchwärmeriſcher Philoſoph war) beſtritt, ſo ward es im J. 435 auf Befehl des Kaiſers Theodoſius II. öffentlich verbrannt, indem man dieß für die beſte Widerlegung hielt. — Uebrigens vergl. Luc. Holstenii diss. de vita et scriptis Porphyrii, vor Deſſ. Ausgabe der porphyriſchen Biographie des Pythagoras (Rom, 1630. 8.) und in Fabricii bibl. gr. Vol. IV. p. 207 ss. ed. vet. — P.'s berühmteſter Schüler war Jamblich, der dieſelbe Art zu philoſophiren fortpflanzte und noch phantaſtiſcher machte. S. Jamblich.

Porrée und Porretaner ſ. Gilbert de la Porrée.

Pörſchke (Karl Ludw.) geb. 1751 oder 1752 zu Malſen in Preußen, ſtudirte zu Königsberg in Pr. unter Kant, in deſſen Geiſte er auch fortwährend philoſophirte, obwohl nicht ohne eigne Denkkraft. Zuerſt habilitirte er ſich als Privatdocent oder Mag. leg. in Königsberg und ward nachher ordentlicher Prof. der Dichtkunſt (ſeit 1803) dann der Pädagogik und Geſchichte (ſeit 1806) ebendaſelbſt. Als ſolcher ſtarb er 1812. Seine philoſophiſchen Schriften ſind: Gedanken über einige Gegenſtände der Philoſophie des Schönen. Liebau, 1794—6. 2 Sammll. 8. — Vorbereitungen zu einem popularen Naturrecht. Königsb. 1794. 8. — Einleitung in die Moral. Liebau, 1797. 8. — Briefe über die Metaphyſik der Natur. Königsb. 1800. 8. — Anthropologiſche Abhandlungen. Königsb. 1801. 8. — Vorleſung bei Imm. Kant's Geburtsfeier; im Königsb. Archiv. 1812. Jul.

Porta oder Portius (Simon) ein ſcholaſtiſcher Philoſoph und Theolog des 15. und 16. Jh. (ſtarb 1555), welcher zu den ausgezeichnetern Schülern von Pomponaz gezählt wird, ſonſt aber in philoſophiſcher Hinſicht von keiner Bedeutung iſt.

Porträt (von porter, tragen, und trait, der Zug) iſt, was die Züge eines andern Bildes als Urbildes trägt, folglich ein Abbild. S. Bild. Man ſagt aber auch pleonaſtiſch Porträtbild und Porträtbildnerei oder Porträtmalerei, als Gegenſatz von Idealbild rc. S. d. W.

Portugieſiſch=ſpaniſche Philoſophie iſt bis auf den heutigen Tag keine andre, als die ſcholaſtiſche Philoſophie des Mittelalters. Doch war es nicht bloß die chriſtliche Scholaſtik, welche dort ſich der philoſophirenden Köpfe bemächtigte, ſondern auch die arabiſch=mauriſche, welche ſogar eine Zeit lang (nämlich während der Herrſchaft der Araber oder Mauren auf der pyrenäiſchen Halbinſel vom 8. bis 13. Jh.) dort vorherrſchend war und von da aus ihren Einfluß ſelbſt auf die chriſtliche Scholaſtik erſtreckte. S. arabiſche und ſcholaſtiſche Philoſophie. Auch vergl. außer den daſelbſt angeführten Schriften das Werk: Histoire de la domination des Arabes et des Maures en Espagne et en Portugal, depuis l'invasion de ces peuples jusqu'à leur expulsion définitive; rédigée sur l'histoire traduite de l'arabe en espagnol de Mr. Joseph Conde, bibliothécaire de l'Escurial etc. par Mr. de Marlis. Par. 1825. 3 Bde. 8. Auch blühete eine Zeit lang die rabbiniſche Philoſophie in Spanien und Portugal, die ſich wieder mit jenen beiden (doch mehr mit der arabiſchen als mit der ſcholaſtiſchen) in Verbindung ſetzte, indem jüdiſche Jünglinge in muſelmänniſchen Schulen ſtudirten. Vergl. rabbiniſche Philoſ. Die Conimbricenses philosophi, welche man zuweilen erwähnt findet, ſind die Jeſuiten der Univerſ. Coimbra in Portugal, welche ſich meiſt mit Erklärung des Ariſtoteles beſchäftigt haben.

Poſidon von Alexandrien (Posidonius Alexandrinus) ein unmittelbarer Schüler Zeno's, Stifters der ſtoiſchen Schule, alſo zu den ältern Stoikern gehörig, aber ſonſt nicht bekannt. Diog. Laert. VII, 38. Weit berühmter wurde der folgende, zu den ſpätern gehörige, Stoiker.

Poſidon von Apamea in Syrien (Posidonius Syrus) ein Schüler von Panäz, den er zu Athen gehört hatte. Er ſelbſt aber wandte ſich, nachdem er eine gelehrte Reiſe gemacht, nach Rhodus, hielt hier mit großem Beifall öffentliche Vorträge über die Philoſophie und ſtiftete gleichſam eine ſtoiſche Nebenſchule daſelbſt; weshalb er von den Alten oft als ein Rhodier (Posidonius Rhodius) bezeichnet wird. Auch verwaltete er öffentliche Aemter zu Rhodus und ſelbſt das höchſte eines Prytanen. (*Πρυτανις*, verwandt mit *πρωτος*, der Erſte, hieß nach Liv. XLII, 45. bei den Rhodiern bloß der summus magistratus, nicht wie bei den Athenern ein Ausſchußglied des Raths der 500, während es bei den Dichtern auch zuweilen einen König oder Fürſten bezeichnet). Das Zeitalter dieſes Philoſophen fällt in die beiden letzten Jahrhunderte vor Chr., indem er um 135 geboren war und um 51 ſtarb. Die angeſehenſten Römer ſeiner Zeit, Pompeius, Cicero u. A. ſchätzten und hörten ihn; auch ging er ſelbſt um ſein funfzigſtes Le-

bensjahr als Geſandter nach Rom. (Cic. tusc. II, 25. de nat. dd. I, 3. de fin. I, 2. Suid. s. v. *Ποσειδωνιος* et *Ιασων*. Dieſer war ein Enkel von jenem und ward auch deſſen Nachfolger in der Schule zu Rhodus). P. hinterließ viele Schriften, von denen ſich aber keine einzige erhalten hat. Denn daß die unter den ariſtoteliſchen Werken befindliche (wahrſcheinlich aber unechte) Schrift von der Welt gerade dieſen P. zum Verfaſſer habe, weil ihm Diogenes L. (VII, 142.) eine Schrift *περι κοσμου* beilegt und jene einige ſtoiſche Lehren enthält, iſt doch eine gar zu ſchwache Vermuthung, indem derſelbe Schriftſteller an demſelben Orte auch eine Schrift des Stoikers Antipater *περι κοσμου* erwähnt und überhaupt dieſer Titel unter den griechiſchen Philoſophen eben ſo gewöhnlich war, als jener *περι φυσεως*. Doch ſind noch einige Bruchſtücke von P.'s Werken vorhanden, welche man in folgender Schrift geſammelt findet: **Posidonii Rhodii** reliquiae doctrinae. Coll. atque ill. **Janus Bake**. Acc. **Dan. Wyttenbachii** adnotatio. Leiden, 1810. 8. Aus dieſen Bruchſtücken und andern Zeugniſſen der Alten erhellet, daß P. in der Hauptſache der ſtoiſchen Lehre treu blieb und ſich nur in einzelen Puncten kleine Abweichungen erlaubte, daß folglich ſein Verdienſt um die Philoſophie, trotz ſeinem ausgebreiteten Ruhme, nicht ſehr bedeutend war. So erweiterte er den Umfang der Philoſophie dergeſtalt, daß er nicht bloß Logik, Phyſik und Ethik, ſondern auch die übrigen Wiſſenſchaften und Künſte in das Gebiet derſelben aufnahm oder als Erzeugniſſe des philoſophiſchen Geiſtes betrachtete. (Sen. ep. 88. et 90. Nach der erſten Stelle theilte P. die Künſte in gemeine [vulgares et sordidae] ſpielende [ludicrae] kindiſche [pueriles] und freie [liberales] — eine Eintheilung, die ſeinem logiſchen Scharfſinne eben keine Ehre macht). Die von ſeinem Lehrer bezweifelte Gültigkeit der Divination oder Mantik nahm er wieder in Schutz und behauptete ſogar, daß es wahrſagende Träume gebe. (Cic. de divin. I, 3. 30. II, 15. 21.). Zwiſchen Gott, Natur und Schickſal, welche drei viele Stoiker für Eins, das nur mit verſchiednen Namen bezeichnet werde, erklärten, machte P. einen ſolchen Unterſchied, daß er Gott für das Erſte, die Natur für das Zweite, und das Schickſal für das Dritte erklärte. (Stob. ecl. I. p. 178. ed. Heer. coll. Cic. de fato c. 3.). Wie er jedoch dieſen Unterſchied genauer zu beſtimmen oder zu begründen ſuchte, ſagt leider keiner von den Alten. — Daß P. eben ſo wie ſein Lehrer die Autarkie der Tugend geleugnet habe, ſagt zwar Diogenes L. (VII, 128.). Indeſſen ſcheint das Gegentheil aus demjenigen hervorzugehn, was Cicero (tusc. II, 25.) und Seneca (ep. 87.) von ihm berichten. — Endlich erhellet aus der Nachricht des Cicero (de nat. dd. II, 34.) von einer aſtronomiſchen Sphäre, welche P. zuſammengeſetzt

hatte, um die Bewegungen der Sonne, des Mondes und der Planeten anſchaulich zu machen, daß dieſer Philoſoph auch in der Aſtronomie und Mechanik wohl bewandert war. Doch war er nicht der Erſte, der ein ſolches Planetarium conſtruirte, wie gleich aus dem folg. Cap. ſich ergiebt, wo Cicero einer ähnlichen Maſchine gedenkt, welche der früher lebende Archimedes verfertigt hatte.

Posita conditione etc. ſ. Bedingtes und Bedingung. Wird posito (scil. hoc) ſchlechtweg geſagt, ſo heißt dieß ebenfalls, daß man in Gedanken etwas entweder als Bedingung oder als Bedingtes ſetze.

Poſition (von ponere, ſetzen, daher positum, geſetzt) iſt Setzung, Bejahung, weshalb ihr die Negation oder Verneinung entgegenſteht. Vergl. Kategorem. Doch denkt man dabei auch an andre Verhältniſſe. S. den folg. Art.

Poſitiv (von demſelben) wird in verſchiednen Beziehungen gebraucht. Ein poſitives Urtheil iſt ein bejahendes, dem alſo das negative oder verneinende entgegenſteht. A iſt B, A iſt nicht B. S. Urtheilsarten. Und darum heißt auch B, für ſich gedacht, ein poſitiver Begriff, und Nicht-B, eben ſo gedacht, ein negativer. Werden aber poſitive und negative Größen unterſchieden, ſo denkt man bloß an einen ſolchen Gegenſatz derſelben, vermöge deſſen eine die andre vermindert oder, bei völliger Gleichheit, aufhebt. S. Größe und Negation. Ganz anders nimmt man das Wort, wenn von poſitiven Geſetzen und Rechten die Rede iſt. Man denkt nämlich alsdann an ſolche, welche von einer äußern Autorität abhangen, und ſetzt ihnen die in der Natur oder in der Vernunft gegründeten entgegen, welche natürliche heißen. S. Geſetz und Recht. Eben ſo wird auch die poſitive Religion, die von einer äußern Offenbarung abhangt, der natürlichen oder Vernunftreligion entgegengeſetzt. S. Offenbarung und Religion. Auf gleiche Weiſe kann man auch eine poſitive und eine natürliche Moral unterſcheiden. Eben ſo iſt der Unterſchied zwiſchen poſitiven Wiſſenſchaften (poſ. Theologie, poſ. Jurisprudenz) und natürlichen (Philoſophie, Mathematik, Naturlehre ꝛc.) zu verſtehn. Endlich werden auch auf ähnliche Weiſe poſitive und natürliche Zeichen unterſchieden. S. Zeichen. Wenn man nun auf dieſe Art das Poſitive überhaupt dem Natürlichen entgegenſetzt, ſo hat jenes in der menſchlichen Geſellſchaft gewöhnlich mehr Anſehn und Gewicht, weil es keine Geſellſchaft ganz entbehren kann. Aber das Natürliche als das Rationale bleibt doch immer deſſen Norm oder Kriterium. Ueberſchätzt man daher das Poſitive ſo, daß es gar nicht nach dem Rationalen beurtheilt werden ſoll, ſo entſteht daraus ein ſtarrer Poſitivismus, der dann bald als Despotismus, Servi-

lismus, Illiberalismus, Irrationalismus, bald auch wohl, wenn er auf eine übernatürliche Autorität, die etwas poſitiv beſtimmt haben ſoll, ſich beruft, als Supernaturalismus erſcheint. S. dieſe Ausdrücke.

Poſſe iſt Scherz von der niedern Art, der ſich aber doch noch über dem Kreiſe des Gemeinen oder Platten hält, folglich daſſelbe nur insoweit benutzt, als es Stoff zu einem witzigen Spiele darbieten kann. Ein ſolches Spiel, beſonders wenn es ein dramatiſches iſt, heißt daher ein Poſſenſpiel, und was in einem ſolchen vorkommt, poſſenhaft. Es erhellet hieraus, daß die Poſſe oder das Poſſenhafte nicht an ſich verwerflich ſei. Aber freilich kann es leicht verwerflich werden, wenn der Urheber oder Darſteller deſſelben ſich nicht noch gleichſam ſchwebend über dem Gemeinen oder Platten erhält, ſondern ſelbſt in daſſelbe verſinkt. Er wird dann zum Poſſenreißer und kann kein Gegenſtand des Wohlgefallens für Gebildete ſein, weil er den Geſchmack beleidigt, beſonders wenn die Poſſenreißerei gar ins Obſcöne oder ſittlich Ekelhafte fällt.

Poſteriorität ſ. Priorität.

Post hoc vel cum hoc, ergo propter hoc — nach dieſem oder mit dieſem, alſo durch dieſes — iſt eine fehlerhafte Art zu ſchließen, vermöge der man aus der bloßen Aufeinanderfolge oder auch aus dem Zugleichſein zweier Erſcheinungen einen urſachlichen Zuſammenhang derſelben folgert. Man nennt ſie daher auch sophisma post hoc etc. S. Sophiſtik.

Postjacens et praejacens scil. propositio, hinterliegender und vorliegender Satz, heißen zwei Sätze, von welchen der eine wörtlich ausgedrückt iſt, mithin vorliegt, der andre aber nur angedeutet iſt, mithin gleichſam hinter jenem verborgen liegt. Wenn jemand z. B. ſagt: Gott allein iſt untrüglich, ſo liegt der Satz vor, daß Gott untrüglich ſei. Aber es wird dadurch zugleich angedeutet, daß kein Menſch, alſo auch kein Papſt, kein Concil, keine Kirche, keine gelehrte Geſellſchaft, vielweniger ein einzeler Gelehrter untrüglich ſei. Hieraus könnten alſo viele Sätze gebildet werden, die alle in Bezug auf jenen erſten postjacentes oder hinterliegende wären. Wenn ein Redner oder Schriftſteller mehr andeutet als ſagt, ſeine Rede oder Schrift alſo prägnant (von praegnans, ſchwanger) oder fruchtbar, gedankenreich iſt: ſo enthält ſie auch eine Menge von Sätzen, die als vorliegende einen oder mehre hinterliegende einſchließen. Einen Redner oder Schriftner dieſer Art nannten die Alten auch enthymematiſch, weil er manches im Sinne oder im Gemüthe (εν θυμῳ) behält, höchſtens leiſe andeutet. Die Auslegungskunſt beſteht alſo vorzüglich darin, die hinterliegenden Sätze aus den vorliegenden gehörig zu entwickeln.

Poſtprädicamente ſ. Kategorem.

Poſtulat (von postulare, fodern) iſt eine Foderung. S. d. W. Wegen des Grundpoſtulats der ganzen Philoſophie ſ. Principien der Philoſophie.

Potamo oder **Potamon** von oder zu Alexandrien (Potamo Alexandrinus) wird gewöhnlich als Stifter einer eklektiſchen Philoſophenſchule betrachtet. Niemand weiß aber mit Beſtimmtheit zu ſagen, wer dieſer P. geweſen und wann er gelebt habe. Diogenes L. (I, 21.) ſagt zwar, es ſei vor kurzem (*προ ολιγου*) auch eine gewiſſe eklektiſche Secte (*εκλεκτικη τις αἱρεσις*) von dem Alexandriner P. eingeführt oder geſtiftet worden, indem derſelbe dasjenige ausgewählt habe, was ihm von jeder der übrigen Secten gefiel (*τα αρεσαντα εξ ἑκαστης των αἱρεσεων*). Allein er ſagt nichts weiter von deſſen Perſönlichkeit, und die Zeitbeſtimmung „vor kurzem“ iſt ſehr unbeſtimmt, da nicht einmal das Zeitalter jenes Schriftſtellers ganz genau bekannt iſt. S. Diog. Laert. Wenn Suidas in ſeinem W. B. (sub voce *αἱρεσις* et *Ποταμων*) ſagt, P. habe vor und mit oder nach Auguſtus gelebt (*προ και μετ᾽ Αυγουστου* — wofür Einige *Αλεξανδρου Αυγ.* oder auch *Αυρελιανου* leſen), ſo iſt dieß eben ſo unbeſtimmt, wenn auch die Lesart nicht zweifelhaft wäre. Ueberdieß ſcheint eine (ſehr dunkle und wahrſcheinlich gleichfalls verdorbne) Stelle Porphyr's (in vita Plot. c. 9. coll. Fabr. bibl. gr. Vol. III. p. 108. ed. vet.) den P. zu einem Schüler Plotin's zu machen, ſo daß er erſt im 3. oder 4. Jh. nach Chr. gelebt haben könnte. — Was nun aber P.'s eklektiſche Philoſophie ſelbſt betrifft, ſo giebt der zuerſt genannte Schriftſteller folgende Nachricht davon: Er habe in ſeiner Inſtitution oder Elementarlehre (*στοιχειωσις*) behauptet, daß es 1. zwei Kriterien der Wahrheit gebe, eines, von welchem das Urtheil geſchehe (*ὑφ᾽ οὑ γιγνεται ἡ κρισις*) und ein andres, durch welches das Urtheil geſchehe (*δι᾽ οὑ γ. ἡ κρ.*); jenes ſei der herrſchende Theil der Seele (*το ἡγεμονικον* — wie die Stoiker die Vernunft nannten) dieſes ſei die genaueſte Wahrnehmung des Gegenſtandes (*ἡ ακριβεστατη φαντασια* — denn letzteres bedeutet hier nicht die Einbildungskraft, ſondern die ſinnliche Vorſtellung, von welcher alle Erfahrung abhangt, ſo daß P. wahrſcheinlich, nach unſrer Art zu reden, ſagen wollte, Vernunft und Erfahrung müſſten ſtets mit einander verbunden werden, wenn man beurtheilen wolle, ob etwas wahr oder falſch ſei) — daß es 2. vier Principien aller Dinge gebe, das erſte, aus welchem (*εξ οὑ* — nämlich die Materie, *ὑλη*) das zweite, von welchem (*ὑφ οὑ* — nämlich das Wirkende, *το ποιουν*) das dritte, welcherlei (*ποιῳ* — nämlich wodurch die Beſchaffenheit eines Dinges, *ποιησις* — wofür wahrſcheinlich *ποιοτης* zu

leſen, wenn nicht jenes ſelbſt eben dafür ſteht — beſtimmt wird) und das vierte, in weichem (*εν ῷ* — nämiich der Ort *τοπος*) alſo ein materiales, ein wirkendes, ein qualitatives und ein räumliches Princlp — und daß endlich 3. der Zweck alles menſchlichen Strebens oder das höchſte Gut ſei ein in Anſehung jeder Tugend vollkommnes Leben (*ζωη κατα πασαν αρετην τελεια*) jedoch in Verbindung gedacht mit den natürlichen Gütern des Leibes und den äußern Gütern (*ουκ ανευ των του σωματος κατα φυσιν αγαθων και των εκτος*). — Das Beſtreben P.'s, auf dieſe Art die entgegengeſetzten Meinungen der frühern Philoſophen in logiſcher, phyſiſcher und ethiſcher Beziehung zu vereinigen, leuchtet daraus wohl hervor. Da aber Diogenes L. die Gründe, wodurch P. ſeinen Verſuch unterſtützte, gar nicht anführt, ſo läſſt ſich nicht weiter darüber urtheilen. Auf jeden Fall kann man dieſen mehr ſynkretiſtiſchen als eklektiſchen Verſuch nicht gelungen nennen. Auch ſcheint er weder von den Zeitgenoſſen P.'s noch von den folgenden Philoſophen der Beachtung werth gefunden worden zu ſein, da ſo wenig davon auf die Nachwelt gekommen iſt. — Uebrigens vergl. Heumann's acta philoss. T. I. p. 327 ss. p. 851 ss. et T. III. p. 711 ss. und Glöckner's diss. de Potamonis Alex. philosophia eclectica. Lpz. 1745. 4.

Potentaten ſ. d. foig. Art.

Potenzen (von potens, mächtig, oder zunächſt von potentia, die Macht) heißen in der Pſychologie die Kräfte des menſchlichen Geiſtes, weil der Menſch etwas dadurch vermag. S. Seelenkräfte. In der Mathematik nennt man Größen ſo, die aus einander durch Steigerung hervorgehn, indem man eine gegebne Größe mit ſich ſelbſt multiplicirt, wie 2, 4, 8 oder 2^1, 2^2, 2^3. Sonach könnte man auch ſagen, daß jene Kräfte darum und ſoferne Potenzen heißen, weil und wieferne ſie in einer ähnlichen Steigerung begriffen ſind. Denn der Verſtand z. B. ſteht höher ais der Sinn, und die Vernunft wieder höher als der Verſtand. So haben auch einige neuere Naturphiloſophen die Entwickelungsſtufen des Unendlichen im Endlichen Potenzen genannt. — In der Medicin nennt man auch, was auf den Körper kräftig einwirkt, eine Potenz, ſo wie in der Mechanik eine Maſchine. Politiſche Potenzen ſind die Staaten als Mächte betrachtet. Darum heißen die Regenten, beſonders die mächtigern und anſehnlichern, wie Kaiſer und Könige, Potentaten. — Omnipotenz iſt Ailmacht. S. d. W.

Präadamiten ſind Menſchen, die vor Adam gelebt haben ſollen, wobei man vorausſetzt, 1. daß derjenige Adam, von welchem in der bekannten Schöpfungserzählung die Rede iſt, ein hiſtoriſches Individuum ſei, 2. daß jene Erzähiung ebenfalls hiſtoriſch zu ver-

ſtehen, und 3. daß der in der Geneſis erzählten Schöpfung eine andre vorausgegangen, durch welche gleichfalls Menſchen auf der Erde entſtanden, die jedoch durch irgend eine Erdrevolution wieder untergegangen. Da nun aber alle dieſe Vorausſetzungen ſich nicht verificiren laſſen, ſo iſt auch weder von den Präadamiten ſelbſt noch von ihrer angeblichen Weisheit (philosophia praeadamitica) etwas Weiteres zu ſagen. Denn wenn man auch Knochengerippe von Präadamiten, wie von andern Thieren einer frühern oder Urwelt, gefunden hätte oder noch fände, ſo würde ſich daraus doch keine Folgerung in Bezug auf eine präadamitiſche Philoſophie ableiten laſſen. Vergl. Adam. Daß von den Präadamiten die Heiden, von Adam aber die Juden abſtammen, wie ein gewiſſer Iſaak Peyrer um die Mitte des 17. Jh. behauptete, iſt eine gar zu tolle Hypotheſe, die aber doch, wie alle Hypotheſen dieſer Art, auch ihre Liebhaber gefunden hat.

Präcedentien oder Präcedenzen (von praecedere, vorausgehn — vollſtändig casus praecedentes, judicia praecedentia) ſind vorausgegangene Fälle oder Urtheile, welche künftigen zur Norm dienen. Die Gerichte halten beſonders viel darauf, weil ſie ſich in ihren Urtheilen gern treu bleiben. Dadurch bildet ſich auch ein beſtimmter Gerichtsbrauch (usus fori) indem immer gefragt wird: Wie haben wir es ſonſt gehalten? wiewohl dieſe Frage auch anderwärts oft gehört wird. Es iſt daher ein Vortheil für eine Partei, wenn ſie ſich auf Präcedenzen berufen kann. Indeſſen kann dadurch auch das Unrecht verewigt werden, wenn das Gericht ſich früher in ſeinem Urtheile irrte und nun doch immerfort ſo urtheilt. Man ſollte daher den Präcedenzen nicht ein ſo unbedingtes Anſehn wie in England einräumen, wo faſt alles danach entſchieden wird. In der Philoſ. gelten ſie gar nicht. — Zuweilen heißt Präcedenz auch ſoviel als Vorrang oder Recht des Vortritts, welches Höheren gegen Niedere zukommt. Kraft dieſes Rechts präcedirt dann oft der Dumme dem Klugen, der Feige dem Tapfern, der Tölpel dem Geſchickten, der Böſewicht dem Tugendhaften, ſelbſt das Kind dem Erwachſenen. Es iſt aber doch nicht zu ändern, weil es die poſitiven Geſellſchaftsverhältniſſe einmal ſo mit ſich bringen. Der Philoſoph wird ſich daher auch um dieſe poſitive Präcedenz gar nicht kümmern. Ihm kann es vernünftigerweiſe nur um die natürliche zu thun ſein, wo ſich das obige Verhältniß umkehrt. Weil jedoch dieſe Präcedenz nur in der Idee ſtattfindet, ſo könnte man ſie auch die ideale, jene aber die reale (in der wirklichen Welt ſtattfindende) nennen. In andrer Beziehung iſt freilich die ideale einzig und allein die wahrhaft reale, indem die poſitive im Grunde nur eine eingebildete iſt, die aber (gleich andern Einbildungen in der Welt) für wirklich gilt.

Präcept (von praecipere, vorſchreiben, gebieten) ſind eigentlich Vorſchriften oder Gebote. Man nennt aber auch die Lehrſätze der Philoſophen ſo, ſie mögen etwas gebieten oder nicht, wahrſcheinlich wegen ihres Einfluſſes auf andre Wiſſenſchaften; z. B. praecepta philosophiae theor. et pract.

Prächtig oder prachtvoll heißt, was viel äußern Glanz (Pracht, Gepränge) zeigt und dadurch eine gewiſſe Größe oder Macht ankündigt. Das Prächtige iſt alſo verwandt mit dem Erhabnen. S. d. W. Die Prachtliebe aber iſt wohl mehr eine Folge der menſchlichen Eitelkeit als des Geſchmacks oder des äſthetiſchen Wohlgefallens. Daher wird auch die Pracht oft ſo übertrieben, daß ſie misfällig wird, weil ſie durch Uebertreibung den Geſchmack beleidigt.

Präcis (praecisum — von praecidere, verſchneiden oder das Ueberflüſſige wegſchneiden) heißt in der Logik eine Definition, wenn ſie ſo abgemeſſen iſt, daß man gar nichts Ueberflüſſiges darin antrifft. So iſt die Erklärung, der Kreis ſei eine krumme in ſich ſelbſt zurücklaufende Linie, deren ſämmtliche Puncte vom Mittelpuncte gleich weit abſtehn, nicht präcis, weil die Krümmung und das Mittel überflüſſig ſind. Denn dieſes folgt ſchon aus dem gleich weiten Abſtande, und jene aus dem Zurücklaufen in ſich ſelbſt. Sollte alſo die Erklärung ganz präcis ſein, ſo müſſte ſie ſo lauten: Der Kreis iſt eine in ſich ſelbſt zurücklaufende Linie, deren ſämmtliche Puncte von einem andern Puncte gleich weit abſtehn. — Nachher nennt man auch einen Begriff ſelbſt präcis, wenn er ſo genau beſtimmt gedacht wird, daß man kein abgeleitetes und zufälliges Merkmal in denſelben aufnimmt. Dieß wäre alſo logiſche Präciſion. Die grammatiſche Präciſion aber beſteht in der Abgemeſſenheit oder genauen Beſtimmtheit des Ausdrucks der Gedanken, ſo daß man alles Ueberflüſſige (Pleonasmen, Tautologien, ꝛc.) daraus entfernt. Sie iſt alſo mit der logiſchen genau verwandt und ſetzt ſie eigentlich voraus. Denn wer nicht präcis denkt, wird auch nicht präcis ſprechen oder ſchreiben. Die äſthetiſche Präciſion beſteht in der Entfernung aller überflüſſigen Zierrathen von einem Kunſtwerke. Soll nun eine Rede auch ein Kunſtwerk ſein, ſo wird die rhetoriſche Präciſion wieder als eine Art der äſthetiſchen zu betrachten ſein und ſich zugleich an die grammatiſche und logiſche anſchließen. Wie aber damit die rhetoriſche Fülle des Ausdrucks zu vereinbaren, iſt eine Aufgabe, welche nicht die Philoſophie, ſondern die Rhetorik ſelbſt zu löſen hat.

Prädeſtinatianer heißen diejenigen, welche eine Vorherbeſtimmung (praedestinatio) der Menſchen zur Seligkeit oder Verdammniß von Seiten Gottes annehmen, ſo daß ein Menſch ſelig

oder verdammt werden muß, weil es Gott ſo gewollt hat. Als erſter Prädeſtinatianer wird gewöhnlich Auguſtin genannt. Es liegt aber eigentlich der Gedanke einer ſolchen Prädeſtination ſchon im Gedanken eines unbedingten Schickſals. Der Prädeſtinatianiſmus iſt daher ſehr nahe verwandt mit dem Fataliſmus, deſſen Anhänger viel älter ſind. Eitelkeit von Seiten derer, die ſich ſelbſt für auserwählte Lieblinge Gottes hielten, oder Verzweiflung von Seiten derer, welche von der Sünde nicht laſſen konnten oder vielmehr nicht ernſtlich wollten, hat wohl den nächſten Anlaß zur Prädeſtinationslehre gegeben, ſo wie den entfernten unwürdige Vorſtellungen von Gott, als einem despotiſchen Weſen, und falſche Vorſtellungen von dem Menſchen, als einem willenloſen Werkzeuge in der Hand Gottes. Vergl. Gnadenwahl.

Prädeterminiſmus ſteht entweder für Prädeſtinatianiſmus (ſ. den vor. Art.) oder für Determiniſmus ſchlechtweg. S. d. W.

Prädicabilien und Prädicamente ſ. Kategorem.

Prädicat und prädiciren ſ. Urtheil. Wegen des Satzes: Praedicatum praedicati est etiam praedicatum subjecti ſ. Schlußarten.

Präeminenz (von prae, vor, und eminere, hervorragen) iſt die natürliche Präcedenz, die aber mit der poſitiven oft collidirt. S. Präcedentien a. E.

Präexiſtentianer heißen diejenigen, welche ein Daſein der menſchlichen Seele vor der Geburt des Menſchen (praeexistentia animi) annehmen — eine ganz willkürliche Annahme, die bloß daher entſtanden, daß man nicht begreift, wie die Seele zugleich mit dem Körper erzeugt werden könne. Man begreift aber eben ſo wenig, wie ſie früher entſtehen konnte, wenn man auch mit den Creatianern (ſ. d. W.) annimmt, daß ſie von Gott geſchaffen worden, da dieß eine nicht minder unbegreifliche Sache iſt. S. Schöpfung. Der Urſprung der Seele iſt alſo für uns, wie der Urſprung aller Dinge, ein undurchdringliches Geheimniß. Vergl. Seele.

Präformation (von prae, vor, und forma, die Geſtalt) iſt die Vorherbeſtimmung der Geſtalt organiſcher Weſen, nach einer Hypotheſe, wo man annimmt, daß alle Thiere und Pflanzen aus präformirten Keimen hervorgehn. S. Zeugung.

Pragmatie, pragmatiſch und Pragmatiſmus (von πραγμα, Handlung, Geſchäft, Sache). Der erſte Ausdruck bedeutet überhaupt die Behandlung einer Sache oder die Betreibung eines Geſchäfts, in philoſophiſcher oder wiſſenſchaftlicher Hinſicht aber ſoviel als Abhandlung, und wird dann auch von der Anordnung der Schriften nach ihrem Inhalte gebraucht; wie wenn die ariſtoteliſchen Schriften, in eine logiſche, phyſiſche ꝛc. Pragmatie

eingetheilt werden. Der zweite Ausdruck, als das von jenem abgeleitete Adjectiv, bedeutet daher auch überhaupt alles, was zum Handeln oder zur Betreibung der Geſchäfte gehört, hat aber in wiſſenſchaftlicher Hinſicht wieder eine beſondre Bedeutung erhalten, vermöge der man dieſes Wort vornehmlich von Geſchichtſchreibern braucht und dann auch von der Geſchichte ſelbſt, wieferne ſie von jenen auf eine eigenthümliche Weiſe dargeſtellt wird. Wenn nämlich ein Geſchichtſchreiber die Begebenheiten nach ihrem urſachlichen Zuſammenhange ſo darſtellt, daß die Geſchichte dadurch um ſo lehrreicher für das Handeln im Leben, beſonders in politiſcher Hinſicht, wird: ſo nennt man einen ſolchen Geſchichtſchreiber oder ſeine Geſchichtserzählung ſelbſt pragmatiſch, und dieſe Behandlungsart der Geſchichte den hiſtoriſchen Pragmatismus. Wenn nun auch damit mancher Unfug getrieben worden, indem man oft, um recht pragmatiſch zu erzählen, einen urſachlichen Zuſammenhang der Begebenheiten erdichtete: ſo iſt doch die Sache ſelbſt nicht tadelnswerth, ja nothwendig. Denn eine trockne Aufzählung der Begebenheiten ohne alle Rückſicht auf ihren urſachlichen Zuſammenhang wäre nicht Geſchichtſchreibung oder Hiſtoriographie, ſondern nur elende Chronikenſchreiberei. Auch kann in der That die Geſchichte nur dadurch lehrreich für das Handeln werden, daß ſie nachweiſt, wie die größten Begebenheiten oft aus einer Menge kleiner Urſachen, auch kleinlicher Affecten und Leidenſchaften der darin verwickelten Perſonen, hervorgingen, und wie die Menſchen, indem ſie ſolchen Beſtimmungsgründen folgten, oft gerade das Gegentheil von dem bewirkten, was ſie beabſichtigten. — Endlich bedeutet pragmatiſch auch ſoviel als klug, erfahren, gewandt in Geſchäften; wie wenn man jemanden einen pragmatiſchen Kopf oder ein pragmatiſches Genie nennt. Pragmatiſche Regeln ſind daher Klugheitsregeln oder Rathſchläge der Klugheit, mithin verſchieden von den eigentlich praktiſchen oder moraliſchen Vorſchriften, den Sittengeſetzen. Das Intereſſe, welches man am Gelingen der Unternehmungen durch Klugheit nimmt, heißt eben darum ein pragmatiſches, wobei es dahingeſtellt bleibt, ob die Unternehmung gut war oder nicht. Wieferne bei Staatsmännern gewöhnlich nur ein ſolches Intereſſe an den menſchlichen Angelegenheiten ſtattfindet, könnte man die Staatsmänner ſelbſt vorzugsweiſe Pragmatiker und ihr pragmatiſches Intereſſe ein politiſches nennen. S. Sanction. — So iſt auch der pragmatiſche Glaube ein ſolcher, der ſich auf das geſchickte Handeln im Leben bezieht, wie der Glaube des Arztes an die Heilkraft der Natur oder gewiſſer Arzneien, deren eigentliche Wirkungsart er doch noch nicht erkannt hat, oder der Glaube des Landmanns an das künftige Erndten durch Begünſtigung ſeiner Arbeit von Seiten der Witterung und

andrer zufälliger Umſtände, die er voraus gar nicht berechnen kann, weil er keine Kenntniß davon hat. Dieſer Glaube, der eigentlich mehr Hoffnung oder wahrſcheinliche Meinung iſt, muß daher ebenfalls vom praktiſchen oder moraliſchen Glauben, der ſich auf die Religion bezieht, unterſchieden werden. S. Glaube und Religion.

Prägnant ſ. postjacens.

Prahlerei iſt ein Fehler, der nicht bloß bei Soldaten, ſondern auch bei Künſtlern und Gelehrten, ſelbſt bei Philoſophen vorkommt. Die Prahlerei der Philoſophen beſteht nämlich darin, daß ſie alles, was ſie für wahr halten, mit apodiktiſcher Gewiſſheit, als wären es lauter Orakel, ausſprechen, und daher Andre, die ihnen nicht unbedingt beiſtimmen, für Dummköpfe oder Narren erklären. Daß dieſe Art der Prahlerei nicht nur höchſt unphiloſophiſch, ſondern auch noch lächerlicher als jede andre ſei, bedarf für den, welcher die Geſchichte der Philoſophie kennt und daher weiß, wie oft ſolche Prahler zu Schanden geworden, keines Beweiſes.

Praejacens ſ. postjacens.

Präjudiz (von prae, vor, und judicium, das Urtheil) iſt, logiſch genommen, ein Vorurtheil oder eine vorgefaſſte Meinung (praejudicata opinio). S. Vorurtheil. In juridiſcher Bedeutung aber verſteht man darunter eine Handlung oder Unterlaſſung, welche der Sache einer Partei voraus Eintrag oder Abbruch thut, wie wenn jemand eine geſetzliche Vorſchrift vernachläſſigt, einer richterlichen Verordnung nicht genügt, einen Termin verſäumt ꝛc. Man ſagt dann, es erwachſe daraus für ihn ein Präjudiz. Daher bedeutet das Wort auch ein ungünſtiges Vorurtheil überhaupt oder eine nachtheilige Folge einer vorausgegangenen Handlung oder Unterlaſſung; und ebendaher kommt es, daß präjudiciren auch benachtheiligen, und präjudicirlich auch nachtheilig bedeutet.

Praktikanten und Praktiken (ſ. Praxis) ſind Ausdrücke, die gewöhnlich im ſchlechten Sinne genommen werden, indem man unter jenem handwerkende oder bloß empiriſche Praktiker (ohne theoretiſche Bildung) unter dieſem aber argliſtige oder betrügeriſche Handlungen (ſog. Kniffe und Pfiffe) verſteht. Das davon abgeleitete Prakticiren oder Praktiſiren wird aber meiſt im guten Sinne genommen. Nur in gewiſſen Redensarten (z. B. etwas in die Taſche oder aus derſelben prakticiren) nimmt es auch eine ſchlechte Bedeutung an.

Praktiſch ſ. Praxis, wo auch die zur praktiſchen Philoſophie inſonderheit gehörige Literatur angeführt iſt. Auch vergl. philoſophiſche Wiſſenſchaften, wo die Haupttheile der prakt. Philoſ. angegeben ſind.

Präliminarien (von prae, vor, und limen, die Schwelle) ſind vorläufige Verhandlungen, welche einer künftigen ſchließlichen (definitiven) Verhandlung zur Grundlage dienen ſollen. Die einzelen Beſtimmungen dieſer Art nennt man daher **Präliminarpuncte**. Im Deutſchen könnte man auch ſagen **Einleitungs-Verhandlungen** und im Einzelen **Einleitungs-Puncte**. Von dieſer Art ſind alſo auch die **Friedens-Präliminarien**, welche dem eigentlichen Friedensvertrage vorauszugehn pflegen. — In der Logik nennt man auch vorläufige, den Begriff noch nicht genau und vollſtändig beſtimmende, Erklärungen **Präliminar-Definitionen**. S. **Erklärung**.

Prämien (praemia) ſind Belohnungen zur Aufmunterung. Sie werden alſo mehr in Bezug auf das Künftige als in Bezug auf das Vergangene gegeben, wiewohl dieſes auch berückſichtigt werden kann. Daher werden Prämien oft vorausbeſtimmt, um zur Anſtrengung der Kraft zu reizen, wie bei Preisaufgaben. Denn der ſog. **Preis** iſt hier eben die **Prämie**, welche derjenige empfängt, der am beſten die Aufgabe gelöſt hat. Da mit dem Empfange der Prämie auch Ehre verknüpft iſt, ſo iſt die Prämie mehr als Ehren-Lohn, denn als Lohn für Arbeit anzuſehn. Darum heißt ſie auch ein **Ehrenpreis**. Die Prämien aber, von welchen in der Handels- und Finanzwelt bei Aſſecuranzen, Anleihen, Lotterien ꝛc. die Rede iſt, gehören nicht hieher, wiewohl ſie auch als eine Art von Belohnung zur Aufmunterung betrachtet werden können. Im Grunde ſind ſie freilich mehr eine Aufreizung der Gewinnſucht, und daher minder zu billigen, als jene.

Prämiſſen (von praemittere, vorausſchicken — vollſtändig praemissae propositiones, vorausgeſchickte Sätze) ſind die Vorderſätze eines Schluſſes. Man kann aber auch den Schluß umkehren und dann die Vorderſätze zu Hinterſätzen machen; z. B. die Trunkenheit iſt ſchändlich, weil ſie ein Laſter und alle Laſter ſchändlich ſind. Wäre der letzte Satz, der hier eigentlich der Oberſatz oder die erſte Prämiſſe iſt, durch Abkürzung weggelaſſen, ſo hätte der Schluß nur eine Prämiſſe. Gewöhnlich aber hat er zwei. Er kann jedoch auch mehre haben. S. **Schluß**, desgl. **Enthymem** und **Sorites**.

Präparation (von praeparare, vorbereiten) iſt **Vorbereitung**. Wie nun ein Acker durch Pflügen, Eggen ꝛc. zur Aufnahme des Samens vorbereitet wird, ſo auch das Gemüth zur Aufnahme der Kenntniſſe und Fertigkeiten, die ihm von Andern mitgetheilt werden ſollen. Dieſe geiſtige Vorbereitung kann dann ſelbſt wieder theils von Andern theils von demjenigen ausgehn, dem etwas mitgetheilt werden ſoll. So **präparirt ſich** der Schüler auf das, was der Lehrer in der nächſten Stunde vortra-

gen wird; und dieſe Vorbereitung iſt nicht minder nothwendig, als die Wiederholung des Vorgetragnen, weil ſonſt alles nur flüchtige, bald wieder erlöſchende, Eindrücke auf das Gemüth macht. — Der Lehrer präparirt aber auch ſeine Schüler durch jeden frühern Vortrag auf jeden ſpätern, wenn die gehörige Methode befolgt wird. — Die ſog. Präparate der Anatomen, Apotheker ꝛc. gehören nicht hieher. Es findet hier auch keine eigentliche Vorbereitung ſtatt, ſondern nur eine Zubereitung, obwohl zu künftigem Gebrauche für die Wiſſenſchaft oder das Leben.

Präponderanz (von pondus, Gewicht, oder zunächſt von praeponderare, vor= oder überwiegen) iſt das Uebergewicht in Anſehung der Schwere, dann auch in Anſehung der Kraft oder Macht. Der Starke präponderirt daher über den Schwachen. Präponderirende Mächte ſind Staaten, die ein bedeutendes Uebergewicht an Kraft über viele andre haben, wie Rußland, England, Frankreich ꝛc. Doch iſt dieß nur relative Präponderanz; abſolut wäre ſie, wenn ein Staat alle übrigen dergeſtalt überwöge, daß ſie ihm nicht leicht widerſtehen könnten. Hieraus ergiebt ſich das ſog. Syſtem der politiſchen Präponderanz d. h. die Annahme, es müſſe ein Staat alle andern überwiegen, damit Ruhe und Friede in der Welt ſei. Man ſetzt es daher dem Syſteme des politiſchen Gleichgewichts entgegen. Da aber Staaten nie Macht genug bekommen und mit der Macht das Streben danach wächſt, ſo hilft auch jenes Uebergewicht nichts zur Erhaltung des Friedens; wie man unter Napoleon geſehn, wo Frankreich jenes Syſtem verwirklicht hatte. — Im Allgemeinen kann man auch pſychiſche und ſomatiſche Präponderanz oder geiſtiges und körperliches Uebergewicht unterſcheiden. Jenes präponderirt meiſtens noch mehr als dieſes, weil die Maſſe ohne Geiſt wenig oder nichts vermag. Daher der Spruch: **Mens agitat molem** — Verſtand bewegt die Maſſe oder ſetzt ſie auf zweckmäßige Weiſe in Thätigkeit. Doch trifft der Satz nicht immer zu. Denn im Parteikampfe, wie im Kriege, überwältigt nicht ſelten die Maſſe den Verſtand. Und ſo unterliegt auch zuweilen beim einzelen Menſchen der Geiſt der Maſſe des Körpers.

Präpoſition (von praeponere, vorſetzen) iſt eigentlich die Vorſetzung ſelbſt. Die Grammatiker aber verſtehen darunter etwas Vorgeſetztes, nämlich ein Wörtchen, das einem andern vorgeſetzt wird, ein Vorwort oder, wie Einige ſagen, Vorſetzewort, auch Beziehungswort. Die letzte Benennung wäre wohl richtiger, da dergleichen Wörter auch nachgeſetzt werden können, z. B. wegen dieſer Urſachen — dieſer Urſachen wegen. Im letztern Falle wär' es alſo eigentlich eine Poſtpoſition oder ein Nachwort. — Wenn dagegen von einem Präpoſitus oder einer

Präpoſitur die Rede iſt, ſo verſteht man darunter das Amt oder die Würde eines Vorgeſetzten, der auch daher ein Propſt (nicht Probſt) heißt.

Präſcription (von praescribere, vorſchreiben) bedeutet eigentlich eine geſetzliche Vorſchrift, dann auch Verjährung. S. d. W. Die letzte Bedeutung ſtammt aus der römiſchen Rechtsſprache, wo praescriptio (scil. longi temporis — Beſtimmung einer gewiſſen Zeitlänge oder Friſt) die Vorſchrift des Prätors in dem bei ſeinem Amtsantritt erlaſſenen Edicte bedeutete, daß nach Verlauf einer gewiſſen Zeit keine Wiederzueignung außer Beſitz oder Gebrauch gekommener Sachen oder Rechte, alſo auch keine Klage mehr ſtattfinden ſollte. Darum hat man auch die Verjährung überhaupt eine Präſcription genannt. Proſcription hingegen (von proscribere, fortſchreiben oder öffentlich anſchlagen, daher auch feilbieten und verbannen) iſt theils öffentliche Feilbietung von Sachen, theils Verbannung von Perſonen, deren Sachen dann auch feilgeboten werden können. Beides iſt widerrechtlich, wenn es nicht auf geſetzlichem Wege in Folge richterliches Erkenntniſſes, ſondern nach bloßer Willkür von Seiten des Uebermächtigen geſchieht; wie es in Rom unter und nach Sylla oft der Fall war. — Wegen des Ausſpruchs: Praescriptio patrona generis humani (Verjährung iſt die Beſchützerin des Menſchengeſchlechts) ſ. ebenfalls Verjährung.

Präſentation (von praesens, gegenwärtig) iſt Vergegenwärtigung, oder Darſtellung eines Gegenwärtigen, theils ſchlechtweg, theils mit der Nebenbeſtimmung, daß der Dargeſtellte etwas erhalten ſoll, z. B. eine Wohlthat oder ein Amt. In dieſem Falle kann ſelbſt ein Abweſender (absens tamquam praesens) dargeſtellt werden. Er wird nämlich dann in der Idee (d. h. in der bloßen Vorſtellung) als gegenwärtig dargeſtellt. Dazu wird aber oft eine beſondre Befugniß erfodert, welche das Präſentationsrecht heißt. Vergl. auch Repräſentation.

Präſervativ (von praeservare, vorbeugen oder voraus bewahren) heißt jedes Mittel, welches dazu dient, einem Uebel vorzubeugen. Daher giebt es logiſche Präſervative, gegen Irrthümer (wie Aufmerkſamkeit, Vorſicht im Urtheilen, Prüfung der Meinungen ꝛc.) moraliſche oder ethiſche, gegen Sünden und Laſter (wie Bezähmung der Leidenſchaften, Vermeidung ſchlechter Geſellſchaft, Faſten und Beten ꝛc.) mediciniſche, gegen Krankheiten (wie Beobachtung einer guten Diät, Entfernung anſteckender Kranken, Einimpfung der Blattern ꝛc.). Der Gebrauch derſelben iſt alſo auch Pflicht. Wo ſie aber nicht ausreichen oder anwendbar ſind, müſſen freilich andre Mittel (Heilmittel) gebraucht werden.

Präſtabilismus (von praestabilire, vorherbeſtimmen) iſt

die Hypotheſe, daß Gott als die unendliche Monas alle endlichen Monaden, aus welchen als einfachen Subſtanzen die von uns angeſchaute Welt eigentlich ihren letzten Elementen nach beſtehe, zu einer durchaus harmoniſchen Reihe von Veränderungen von Ewigkeit her vorausbeſtimmt habe, und daß ebendaher auch die Gemeinſchaft der Seele und des Leibes rühre, indem jene gleichfalls eine Monade und dieſer ein Aggregat von Monaden ſei, das den Schein des ſtetigen Zuſammenhangs nur durch unſre verworrene ſinnliche Vorſtellungsweiſe erhalte. Darum hat man dieſe Zuſammenſtimmung auch eine präſtabilirte Harmonie und die Anhänger jener Hypotheſe Präſtabiliſten genannt. Leibnitz ſtellte ſie zuerſt auf in ſeinen Principes de la nature et de la grace fondés en raison (Europe savante. 1718. Novemb. Art. 6.) wiewohl es noch frühere Spuren derſelben giebt. S. Leibnitz, Monadologie und Gemeinſchaft der Seele und des Leibes. Auch vergl. Bilfinger's commentatio de harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita ex mente Leibnitii. Frkf. und Lpz. 1723. 8. A. 2. 1735. — Sigwart, die leibnitziſche Lehre von der präſt. Harm. in ihrem Zuſammenhange mit frühern Philoſophemen betrachtet. Tüb. 1822. 8. — Man könnte aber auch eine Art von präſtabilirter Harmonie zwiſchen den Subjecten und den Objecten der Erkenntniß annehmen, ſo daß eben darauf die Harmonie unſrer Vorſtellungen mit den vorgeſtellten Dingen und alſo auch die objective Gültigkeit jener beruhete; was man auch die metaphyſiſche Wahrheit der Erkenntniß nennt. Es läſſt ſich aber freilich auch ein ſolcher Präſtabilismus nicht erweiſen. — Manche beziehn dieſes Wort auch auf eine Hypotheſe in Anſehung der Zeugung, wo man alles aus präformirten Keimen hervorgehen läſſt. S. Zeugung.

Präſumtion (von praesumere, vorausnehmen oder vorausſetzen) iſt eine Vorausſetzung, beſonders in Bezug auf das Künftige. So präſumirt der Reiſende, er werde gut Wetter oder eine glückliche Reiſe haben. Es giebt aber ſowohl bejahende als verneinende Präſumtionen. Die Sätze: Solita praesumuntur — rara non praesumuntur (das Gewöhnliche wird vorausgeſetzt, das Seltne nicht) ſind ſelbſt Beiſpiele davon, weil das Gewöhnliche dem ordentlichen Laufe der Dinge gemäßer iſt, als das Seltne. Indeſſen iſt ein Urtheil, welches ſich bloß auf Präſumtion gründet, immer unſicher; es hat nur einen gewiſſen Grad von Wahrſcheinlichkeit. Gleichwohl handeln wir auch im Leben oft nach Präſumtion, werden aber ebendeswegen oft hintergangen. Präſumirt oder präſumtiv heißt daher alles, was auf einer Präſumtion beruht, z. B. ein präſumtiver Thronerbe, ein präſumirter Conſens. Dort präſumirt man, daß jemand bis zur Erledigung des Throns

leben bleibe, daß die Erbfolgeordnung nicht werde geſtört werden ꝛc. Hier präſumirt man, daß jemand ſtillſchweigend eingewilligt habe (consensus praesumtus) — nach dem Satze: Qui tacet, consentit (wer ſchweigt, willigt ein) — was aber freilich auch eine unſichere Präſumtion iſt. Denn das bloße Schweigen, als ein Nichtwiderſprechen und Nichtwiderſtehen betrachtet, beweiſt noch keine Einwilligung. Aus dem Stillſchweigen eines Abweſenden, der nichts von der Sache weiß, ſo wie eines Schlafenden, Ohnmächtigen oder Scheintodten, folgt keine Einwilligung. Der Satz müſſte alſo vollſtändig ſo lauten: Wer nicht widerſpricht und nicht widerſteht, da er doch widerſprechen oder widerſtehen konnte und ſollte, wofern er nicht für einwilligend gehalten werden wollte, deſſen Einwilligung iſt zu präſumiren. Uebrigens iſt dieſer Ausdruck nicht zu verwechſeln mit Prolepſe. S. d. W. Wegen der Formel: Quisque praesumitur bonus etc. ſ. gute Meinung, auch Dolos.

Prätenſion (von praetendere, vorſpannen oder vorwenden) bedeutet eigentlich einen Vorwand, dann aber auch einen Anſpruch, den man auf etwas macht, weil dieſer oft zum Vorwande dient, um unſer Benehmen zu rechtfertigen. Prätenſionen machen heißt daher ebenſoviel als Anſprüche machen. Doch denkt man bei jenem Ausdrucke meiſt an ſolche Anſprüche, die entweder wirklich ungegründet ſind oder doch von Andern wieder in Anſpruch genommen, bezweifelt oder beſtritten werden. Ein Prätendent iſt daher ein ſolcher Anſprecher. Beſonders nennt man diejenigen ſo, welche auf einen Thron, den ſie ſelbſt oder ihre Vorfahren durch politiſche Bewegungen (Kriege oder Revolutionen) verloren haben, Anſprüche machen. Dergleichen Thron- oder Kronprätendenten können wohl legitim in Anſehung ihrer Abſtammung ſein. Wenn ſie aber ihre Prätenſionen nicht anders als durch eine neue Umkehrung der Dinge geltend machen können, ſo erſcheinen ſie in ihren Unternehmungen doch als illegitim, indem ſie gegen eine ſchon beſtehende oder geſetzlich gewordene Ordnung der Dinge ankämpfen. So ging es den Stuarts als Kronprätendenten von England, nachdem das Haus Braunſchweig einmal den Thron von England eingenommen hatte. Vergl. legitim.

Prätext (von praetexere, vorweben, vorwenden) bedeutet auch einen Vorwand und iſt inſoferne mit Prätenſion verwandt. S. den vor. Art. Die praetexta (scil. toga s. vestis) der vornehmern Römer gehört nicht hieher. Doch ſollen auch Pythagoras und die vertrautern Glieder ſeiner Schule eine Art von Prätexta (ein weißes und weites oder mantelförmiges mit Purpurſtreifen ringsum verbrämtes Gewand) getragen haben. Vergl. pythagoriſcher Bund, auch philoſ. Bart und Mantel.

Prävention (von praevenire, zuvorkommen) = Zuvorkommung. S. d. W.

Prävalescenz (von praevalere, vorwalten oder übermächtig ſein) iſt Uebermacht oder dynamiſches Uebergewicht und ſteht daher auch oft für Präponderanz. S. d. W.

Praxis und Theorie (von πρασσειν oder πραττειν, thun, machen, handeln — und θεωρειν, anſchauen, betrachten, unterſuchen) ſind Ausdrücke, die zwar einen Gegenſatz bezeichnen, aber einen ſolchen, der nicht als ausſchließlich zu betrachten iſt. Praxis iſt nämlich die im Leben ſelbſt ſtattfindende Ausübung einer Kunſt oder Anwendung einer Wiſſenſchaft, welche Anwendung aber auch eine Kunſt iſt, da nicht jeder alles, was er weiß, auch auf's Leben anwenden kann. Denn es gehört dazu immer eine größere oder geringere Geſchicklichkeit. S. Kunſt. Die Theorie hingegen iſt bloße Erkenntniß oder Wiſſenſchaft, und fällt als ſolche mehr der Schule als dem Leben zu, wenn gleich die Schule ſich nicht ganz dem Leben entziehen kann und in ihr wieder ein beſondres Leben, nämlich ein höheres geiſtiges, ſtattfindet. Die Wiſſenſchaft aber, die jemand hat, kann größer oder geringer, umfaſſender oder beſchränkter, mehr oder weniger geordnet und zuſammenhangend ſein, ungeachtet ſie der Idee nach als eine vollendete Erkenntniß gedacht wird. S. Wiſſenſchaft. Wird nun gefragt, welches von beiden früher war, ſo kann man allerdings ſagen, daß die Praxis der Theorie vorhergegangen und dieſe von jener erſt abgezogen ſei. Das iſt aber doch nur relativ zu verſtehn. Denn es giebt keine Praxis ohne alle Theorie. Etwas, ſei es auch noch ſo wenig, muß der Praktiker immer von dem wiſſen, was er macht, alſo ein, wenn gleich noch ſo beſchränkter, Theoretiker ſein. Er iſt gleichſam ein bewuſſtloſer Theoretiker. Wie er aber in der Praxis fortſchreitet und über das, was er macht, nachzudenken anfängt, wird auch ſeine Theorie klarer, ſo daß er ſich derſelben bewuſſt wird und nun auch von dem, was er macht, Rechenſchaft geben kann. Die Praktiker ſollten daher nicht über die Theoretiker ſpotten und wohl gar verächtlich auf alle Theorie herabſehn. Denn ſo verſpotten und verachten ſie ſich am Ende ſelbſt. Sie ſtellen ſich dann als bloße Praktikanten oder practicirende Empiriker dar. Die Theoretiker ſollten aber auch nicht ſo hochmüthig herabſehn auf die Praktiker und die Praxis. Denn zuletzt zweckt doch alle Theorie darauf ab, daß ſie in irgend einer Hinſicht ausgeübt oder angewandt werde. Wäre das in Anſehung einer gegebnen Theorie gar nicht möglich, ſo wäre das für ſie keineswegs empfehlend. Es muß nämlich zwar erlaubt ſein, die Theorie allein zu einem Gegenſtande des Nachdenkens und Forſchens zu machen, um ſie möglichſt zu vervollkommnen; aber die

Praxis muß doch wiederum die Theorie bewähren, indem ſie deren Anwendbarkeit darthut. Die abſolute Unanwendbarkeit einer Theorie würde alſo beweiſen, daß ſie falſch ſei, weil das Wahre ſich auch im Leben oder durch die That bewähren muß. Wenn z. B. jemand eine Theorie des Fliegens aufſtellte, alle Verſuche aber, die er ſelbſt und Andre damit anſtellten, mislängen dergeſtalt, daß niemand danach von der Stelle käme: ſo würde wohl jedermann die Theorie für falſch erklären. Daher war das, was Fichte in Bezug auf den Idealismus ſagte, daß er nämlich nur Speculation ſei, nie Denkart werden und ins Handeln übergehen könne, eine ſehr ſchlechte Empfehlung der idealiſtiſchen Theorie. S. Idealismus. Solche Theorien ſind es auch eigentlich, welche den Spott über die Theoretiker und deren Theorien als eitle Speculationen veranlaſſt haben. Aber der Spott iſt doch unſtatthaft, wenn er auf die Theorie überhaupt geht. Denn, wie geſagt, ohne alle Theorie giebt es keinen Praktiker und alſo auch keine Praxis. Und aus einer falſchen oder ſehr unvollkommnen Theorie kann ſich nach und nach durch fortgeſetztes Nachdenken und Verſuchen eine vollkommnere und eine wahre entwickeln. Denn die Erkenntniß des Irrthums führt uns auch zur Wahrheit. Uebrigens muß bei der Anwendung einer Theorie allerdings auf alles Beſondre oder Einzele Rückſicht genommen werden, wodurch die Theorie, die immer nur aufs Allgemeine geht, näher beſtimmt oder modificirt werden kann. So muß der Arzt auf die Eigenthümlichkeiten ſeiner Kranken ſehn, wenn er dieſe nach ſeiner Theorie heilen will; ſonſt könnte die an ſich richtige Theorie wohl in der Anwendung falſch werden, wie man gewöhnlich ſagt. Der Fehler läge aber dann doch nicht in der Theorie, ſondern in der unrichtigen Anwendung derſelben, alſo in der Ungeſchicklichkeit des Arztes. Es gehört aber freilich zur richtigen Anwendung der Theorien ein beſondres Talent oder ein gewiſſer Tact, den nicht jeder hat. Vergl. Kant über den Gemeinſpruch: „Das mag in der Theorie richtig ſein, „taugt aber nicht für die Praxis;" in Berl. Monatsſchr. 1793. Sept. S. 201 ff. (nebſt Nachtrag dazu von Genz; ebendaſ. Decemb. S. 518 ff.) und in Kant's verm. Schr. B. 3. S. 177 ff. (Ausg. von Tieftrunk). — Rehberg über das Verhältniß der Theorie zur Praxis; in Berl. Monatsſchr. 1794. Febr. S. 114 ff. — Woltmann über Theorie und Praxis; und Napoleon's Urtheil darüber, von Demſ. Beides in Deſſ. Zeitſchrift: Geſchichte und Politik. 1804. St. 12. Nr. 3. und 4. — Grohmann über das Verhältniß der Theorie zur Praxis. Wittenb. 1795. 8. — Aus dem eben Geſagten ergiebt ſich nun auch der Unterſchied zwiſchen dem Theoretiſchen und dem Praktiſchen. Was ſich nämlich zunächſt nur auf Erkenntniß

oder Wiſſenſchaft bezieht, heißt theoretiſch; was ſich aber zunächſt auf das Handeln im Leben bezieht, heißt praktiſch. Nennt man aber die Wiſſenſchaften ſelbſt theoretiſch oder praktiſch, ſo will man ebendadurch andeuten, daß dieſe in näherer Beziehung auf das Handeln im Leben ſtehen, als jene. Es kann daher auch dieſelbe Wiſſenſchaft mit jenen Beiwörtern bezeichnet werden (z. B. theoret. und prakt. Logik, Moral, Phyſik, Chemie ꝛc.) wenn man ſie einmal ſo bearbeitet, daß dadurch nur die Erkenntniß befördert, dann aber auch ſo, daß dadurch die Anwendung der Erkenntniß oder der in der Theorie aufgeſtellten Regeln erleichtert werden ſoll. — Endlich ergiebt ſich hieraus auch der Unterſchied zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Philoſophie. Sie verhalten ſich keineswegs zu einander, wie Theorie und Praxis; denn die prakt. Philoſ. iſt auch eine Theorie, aber eine ſolche, welche ſich auf die ſittliche Praxis und deren Geſetze bezieht, weshalb ſie auch Moralphiloſophie oder Ethik genannt worden. Die theoret. Philoſ. aber hat mit jener Praxis gar nichts zu thun, ſondern bezieht ſich bloß auf das Vorſtellen und Erkennen nach ſeiner urſprünglichen Geſetzmäßigkeit. Darum heißt ſie auch eine ſpeculative oder contemplative Philoſophie, während man jene auch eine active genannt hat. Daß aber die Eintheilung der Philoſophie in die theoretiſche und die praktiſche erſt in der leibnitzwolfiſchen Schule aufgekommen, iſt eine ganz falſche Behauptung. Sie kommt ſchon bei Ariſtoteles, Seneca, Auguſtin und andern alten Schriftſtellern vor. S. philoſophiſche Wiſſenſchaften. Wegen des Unterſchieds zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Vernunft aber ſ. Vernunft. — Wir wollen hier nur noch die Literatur der theoret. und der prakt. Philoſ. anführen, weil dieſe beiden Haupttheile der Philoſophie auch getrennt in beſondern Schriften abgehandelt worden. Es beziehen ſich alſo

1. auf die theoret. Philoſ. allein oder vorzugsweiſe folgende Schriften: a. Einleitende: (Tetens) über die allgemeine ſpeculative Philoſophie. Bützow und Wismar, 1775. 8. — Zöllner über ſpeculative Philoſophie. Berl. 1789. 8. — **Fremlingii diss. de ratione praecepta philosophiae theoret. tradendi.** Lund. 4. — **Valsecchi** sopra vantaggi, che dalla filosofia speculativa ridondano alla società; in den Saggi scientiff. e letterr. dell' academia di Padova. T. 1. p. 447 ss. — b. Abhandelnde: **Ploucqueti** fundamenta philosophiae specul. Tübing. 1759. auch 1782. 8. (Vergl. Ploucquet). — Herz, Betrachtungen aus der ſpeculat. Weltweisheit. Königsb. 1771. 8. — Müller's (F. X.) Verſuch einer faſſlichen Darſtellung der vorzüglichſten Gegenſtände der theoret. Philoſ. Straubing. 1803. 8. (B. 1.) — Bouterwek's Anfangsgründe der ſpeculat. Phi-

loſ. Gött. 1809. 8. An deren Stelle trat nachher Deſſ. Lehrbuch der philoſophiſchen Vorkenntniſſe, nebſt einigen Aphorismen als Disputationstheſen der ſpeculat. Philoſ. Ebend. 1810. 8. — Thanner's Lehrbuch der theoret. Philoſ. nach den Grundſätzen der abſoluten Identitätslehre. Salzb. 1811. 8. (Th. 1.). — Klein's Anſchauungs- und Denklehre. Bamb. u. Würzb. 1818. 8. (Nach denſelben Grundſätzen). — Sigwart's Handbuch der theoret. Philoſ. Tübing. 1820. 8. — Gabler's (Geo. Andr.) Syſtem der theoret. Philoſ. Erlangen, 1827. 8. (B. 1. Propädeutik). — Auch hat der Verf. ein Syſtem der theoret. Philoſ. in 3 Thh. herausgegeben: Königsb. 1806—10. A. 2. 1819—23. A. 3. Th. 1. 1825. 8. — c. Kritiſch-ſkeptiſche: Kant's Krit. der reinen (theoret.) Vernunft. Riga, 1781. A. 7. Lpz. 1828. 8. und Deſſ. Krit. der Urtheilskraft. Berl. 1790. A. 3. 1799. 8. — Fries's neue Krit. der Vernunft. Heidelb. 1807. 3 Bde. 8. — Schulze's Krit. der theoret. Philoſ. Hamb. 1802. 2 Bde. 8. — Kirſten's Grundzüge des neueſten Skepticismus in der theoret. Philoſ. Jena, 1802. 8. — d. Geſchichtliche: Tiedemann's Geiſt der ſpeculat. Philoſ. Marb. 1791—97. 6 Bde. (nebſt 1 B. Regiſter) 8. (Geht von Thales bis Berkeley). — Suabediſſen's Reſultate der philoſophiſchen Forſchungen über die Natur der menſchlichen Erkenntniß. Marb. 1808. 8. (Geht von Plato bis Kant). — Des Frhrn. von Eberſtein Verſuch einer Geſchichte der Logik und Metaphyſik bei den Deutſchen. Halle, 1794—9. 2 Bde. 8. (Geht von Leibnitz bis Ende des 18. Jh.) — Waehlini diss. de progressu philosophiae theoret. sec. XVIII. Lund, 1796. 4.

2. Auf die prakt. Philoſ. inſonderheit beziehen ſich folgende Schriften: a. Einleitende: Jakob's Prolegomena zur prakt. Philoſ. Halle, 1787. 8. — Geo. Aspii diss. (praes. Joh. Bilmark) de diversis modis tractandi philosophiam moralem. Abo. 1789. 4. — Feder's Abh. über die allgemeinen Grundſätze der prakt. Philoſ. Lemgo, 1793. 8. — Krug's Vorleſungen über den weſentlichen Charakter der prakt. Philoſ. Jena und Lpz. 1796. 8. — Brückner's Blicke in die Natur der prakt. Vernunft; eine Abhandlung zur Berichtigung einiger Begriffe aus dem Gebiete der prakt. Philoſ. Lpz. 1813. 8. — b. Abhandelnde: Buddei elementa philosophiae pract. A. 7. Halle, 1717. 8. — Wolfii philosophia pract. universalis. Frkf. u. Lpz. 1738—39. 2 Bde. 4. (Dieſe allgemeine prakt. Philoſ. ſollte eine Art von prakt. Fundamentalphiloſ. ſein. Wenn aber die Fundamentalphiloſ. überhaupt iſt, was ſie ſein ſoll, ſo muß durch ſie die theoret. ſowohl als die prakt. Philoſ. begründet werden). — Baumgartenii initia philosophiae pract. Halle,

1760. 8. — Feder's prakt. Philoſ. A. 4. Gött. 1776. 8. — Baſedow's prakt. Philoſ. für alle Stände. A. 2. Deſſau, 1777. 2 Thle. 8. — Schelle's prakt. Philoſ. Salzb. 1785. 2 Thle. 8. A. 2. 1792—4. — Bardili's allgemeine prakt. Philoſ. Stuttg. 1795. 8. — Abicht's allgemeine prakt. Philoſ. A. 2. Lpz. 1798. 8. — Herbart's allg. prakt. Philoſ. Gött. 1808. 8. — Bouterwek's praktiſche Aphorismen oder Grundſätze zu einem neuen Syſteme der moraliſchen Wiſſenſchaften. Lpz. 1808. 8. — Thanner's Verſuch einer wiſſenſchaftlichen Darſtellung der allg. prakt. Philoſ. und des Naturrechts nach den Grundſätzen der abſoluten Identitätslehre. Salzb. 1812. 8. — Fries's Handbuch der prakt. Philoſ. oder der philoſ. Zwecklehre. Heidelb. 1818. 8. Th. 1. B. 1. — Eſchenmayer's Syſtem der Moralphiloſophie (im weitern Sinne). Tübing. 1818. 8. — Eſſer's Moralphiloſophie. Münſter, 1827. 8, — Michelet's Syſtem der philoſ. Moral. Berl. 1828. 8. — Auch hat der Verf. ein Syſtem der prakt. Philoſ. in 3 Thh. herausgegeben: Königsb. 1817—9. 8. — c. Kritiſch-ſkeptiſche: Kant's Krit. der prakt. Vernunft. Riga, 1788. A. 6. Lpz. 1827. 8. und Deſſ. Grundlegung der Metaphyſ. der Sitten. Riga, 1785. A. 4. 1797. 8. nebſt der Metaphyſ. der Sitten in 2 Theilen. Königsb. 1797. A. 2. 1798—1803. 8. — Bunthii diss. (praes. Muhrbeck) de certitudine disciplinarum moralium. Greifsw. 1786. 4. — Stäudlin's Geſchichte und Geiſt des Skepticismus, vorzüglich in Rückſicht auf Moral und Religion. Lpz. 1794—5. 2 Bde. 8. — d. Geſchichtliche: Franke's Beantwortung der Frage: Welche hauptſächliche Stufen hat die prakt. Philoſ. von der Zeit an, da man angefangen hat, ſie ſyſtematiſch zu behandeln, durchlaufen müſſen, ehe ſie die Geſtalt gewonnen hat, die ſie heutiger Zeit beſitzt? Altona, 1801. 8. Auch gehört die eben angeführte Geſchichte von Stäudlin hieher. — Es verſteht ſich übrigens von ſelbſt, daß die Schriften, welche die einzelen Theile der theoret. und prakt. Philoſ. betreffen, auch viel hieher Gehöriges enthalten. Dieſe müſſen aber unter ihren beſondern Rubriken (Denklehre, Erkenntnißlehre ꝛc.) geſucht werden. Die Schriften endlich, welche theoret. und prakt. Philoſ. zugleich betreffen, ſ. im Artikel: Literatur der Philoſophie, wo die auf das Ganze der Philoſ. bezüglichen Schriften aufgeführt ſind.

Praylos aus Troas (Praylus Troas) ein alter Skeptiker, Timo's Schüler, von dem nichts weiter bekannt iſt, als die Standhaftigkeit, mit welcher er unſchuldig, wegen angeblicher Verrätherei, die Todesſtrafe erlitt. Diog. Laert. IX, 115.

Prediger Salomo's, nach Einigen auch ein ſkeptiſcher Philoſoph. S. Salomo.

Preis (pretium, womit es ſtammverwandt) hat zweierlei Bedeutung. Einmal bedeutet es den relativen Werth einer Sache, der dann entweder ein Gemeinpreis (pretium commune) oder ein Sonderpreis (pretium singulare) ſein kann. Jenen, den man auch Marktpreis nennt, hat eine Sache, wieferne ſie allen Menſchen als Mittel für gewiſſe Zwecke dienen kann, dieſen, den man auch einen Affectionspreis nennt, wieferne ſie nur gewiſſen Perſonen aus einer beſondern Liebhaberei ſehr werth iſt. Daher überſteigt der letztere immer den erſteren. So werden Leckereien und Seltenheiten viel theurer bezahlt, als andre Dinge, die vielleicht weit nützlicher ſind. Da übrigens der Preis nur den relativen Werth einer Sache bezeichnet, ſo iſt er ſehr veränderlich, und beſonders von Angebot und Nachfrage abhängig. Viel Angebot und wenig Nachfrage macht daher geringe, ſchlechte oder niedrige, wenig Angebot und viel Nachfrage gute oder hohe, verhältniſſmäßige Gleichheit von Angebot und Nachfrage mittlere Preiſe, welche eigentlich die beſten ſind, weil dabei jedermann wohl beſtehen kann, wenn er vernünftig wirthſchaftet. Uebrigens unterſcheidet man auch noch den natürlichen und den künſtlichen (der auch wohl ein erkünſtelter) den nominalen (der auch wohl ein fingirter ſein kann) und den realen (wirklichen) Preis; worüber die Wirthſchaftslehre weitere Auskunft geben muß. — Sodann bedeutet Preis auch ſoviel als Lob oder Ruhm. In dieſer Bedeutung wird davon ein beſondres Zeitwort (preiſen = loben oder rühmen) abgeleitet, welches auf die erſte Bedeutung nur inſofern Beziehung hat, als man dabei an eine gewiſſe Werthhaltung denkt. Denn was man gar nicht werthhielte, (wem man keinen Werth beilegte) das könnte man auch nicht preiſen. Dagegen kann man preiswürdig finden ſowohl in der erſten als in der zweiten Bedeutung ſagen, dort meiſt von Sachen, hier von Perſonen. — Wegen des Ehrenpreiſes ſ. Prämie, und den folg. Art.

Preisfragen ſind Aufgaben, welche öffentlich mit dem Angebot eines Ehrenpreiſes oder einer Prämie bekannt gemacht werden, um Viele zur Auflöſung derſelben anzureizen. Es ſoll nämlich nicht ſowohl der Preis ſelbſt, als vielmehr die mit der Zuerkennung deſſelben verknüpfte Ehre, das Gemüth zur angeſtrengteſten Thätigkeit erregen. Man ſetzt alſo dabei voraus, daß der Preis nur dem zu Theil werde, der ihn durch die beſte Beantwortung der Frage verdient hat. Freilich iſt dieß nicht immer der Fall, bald aus Parteilichkeit, bald aus Befangenheit der Preisrichter. Man würde ſich daher ſehr irren, wenn man die gekrönten Preisſchriften immer auch für die beſten in ihrer Art halten wollte. Indeſſen iſt doch nicht zu leugnen, daß durch

ſolche Preisfragen zuweilen treffliche Preisſchriften veranlaſſt worden. So hat Herder einige dieſer Art geliefert. Die Akademien der Wiſſenſchaften mögen daher immer fortfahren, ſich, wenn auch nicht durch eigne Arbeiten, doch wenigſtens durch Veranlaſſung fremder, mittels ausgeſetzter Preiſe, um die Wiſſenſchaften verdient zu machen. Nur ſollten ſie auch ſtets wichtige Preisfragen aufſtellen. Sonſt lohnt es ja nicht der Mühe, ſie zu beantworten; wenn es nicht etwa bloß Preisfragen für Studirende ſein ſollen. Dieſe fallen aber nur ins Gebiet der Univerſitäten.

Premien ſ. Prämien.

Premontval, ein franzöſiſcher Philoſoph des vorigen Jahrhunderts, der lange Zeit zu Berlin lebte und über praktiſch-philoſophiſche Gegenſtände auf eine populare und eklektiſche Weiſe philoſophirte. S. Deſſ. pensées sur la liberté. Berl. 1754. 8. — Le Diogène de d'Alembert, ou Diogène décent. Pensées libres sur l'homme et sur les principaux objets des connaissances de l'homme. N. A. Berl. 1755. 12. — Vues philosophiques. Berl. 1757. 2 Bde. 8. — Du hazard sous l'empire de la providence. Berl. 1755. 8.

Preſsfreiheit iſt eine Tochter der Denkfreiheit, nämlich der äußern, die auch Sprech- und Schreibfreiheit iſt. Denn wo volle Denkfreiheit ſtattfinden ſoll, da muß auch jeder die Befugniß haben, unter eigner Verantwortlichkeit ſeine Gedanken mittels der Buchdruckerpreſſe öffentlich bekannt zu machen. S. Denkfreiheit vergl. mit Cenſur und Hierarchie. Die Furcht vor der Preſſe aber iſt bei den meiſten Menſchen ſo groß, daß jene Freiheit bis jetzt nur in wenigen Ländern hat gedeihen wollen, und daß daher in der Welt weit mehr Preſszwang herrſcht oder die Preſſe ſelbſt unter der Preſſe iſt. Beſonders iſt merkwürdig, daß die Menſchen, je höher ſie in der Geſellſchaft ſtehn und je mächtiger ſie ſind, um ſo mehr auch die Preſſe fürchten, während man doch von ihnen gerade das Gegentheil erwarten ſollte. So lange Napoleon nur noch Conſul war, wollt' er nichts von Beſchränkung der Preſsfreiheit wiſſen. Als ihm daher jemand vorſchlug, die Cenſur wieder herzuſtellen, gab er die treffliche Antwort: „Die „Preſſe heilt die Wunden, welche ſie ſchlägt. Soll ich mich, eini„ger unvermeidlichen Uebelſtände wegen, der Aufklärungen berauben, „welche die Journale und Broſchüren mir geben können? Ich will „die Wahrheit hören!" — Nachdem er aber Kaiſer geworden war und ſeine Herrſchaft immer weiter ausbreitete, ward er auch ein immer heftigerer Gegner der Preſsfreiheit. Und am Ende durfte weder in noch außer Frankreich, ſo weit ſein Arm reichte, ein freies Wort mehr gedruckt werden. Sein Gewiſſen ſagte ihm nämlich, daß ein ſolches Wort mehr Tadel als Lob enthalten würde. Er

wollte nun nicht mehr die Wahrheit, ſondern nur die Schmeichelei hören — weshalb er auch das Werk der Frau von Stael über Deutſchland bloß darum wegnehmen und zerſtampfen ließ, weil darin nichts zu ſeinem Lobe geſagt war — nicht bedenkend, daß eine Zeit kommen könnte, wo die Stimme der Wahrheit um ſo furchtbarer in ſein Ohr ſchallen würde, jemehr er die Preſſfreiheit unterdrückt hatte.

Pretios (von pretium, der Preis) bedeutet nicht ſowohl preiswürdig als vielmehr koſtbar, und wird meiſt im ſchlechtern Sinne genommen. So heißt der Styl pretios, wenn er ſo gekünſtelt iſt, daß man merkt, es habe jemand ſich ſoviel Mühe damit bloß darum gegeben, weil er keine höhere Vortrefflichkeit als die ſtyliſtiſche kannte. Daraus entſteht dann der Fehler des Affectirten und Manierirten. Deshalb werden auch ſelbſt Menſchen pretios genannt, wenn ſie ſowohl im Sprechen als im übrigen Benehmen allzuviel Werth auf äußere Zierlichkeit legen, ſich alſo dadurch gleichſam koſtbar machen. — In der Mehrzahl als Subſtantiv gebraucht (Pretioſen) verliert aber das Wort dieſe ſchlechte Nebenbedeutung, indem es dann zur Bezeichnung von Koſtbarkeiten aller Art, beſonders ſolchen, die aus edleren Metallen und Steinen beſtehn, gebraucht wird.

Prevoſt (Antoine François Prevost d'Exiles) geb. 1697 zu Hesdin in der Grafſchaft Artois, iſt einer von jenen ſeltſamen und unruhigen Menſchen, die zu keiner feſten Lebensbeſtimmung gelangen können und auch im Tode noch ihr eignes Schickſal haben. Zuerſt ſtudirt' er in der Schule der Jeſuiten und trat auch nachher in deren Orden, verließ ihn aber wieder, that als Freiwilliger Kriegsdienſte, gab dieſe wieder auf, kehrte zu den Jeſuiten zurück, verließ ſie zum zweiten Male, that aufs Neue Kriegsdienſte, und trat endlich, durch eine unglückliche Liebe zur Verzweiflung gebracht, in den Benedictinerorden zu St. Maure, den er als ſein Grab betrachtete. Allein er verweilte auch in dieſem angeblichen Grabe nicht lange, ſondern gab den geiſtlichen Stand gänzlich auf und ging 1729 nach Holland, wo er von Schriftſtellerei lebte. Hier (im Haag) knüpft' er ein neues Liebesverſtändniß mit einer ſchönen Frau an, ging 1733 mit ſeiner Geliebten nach England, ward endlich ſeiner Abenteuer überdrüſſig, und begab ſich 1734 (nach erhaltener Erlaubniß zur Rückkehr) nach Paris, wo er unter dem Schutze des Prinzen von Conti als deſſen Almoſenier und Secretar ruhig bis zu ſeinem Tode lebte. Aber ſeine Todesart war höchſt ſeltſam. Denn als er im J. 1763 auf dem Rückwege von Chantilly nach Paris vom Schlage gerührt und ſcheinbar todt aufgehoben wurde, fing ein herbeigerufener Wundarzt die gerichtlich vorgeſchriebne Leichenöffnung ſo vorſchnell an, daß P. darüber er-

wachte und nun als ein bei lebendigem Leibe Secirter ſterben muſſte. — P. hat viel geſchrieben, und nicht ohne Beifall. Als Philoſoph aber hat er ſich bloß gezeigt durch ſeine Schrift: **Mémoires d'un homme de qualité qui s'est retiré du monde** in 8 Bänden, die er noch als Benedictiner zu St. Germain des Près, wohin er von St. Maure verſetzt worden war, geſchrieben hatte. Sie brachten ihm nicht bloß viel Ehre, ſondern auch viel Geld, indem ſie, trotz einiger Breite in der Darſtellung, wegen der reinen Moral, die er darin vortrug, ſtark geleſen wurden. Es iſt übrigens keine wiſſenſchaftliche, ſondern eine populare Moral, die man in dieſen Denkwürdigkeiten findet.

Price (Richard) geb. 1723 zu Tynton und geſt. 1791, ein brittiſcher Philoſoph, der zu den vorzüglichſten Gegnern des in England herrſchenden ſpeculativen Empirismus und moraliſchen Senſualismus gehört, und daher auch in lebhaften Streit mit den Vertheidigern dieſer Syſteme, vornehmlich mit Prieſtley, gerieth. Seine Hauptſchrift in dieſer Beziehung iſt: **A review of the principal questions and difficulties in morals, particularly those respecting the origin of our ideas of virtue, its nature, relation to the deity, obligation, subject, matter and sanctions.** Lond. 1758. 8. A. 3. 1787. Hieran ſchließen ſich die **Letters on materialism and philosophical necessity** (Lond. 1778. 8.) worin vornehmlich Prieſtley's Materialismus und Determinismus beſtritten wird. Der Verf. verwirft hier einestheils den Grundſatz, daß alle menſchliche Erkenntniß aus der bloßen Sinnlichkeit hervorgehe oder empiriſchen Urſprungs ſei, und behauptet dagegen, daß der Verſtand (understanding — worunter er das Denkvermögen überhaupt verſteht, mithin auch die Vernunft befaſſt) nicht nur weſentlich von der Sinnlichkeit verſchieden, ſondern auch eine eigenthümliche Quelle von Vorſtellungen und Erkenntniſſen ſei. Anderntheils verwirft er auch die Annahme eines beſondern moraliſchen Sinnes, und leitet die ſittlichen Grundbegriffe und Grundſätze ebenfalls aus der Wirkſamkeit jenes höhern Seelenvermögens ab, betrachtet ſie als unabhängig von jeder bloß poſitiven oder willkürlichen (ſelbſt göttlichen) Geſetzgebung, behauptet die Freiheit des Willens als unumgänglich nothwendige Bedingung der Sittlichkeit, unterſcheidet deshalb die Sittlichkeit weſentlich von der Glückſeligkeit, nach welcher der ſinnliche Trieb ſtrebt, und bringt mit dieſen moraliſchen Anſichten auch die religioſen Ueberzeugungen von Gott und Unſterblichkeit in Verbindung. Es iſt daher nicht zu verkennen, daß P.'s Art zu philoſophiren viel Aehnlichkeit mit der kantiſchen hat. Ob aber Kant ſelbſt durch dieſen brittiſchen Philoſophen auf ſeine Kritik der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft geführt worden, iſt ſehr zweifelhaft. Wenigſtens erwähnt ihn der

Urheber dieſer Kritik (meines Wiſſens) nicht, ſondern er ſpricht immer nur von Hume als denjenigen brittiſchen Philoſophen, der ihm die nächſte Veranlaſſung zu ſeinen kritiſchen Unterſuchungen gegeben habe. Vergl. Hume und Kant, auch Prieſtley.

Prieſter, Prieſterkaſte, Prieſterorden und Prieſterſtaat ſ. den folg. Art. und Theokratie, auch Hierarchie.

Prieſterthum (von πρεσβυτερος, der Aeltere oder Aelteſte, als Vorſteher gedacht, daher Presbyter = Prieſter, Presbyterium = Verſammlung oder Collegium ſolcher Perſonen, welche Amt und Würde eines Presbyters, Aelteſten, Vorſtehers, dann auch Prieſters beſitzen) iſt nach Umſtänden bald das Edelſte und Heilſamſte, bald das Schlechteſte und Schädlichſte in der Menſchenwelt geweſen. Die erſten Prieſter waren wohl die Hausväter oder die Familienhäupter. Daher finden wir im patriarchaliſchen Zeitalter die fürſtliche und die prieſterliche Würde gewöhnlich in derſelben Perſon vereinigt. Und ebendaher mag es wohl auch kommen, daß noch jetzt das W. Patriarch bald einen Regenten oder bürgerlichen Oberſten bald einen Hohenprieſter oder kirchlichen Oberſten bedeutet. S. Patriarchat. Wie aber im Verlaufe der Zeiten die urſprünglich vereinigten Elemente der Geſellſchaft durch fortſchreitende Entwickelung derſelben, gleich den Organen einer ſich allmählich entfaltenden Pflanze, immer mehr auseinander treten: ſo ſchied ſich auch das Prieſterthum nicht nur vom Königthume, ſondern hin und wieder ſogar vom Bürgerthume, wenn es ſich gleich nicht ganz von demſelben losſagen konnte. Es pflanzte ſich als eine geſchloſſene Geſellſchaft fort, ſo daß der Gott geweihte Prieſterorden ſogar eine Prieſterkaſte wurde. Die Prieſter, deren eigentliche Beſtimmung die moraliſch-religioſe Ausbildung des Volkes iſt, und denen nur um deswillen die Verwaltung des Gottesdienſtes, die jeder Familienvater in ſeinem Hauſe fortwährend eben ſo gut wie ſie hätte beſorgen können, ausſchließlich überlaſſen wurde, benutzten dieß ſehr bald zum eignen Vortheile. Statt das Volk vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen zu erheben, zogen ſie es immer tiefer ins Sinnliche herab, um es deſto leichter zu beherrſchen und zu benutzen. Darum gaben ſie ſich für Vertraute der Gottheit, für Vermittler zwiſchen Gott und Menſchen aus. Und das thaten nicht bloß die heidniſchen und die jüdiſchen Prieſter. Auch die chriſtlichen thaten es lange Zeit hindurch, indem ſie gleichſam das von jenen hinterlaſſene Erbe unter ſich theilten, ob ſie gleich von jenen in der Kunſt, das Volk zu lenken, zum Theile noch mögen übertroffen worden ſein. In dieſer Beziehung ſagt Mannert in ſeiner Geographie der Griechen und Römer (Th. 10. Abth. 1. S. 289.) nicht mit Unrecht: „Die chriſtlichen Geiſt-

„lichen des Mittelalters haben ebenfalls den Beweis hoher Kunſt „in der Bearbeitung des Volks zur Befolgung ihrer, im Namen „des Himmels ertheilten, Vorſchriften geliefert; aber als Stümper „ſtehen ſie da in Vergleichung der Allmacht, welche die ägyptiſche „Prieſterkaſte über Geiſt und Körper der untergebnen Heerde zu „erwerben wuſſte." — Die „hohe Kunſt" beſtand aber freilich nur darin, das Volk in der Dummheit zu erhalten, ſtatt es zu belehren und zu erbauen. Zugleich ſchmeichelten ſie den Herrſchern und ſuchten dieſelben dadurch in ihr Intereſſe zu ziehen, daß ſie ſich als die ſicherſten Stützen des Thrones darſtellten. Wenn jedoch ein Herrſcher nicht in ihre Abſichten eingehn und ihrer Führung ſich anvertrauen wollte, ſo machten ſie ſich auch kein Gewiſſen daraus, ihm den Gehorſam aufzukündigen oder ſich nach andern Mitteln umzuſehn, um ihre Zwecke dennoch zu erreichen. Und das haben die chriſtlichen Prieſter nicht bloß im Mittelalter, ſondern auch noch in viel ſpäterer Zeit gethan. Beweiſe davon kann man unter andern auch in Montloſier's Schrift: **Les Jésuites, les congrégations et le parti prêtre en 1827** (Par. 1827. 8.) in Menge finden. So heißt es z. B. S. 25. und 26: „**Sous „Louis XIV. c'est - à - dire sous le gouvernement absolu ce „parti était assez content de proclamer contre les papes les „libertés de l'église gallicane; au moyen du monarque il tenait „dans ses mains celles de la nation; c'est ce que Bossuet con- „fesse ouvertement. Depuis que l'autorité royale s'est circon- „scrite dans une charte, ne pouvant s'appuyer du pouvoir ab- „solu dans le roi, il a fallu l'aller chercher dans le pape; do- „miner la France et son roi par le pape, ne pouvant les domi- „ner autrement, a été le but et le voeu de ce parti.**" — Um indeß gerecht zu ſein, muß man geſtehn, daß es unter den chriſtlichen Prieſtern des Mittelalters und der ſpätern Zeit auch ehrenvolle Ausnahmen gegeben, ob ſie gleich dem römiſchen Oberprieſter und der übrigen ihm zugethanen Prieſterſchaft nicht genehm waren und daher oft als Ketzer in den Bann gethan oder gar verbrannt wurden. Die Reformation aber hat auch in dieſer Hinſicht heilſam gewirkt. Sie hat das Prieſterthum zu ſeiner wahren Beſtimmung zurückgeführt. Die proteſtantiſchen Prieſter ſind Volkslehrer geworden. Ja ſie haben ſich ſogar den an ſich unſchuldigen Prieſtertitel verbeten, meinend, es liege darin die Idee eines die Gottheit durch Opfer verſöhnenden Vermittlers. Ein ſolcher aber heißt beſtimmter ein Opferprieſter (**sacrificulus**); und dieſer Titel paſſt freilich nicht zum Geiſte des Proteſtantismus. S. d. W. und Opfer.

Prieſtley (Joſeph) iſt nicht bloß als Phyſiker und Chemiker, ſondern auch als Philoſoph berühmt geworden, und darum

gebührt ihm ebenfalls ein Platz in dieſem Wörterbuche. Geboren 1733 zu Flieldhead in der Graffſchaft York, macht' er ſeine erſten gelehrten Studien auf der Akademie zu Daventry unter D. Aſhwort, und verwaltete ſeit ſeinem 22. Lebensjahre mehre geiſtliche Aemter bei verſchiednen diſſentirenden Gemeinen zu Needham, Market, Namptwich, Leeds und Birmingham. Im J. 1774 macht' er mit ſeinem Freunde und Gönner, dem Grafen Shelburne, nachherigem Marquis Landsdown, eine Reiſe nach dem feſten Lande, nach deren Beendigung er ſich auch eine Zeit lang zu London aufhielt. Im J. 1791 verlor er bei einem Tumulte zu Birmingham (an welchem politiſcher und religioſer Fanatismus, erregt durch die franzöſiſche Revolution, indem die Freunde derſelben den Jahrestag der Zerſtörung der Baſtille feierten, gleichen Antheil hatte) ſein Haus mit allen darin befindlichen Büchern, Handſchriften und Apparaten, durch Feuer; wobei er kaum das Leben rettete. Da die geſetzliche Entſchädigung für ſeinen Verluſt ſehr unbedeutend war und er ſelbſt, nachdem er einem Rufe nach Hackney gefolgt war und hier ſeine gelehrten Beſchäftigungen wieder angefangen hatte, wegen ſeiner philoſophiſchen, politiſchen und religioſen Grundſätze fortwährend angefeindet wurde: ſo verließ er endlich 1794 England und begab ſich nach America. Hier ließ er ſich erſt zu Northumberland in Pennſylvanien, dann zu Philadelphia nieder, wo er 1804 nach einer ſchweren Krankheit an Entkräftung ſtarb. S. The life of Jos. Priestley, with critical observations on his works and extracts from his writings etc. by J. Carry. Lond. 1804. 8. — Indem P. von Naturforſchungen ausging, durch welche er ſich um die Theorie von Licht, Elektricität, Luftarten, Blutumlauf ꝛc. nicht geringe Verdienſte erwarb, ſo führten ihn dieſelben auch auf Unterſuchungen über das Geiſtige im Menſchen; wobei er aber minder glücklich war. Denn er verſtrickte ſich in die Irrſale des Materialismus, und wollte denſelben ebenſowohl durch phyſikaliſche als, was noch ſeltſamer war, durch bibliſche Gründe unterſtützen. Sein erſtes philoſophiſches Werk war: An examination of D. Reid's inquiry into the human mind, D. Beattie's essay on the nature and immutability of truth, and D. Oswald's appeal to common sense. Lond. 1774. 8. Hier beſtritt er nicht unglücklich die im Titel genannten Gegner Hume's, indem er zeigte, daß ihre Berufung auf den Gemeinſinn unſtatthaft und die von ihnen für inſtinctartig erklärten Grundſätze deſſelben (principles of common sense) nichts anders wären, als geheime Eigenſchaften (qualitates occultae) die man weder in der Phyſik noch in der Metaphyſik zulaſſen könne. Gleichwohl gab er auch Hume'n nicht vollen Beifall, ſondern beſtritt denſelben in folgender Schrift: Lettres to a philosophical

unbeliever, containing an examination of the principal objections to the doctrines of natural religion and especially those contained in the writings of Mr. Hume. Bath, 1780. 2 Bde. 8. (Deutſch: Lpz. 1782. 8.). Dazu kamen noch: Additional letters (1781 — 7) und: A continuation of the lettres (1794). Hier wird vornehmlich Hume's Anſicht von der natürlichen Religion als inconſequent beſtritten und dabei auch Gebrauch von Locke's Grundſätzen gemacht, die freilich eben nicht geeignet waren, einen ſo ſcharfſinnigen Gegner zu widerlegen. — Schon in der erſten Schrift hatte P. hin und wieder materialiſtiſche Anſichten geäußert. Dieſe entwickelte er noch mehr in folgenden: Disquisitions relating to matter and spirit, with a history of the philosophical doctrine concerning the origin of the soul and the nature of matter, with its influence on christianity, especially with respect to the doctrine of the preexistence of Christ. Lond. 1777. 8. — The doctrine of philosophical necessity illustrated, being an appendix to the disquisitions relating to matter and spirit, with an answer to the letters on materialism and on Hartley's theory of the mind. Lond. 1777. 8. — Free discussion of the doctrines of materialism and philosophical necessity in a correspondence between D. Price and D. Priestley. Lond. 1778. 8. — Letter to John Palmer in defence of the illustration of philosophical necessity. Lond. 1779. Second letter. Ebend. 1780. 8. — Letter to Jac. Bryant in defence of philosophical necessity. Lond. 1780. 8. — P. vertheidigte hier den Materialismus und Determinismus theils mit eignen, theils mit ſolchen Gründen, die er aus Locke's und Newton's Theorien entlehnt, und die meiſtens auch ſchon Hartley gebraucht hatte. Wiewohl er nun dabei den Glauben an Gott und Unſterblichkeit beſtehen ließ und ſogar durch Beweiſe zu rechtfertigen ſuchte, auch im Umgange mit Andern und in ſeinen literariſchen Streitigkeiten einen ſehr einfachen, redlichen, achtungs- und liebenswürdigen Charakter entwickelte: ſo konnte er doch dem Vorwurfe der Heuchelei und des Unglaubens nicht entgehn und ward von einigen ſeiner Gegner ſogar als Atheiſt verketzert. Wer von dieſen Streitigkeiten genauer unterrichtet ſein will, vergl. die Auszüge aus D. Prieſtley's Schriften über die Nothwendigkeit des Willens und über die Vibrationen der Gehirnnerven als die materiellen Urſachen des Empfindens und Denkens, nebſt Betrachtungen über dieſe Gegenſtände und einer Vergleichung der Vibrationshypotheſe mit D. Gall's Schädellehre. Altona, 1806. 8. — Die übrigen Schriften P.'s phyſikaliſchen, chemiſchen, theologiſchen, pädagogiſchen und politiſchen Inhalts ſind in philoſophiſcher Hinſicht weniger bedeutend.

Man findet ſie in der vorhin angezeigten Biographie. Auch vergl. die Artikel: Bryant, Hartley, Hume, Palmer und Price.

Primalität (von primus, der Erſte) iſt ein von den Scholaſtikern des Mittelalters gebildeter Ausdruck, um die Grundbeſtimmungen oder Haupteigenſchaften der Dinge zu bezeichnen. So erklärte Campanella Möglichkeit oder Kraft (potentia) Erkenntniß (sapientia) und Neigung oder Liebe (amor metaphysicus) für Primalitäten des Seins, hingegen Unmöglichkeit oder Ohnmacht (impotentia) Nichterkenntniß (insipientia) und Abneigung oder Haß (odium metaphysicum) für Primalitäten des Nichtſeins, die dann freilich im Grunde bloße Negationen wären.

Primat (von primus, der Erſte) iſt überhaupt Vorrang deſſen, was in irgend einer Beziehung den erſten Platz behauptet. So legt ſich der Papſt den Primat in kirchlicher Beziehung bei, d. h. er behauptet den Vorrang vor allen Biſchöfen als Oberhaupt der römiſch-katholiſchen (angeblich ſogar der ganzen chriſtlichen) Kirche; und manche Päpſte haben wohl auch, bald ſtillſchweigend bald ausdrücklich, daraus einen Primat in politiſcher Beziehung gemacht, indem ſie als angebliche Statthalter Chriſti über allen weltlichen Machthabern ſtehen, dieſelben nach Belieben ein- und abſetzen wollten. Das ſind denn freilich nur eitle Prätenſionen. S. Papſtthum und Hierarchie. — In philoſophiſcher Hinſicht aber legte Kant der praktiſchen Vernunft den Primat vor der theoretiſchen bei, weil jene durch ihre Geſetzgebung dasjenige als Gegenſtand des Glaubens verbürge, was dieſe nicht als Gegenſtand des Wiſſens beweiſen könne. Wenn nun dabei nicht vergeſſen wird, daß theoretiſche und praktiſche Vernunft im Grunde doch nur Ein Vermögen iſt, ſo kann man ſich dieſes Primat ſchon gefallen laſſen. S. Vernunft. — In allgemein-wiſſenſchaftlicher Hinſicht endlich gebürt der Philoſophie das Primat, weil ſie als Ur- oder Grundwiſſenſchaft den übrigen Wiſſenſchaften ihre Principien theils in materialer theils in formaler Beziehung darreichen muß, mithin die Königin derſelben iſt, wenn gleich Manche ſie zur bloßen Magd haben herabwürdigen wollen. S. Philoſophie. — In der Mehrzahl heißen Primaten (wo man aber in der Einzahl nicht das, ſondern der Primat ſagt) ſoviel als Optimaten. S. d. W. und Ariſtokratie.

Primitien (von primum, das Erſte) ſind Erſtlinge. S. Erſtlingsrecht.

Primogeniturrecht (von prima genitura, die erſte Geburt) iſt Erſtgeburtsrecht. S. d. W.

Primordialfluidum (von primordium, der erſte Anfang, und fluidus, flüſſig) iſt die urſprünglich flüſſige Materie, aus welcher ſich das Feſte erſt durch Erſtarrung, Verdichtung oder Niederſchlag gebildet haben ſoll. Es iſt dieß aber eine bloße Hypotheſe, da wir den urſprünglichen Zuſtand der Materie nicht nach jetzigen Wahrnehmungen mit Sicherheit beſtimmen können, und da es im Grunde eben ſo leicht iſt, ein Urſprünglich-Feſtes anzunehmen, aus welchem durch Erwärmung und Verdünnung ein Flüſſiges entſtanden. S. Urſprung.

Princip (principium, von princeps = primiceps, der den erſten Platz einnimmt, der Vorderſte oder Vornehmſte) iſt eigentlich ſo viel als Anfang. Die Philoſophen pflegen aber darunter Gründe und Grundſätze zu verſtehn, beſonders die vom erſten Range, aus welchen wieder andre hervorgehn. Doch nimmt man es damit nicht ſo genau, indem man auch oft die vom zweiten und dritten Range oder die abgeleiteten ſo nennt. Und das iſt auch an ſich nicht fehlerhaft. Denn ein abgeleiteter Satz (principiatum) kann immer wieder Grundſatz (principium) für mehre andre Sätze ſein, mithin als Princip oder als Anfangspunct einer neuen Gedankenreihe gebraucht werden. Will man aber genau verfahren, ſo müſſen freilich die erſten, oberſten oder höchſten Principien (welche auch die letzten heißen, wieferne man die Gedankenreihe rückwärts durchgeht) von den übrigen ſorgfältig unterſchieden werden. Jene müſſen dann abſolute Principien und als ſolche unmittelbar gewiß, durch ſich ſelbſt gültig, eines Beweiſes weder fähig noch bedürftig ſein; denn ſonſt wären ſie nur abgeleitet, alſo nicht die erſten. Die übrigen aber würden nur relative Principien ſein, nämlich in Bezug auf das, was man weiter aus ihnen ableitete. Jede Wiſſenſchaft wird demnach ihre Principien haben müſſen. Wenn ſie aber dieſelben aus einer andern Wiſſenſchaft entlehnt, ſo ſind es eigentlich immer nur relative. Da nun die Philoſophie die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften ſein ſoll, ſo kann ſie wohl andern Wiſſenſchaften ihre Principien darreichen, ſie ſelbſt aber nicht dergleichen von andern empfangen. Sie müſſte ſich dieſelben aus eigner Machtvollkommenheit geben d. h. der Philoſoph müſſte ſie eben erſt durch ſein Philoſophiren ausfindig machen. Was nun das für Principien ſein mögen, darüber wird ſich der folg. Art. ausführlicher erklären. Hier iſt nur noch zu bemerken, daß die alten Philoſophen Princip (αρχη) und Element (στοιχειον) häufig verwechſelten. Daher kam es, daß ſie oft dieſes oder jenes Element (Waſſer, Luft ꝛc.) für das Princip der Dinge erklärten. Hier nahmen ſie alſo das W. Princip in der Bedeutung eines Grundſtoffs, aus welchem die übrigen Dinge hervorgegangen ſein ſollten. Manche begnügten ſich aber auch nicht mit Einem Principe der Art, ſon-

dern nahmen deren mehre an, oder ſagten auch wohl, das Princip ſei ein Gemiſch aller übrigen Stoffe geweſen; wo dann die Bedeutung des Worts zwiefach wurde, indem man darunter ſowohl dieſen chaotiſchen Grund- oder Urſtoff, als auch den Anfang der Dinge verſtehen konnte. Denn das Chaos wurde eben als das Erſte oder Uranfängliche gedacht. Nun kamen aber Andre und ſagten, ein ſolcher Stoff iſt doch nur etwas Leidendes, zu dem noch ein Thätiges hinzukommen muß, welches den Stoff bildet, das Ungleichartige ſcheidet und das Gleichartige verbindet, um eine wohlgeordnete Welt hervorzubringen. Dieſe Philoſophen nahmen alſo zwei entgegengeſetzte Principien an, ein actives und ein paſſives. Jenes ſollte Gott, dieſes die Materie ſein. So z. B. Plato, dem aber hierin ſchon Anaxagoras vorausgegangen war. Denn deſſen Nus oder Intelligenz war das active, ſo wie die Homöomerien das paſſive Princip. S. Anaxagoras und Plato, desgl. die Joniker Thales, Anaximander, Anaximenes ꝛc. In ſpätern Zeiten unterſchieden die Scholaſtiker wieder ein Princip des Seins oder Geſchehens (principium essendi s. fiendi) dergleichen jede Urſache und im eminenten Sinne die erſte Urſache oder der Urgrund aller Dinge iſt (Gott als ens entium oder principium principiorum gedacht); und ein Princip des Denkens oder Erkennens (principium cogitandi s. cognoscendi), worunter ſie aber nicht das denkende oder erkennende Subject (die Intelligenz) ſondern vielmehr einen Grundſatz verſtanden, einen Gedanken oder eine Erkenntniß, die in der Form eines Satzes zur Begründung andrer, mithin als Beweisgrund gebraucht werden kann. So iſt das W. Princip eins der vieldeutigſten geworden; und darum hat man neuerlich auch logiſche und metaphyſiſche, phyſiſche und moraliſche, theoretiſche und praktiſche, Rechts- Tugend- und Religions-Principien unterſchieden. Eben ſo kann man nach den Wiſſenſchaften philoſophiſche, mathematiſche, hiſtoriſche ꝛc. Principien unterſcheiden. Hier ſind nun bloß die philoſophiſchen zu erwägen; und dieß ſoll im folg. Art. geſchehen. — Von Princip oder vielmehr von princeps, der Erſte, der Fürſt, kommt wieder Principal, der Oberherr oder Vorſteher, und Principat, deſſen Macht oder Würde, her. Das Erſte ſteht auch als Adjectiv für hauptſächlich.

Principe oder Principien der Philoſophie. Wenn irgend etwas den bis auf den heutigen Tag noch unvollkommnen Zuſtand der Wiſſenſchaft beweiſt, ſo iſt es der Streit über eben dieſe Principien. Denn ſo lange man ſich über die Principien der Wiſſenſchaft nicht vereinigt hat, iſt es ja wohl natürlich, daß man auch in der Wiſſenſchaft ſelbſt über einzele Lehrſätze oder Aufgaben derſelben ſich nicht vereinigen kann. Wir ſchmeicheln uns auch gar nicht mit der Hoffnung, dieſen großen Streit zu ſchlichten, ſondern

wollen hier bloß unſre eigne Anſicht von der Sache darſtellen und dann noch einige hiſtoriſche Bemerkungen hinzufügen. Schon die Vorfrage, ob es Principien der Philoſophie gebe, iſt ſehr ſchwierig. Denn es wäre ungereimt, beweiſen zu wollen, daß es dergleichen geben müſſe, da man ohne Principien gar nichts beweiſen kann. Ebendarum wär' es aber noch ungereimter, beweiſen zu wollen, daß es keine gebe, weil man dann doch ſchon Principien haben, mithin das Gegentheil von dem, was man eben beweiſen wollte, wenigſtens ſtillſchweigend annehmen müſſte. Es bleibt alſo in dieſer Hinſicht nichts übrig, als Principien zu poſtuliren d. h. vorauszuſetzen, es gebe dergleichen, um ſie aufſuchen zu können. Man kann daher ebendieß das Grundpoſtulat der Wiſſenſchaft nennen. Denn es würde gar nicht möglich ſein, nach Principien der Philoſophie zu forſchen, wenn man nicht vorerſt eine ſolche Vorausſetzung zulaſſen wollte. Sind ſie gefunden, ſo darf man ſie nur aufweiſen oder monſtriren, indem ſich erwarten läſſt, daß ſie jedermann, auch ohne Demonſtration oder Beweis, als gültig anerkennen werde, ſobald ſie nur wahrhafte Principien ſind. Sie werden alſo wohl monſtrabel, aber nicht demonſtrabel ſein. — Wenn nun dieß zugegeben wird, ſo fragt ſich weiter, wo man die Principien ſuchen ſolle. In irgend einem Aeußern wohl nicht. Denn wer eben erſt zu philoſophiren anfängt — und das iſt eigentlich bei jedem, der nach den Principien der Wiſſenſchaft ſucht, der Fall — dem möcht' es wohl noch zweifelhaft ſcheinen, was er von dem angeblich Aeußern zu halten habe. Er wird ſonach die Principien lieber im Innern d. h. in ſich ſelbſt oder im Ich ſuchen. Dadurch ſieht er ſich aber augenblicklich genöthigt, eben dieſes Ich als das erſte Princip der Philoſophie zu ſetzen, oder zu ſich ſelbſt zu ſagen: Ich, das philoſophirende Subject, bin auch der Grund vom Daſein (principium essendi) der Philoſophie. Denn wenn ich nicht philoſophirte, ſo würd' ich auch keine Wiſſenſchaft, genannt Philoſophie, in mir und noch viel weniger in einem Andern, da jeder Andre für mich ein Aeußeres iſt, erzeugen können. Ein ſolcher Daſeinsgrund heißt auch ein Realprincip. Folglich können wir jenen Satz kurzweg ſo ausdrücken: Das Ich iſt das Realprincip der Philoſophie. Wollte jemand ſtatt des Ichs die Vernunft ſetzen, ſo wäre das an ſich nicht unrichtig. Denn die Vernunft iſt allerdings dasjenige Vermögen des Ichs, durch welches die Philoſophie in uns erzeugt wird. Allein die Vernunft iſt dem, welcher eben zu philoſophiren anfängt, noch ſo unbekannt, daß erſt die nachfolgenden Unterſuchungen ihm darüber Aufſchlüſſe geben können. Und ſo würd' es auch fehlerhaft, ja noch fehlerhafter ſein, zu ſagen: Gott iſt das Realprincip der Philoſophie, weil er das Realprincip aller Dinge iſt. Denn wenn man auch dieß

glaubt, ſo muß doch die Philoſophie von dieſem Glauben ebenfalls Rechenſchaft geben; was erſt nach vielen anderweiten Unterſuchungen geſchehen kann. Wer aber vorſichtig philoſophiren will, darf nichts von dem anticipiren, was erſt Gegenſtand einer nachfolgenden Unterſuchung ſein kann. — Nehmen wir nun ein ſolches Realprincip der Philoſophie an, ſo werden wir uns auch nach einem oder mehren Idealprincipien derſelben umſehen müſſen. Darunter verſtehen wir nämlich Grundſätze als Erkenntnißgründe (principia cognoscendi) oder als Gründe der Ableitung einer Erkenntniß aus der andern. Hier werden wir aber ſogleich einen neuen Unterſchied machen müſſen. Setzen wir nämlich irgend eine Erkenntniß als ein Wiſſen von Etwas, ſo müſſen wir auch eine ſolche Erkenntnißweiſe (Form) ſetzen, wodurch das Wiſſen ein wiſſenſchaftliches wird; denn wir wollen eben ein philoſophiſches Wiſſen oder eine Wiſſenſchaft, genannt Philoſophie, in uns erzeugen. Sonach werden wir zweierlei Idealprincipien aufzuſuchen haben, nämlich 1. materiale, welche den Stoff oder die Materie der philoſophiſchen Erkenntniß beſtimmen, und 2. formale, welche die Geſtalt oder Form derſelben beſtimmen. Jene wollen wir kurzweg Materialprincipien, dieſe Formalprincipien nennen. Indem wir aber jene erſt aufſuchen, müſſen wir auch eingeſtehn, daß wir noch gar keine Grundſätze zur Ableitung derſelben haben. Denn was wir vorhin als Princip anerkannten, war nur ein Realprincip. Sie müſſen alſo die erſten, höchſten und letzten Grundſätze, ſie müſſen abſolute Principien und als ſolche unmittelbar gewiß ſein, d. h. weder einen Beweis zulaſſen noch eines ſolchen bedürfen. Nun iſt aber für das Ich, ſtreng genommen, nichts unmittelbar gewiß, als weſſen es ſich ſelbſt mit ſo unabweislicher Nothwendigkeit bewuſſt iſt, daß es ſein eignes Bewuſſtſein verleugnen müſſte, wenn es jenes verwerfen wollte. Dann würde man aber auch gar nicht philoſophiren können oder wollen. Alle weitere Nachforſchung hörte augenblicklich auf. Das Ich wird ſich alſo, wenn und ſo lang' es überhaupt philoſophiren will, an ſein Bewuſſtſein halten müſſen, um nicht eben alle Haltung und mit derſelben jeden Punct, an den ſich etwas Andres durch und für das Bewuſſtſein anknüpfen ließe, zu verlieren. Weſſen ſich nun das Ich unmittelbar bewuſſt iſt, das iſt ſtets etwas Thatſächliches oder Factiſches; und dieſes Thatſächliche iſt wieder nichts anders, als die eigne Thätigkeit des Ichs, ſein Anſchauen und Empfinden, ſein Denken und Wollen, und wie man ſonſt jene Thätigkeiten bezeichnen mag. Sonach werden jene Materialprincipien lauter Thatſachen des eignen Bewuſſtſeins ausdrücken, wie die Sätze: Ich ſtelle mir etwas vor, ich ſtrebe nach etwas ꝛc. Und wenn alle dieſe Sätze auf Einen zurückgeführt werden, ſo wird zu-

letzt der allgemeine Satz herauskommen: Ich bin thätig. Eben dieſer Satz wird demnach als das oberſte Materialprincip der Philoſophie zu betrachten ſein. Denn weſſen ich mir auch bewuſſt werden mag, immer wird darin eine gewiſſe Thätigkeit enthalten ſein, da ſelbſt das, was wir Leiden nennen, nur eine Hemmung oder Beſchränkung der Thätigkeit iſt, und da das Nichtbewuſſtſein irgend einer Thätigkeit, von welcher Art ſie auch ſei, ebenſoviel heißen würde, als gar kein Bewuſſtſein haben oder ſich gar nichts bewuſſt ſein. Es iſt aber eben daraus für ſich ſelbſt klar, daß jener Satz und überhaupt alle Sätze, welche Thatſachen des Bewuſſtſeins ausſprechen, nicht bewieſen werden können, aber auch nicht bewieſen zu werden brauchen. Man muß vielmehr immer vorausſetzen, daß jeder Andre, der mit uns philoſophiren wolle, dieſelben Thatſachen in ſich finden, daß er irgend etwas gleich uns anſchauen und empfinden, denken und wollen werde. Leugnete jemand das ſchlechthin, ſo könnte man weder mit ihm philoſophiren noch auch mit ihm disputiren. Darum ſagt auch die Logik: Contra principia negantem disputari non potest. S. dieſe Formel; auch vergl. Bewuſſtſein. — Es iſt aber nicht genug, ſich gewiſſer innerer Thatſachen bewuſſt zu werden. Denn das gäbe dem Philoſophirenden nur einen mannigfaltigen, ins Unendliche veränderlichen, Stoff ſeines Wiſſens, dem es an aller Einheit, folglich auch an wiſſenſchaftlicher Geſtaltung gebräche. Um dieſe ihm zu geben, muß der Philoſophirende, nachdem er die Thatſachen ſeines Bewuſſtſeins in beſtimmte Begriffe und Worte gefaſſt und dadurch unmittelbar gewiſſe Sätze als Materialprincipien gewonnen hat, dieſelben weiter analyſiren, um auch die Einheit in der Mannigfaltigkeit der Thätigkeiten aufzufinden, deren er ſich eben bewuſſt geworden. Die Einheit kann aber nur in den Geſetzen dieſer Thätigkeiten liegen d. h. in der urſprünglich beſtimmten Form derſelben. Denn ein Geſetz drückt überhaupt nichts anders aus, als eine gewiſſe Art und Weiſe poſitiver oder negativer Thätigkeit; es normirt ein gewiſſes Thun oder Laſſen; es bezeichnet die Einheit in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Fälle, die unter ihm enthalten ſein mögen. Gelingt es daher dem Philoſophirenden, ſich durch fortgeſetzte Analyſe der Thatſachen des Bewuſſtſeins auch der Geſetze ſeiner Thätigkeiten bewuſſt zu werden, und vermag er dieſelben in beſtimmte Begriffe und Worte zu faſſen: ſo erwachſen ihm daraus gewiſſe anderweite Sätze, welche auch als Grundſätze gebraucht werden können, aber doch nur Formalprincipien ſind, die ihren Gehalt erſt durch die zuvor gefundnen Materialprincipien empfangen. Um dieß durch ein Beiſpiel zu verdeutlichen, ſo nehme man den allbekannten Satz des Widerſpruchs als ein logiſches Princip. Was drückt er anders aus, als ein Geſetz des

Denkens? In der einfachſten Formel ausgeſprochen lautet er ſo: Widerſprich dir nicht ſelbſt! Und dieſe Formel will ſagen: Wie unendlich mannigfaltig auch dein Denken in Anſehung ſeiner Gegenſtände ſein und wie weit es auch in ganzen Gedankenreihen, wo immer ein Gedanke an den andern geknüpft wird, fortgeſetzt werden mag, ſo haſt du doch ſtets das Eine zu beobachten, daß du nichts Widerſprechendes ſetzeſt, daß du nicht, was du einmal als A gedacht haſt, hinterher wieder als Nicht=A denkeſt, weil A als A und auch als Nicht=A gedacht die Einheit deines Bewuſſtſeins ſtören, weil dieß ebenſoviel heißen würde, als in einem und demſelben Denkacte etwas ſetzen und das Geſetzte wiederum aufheben. Nun iſt aber von ſelbſt klar, daß ich nimmer zur Erkenntniß eines ſolchen Denkgeſetzes gelangen, folglich auch nicht den daſſelbe ausdrückenden Satz des Widerſpruchs als ein Formalprincip der Denklehre oder Logik an die Spitze dieſer philoſophiſchen Wiſſenſchaft ſtellen könnte, wenn ich nicht Gedanken als Thatſachen meines Bewuſſtſeins ſchon in mir gefunden und das Denken als eine die Gedanken erzeugende Thätigkeit des Geiſtes ſchon anerkannt hätte. Daher beruht nicht bloß der Satz des Widerſpruchs, ſondern auch jede anderweite logiſche Regel, als Ausdruck irgend eines beſondern Denkgeſetzes, zuletzt auf dem Satze: Ich denke. Dieſer Satz iſt alſo das erſte Materialprincip der Logik und wird auch von allen Logikern, wo nicht ausdrücklich, ſo doch ſtillſchweigend, vorausgeſetzt, ſobald ſie anfangen, über das Denken zu philoſophiren, um die Geſetze deſſelben zu finden. Denn wie könnten ſie dieß auch nur verſuchen, wenn ihnen nicht das „Ich denke" als unmittelbar gewiß überall gegenwärtig wäre? Und ſo verhält es ſich in Anſehung aller übrigen philoſophiſchen Wiſſenſchaften als Theile oder Zweige einer und derſelben Wiſſenſchaft, Philoſophie genannt. Wer die Geſetze des Erkenntnißvermögens erforſcht, muß das Erkennen, wer die Geſetze des Willens aufſucht, muß das Wollen als Thatſache des Bewuſſtſeins in ſich gefunden, folglich auch die Sätze: Ich erkenne, Ich will, als unmittelbar gewiſſe Grundſätze, welche ihm den Stoff zu ſeinem Philoſophiren darbieten, mithin als Materialprincipien anerkannt haben. — Fragt man nun weiter, ob ſich nicht irgend ein Formalprincip als das oberſte für die ganze Philoſophie aufſtellen laſſe, ſo iſt auch dieſe Frage zu bejahen. Es kann aber daſſelbe nichts anders ausdrücken, als ein Geſetz des Philoſophirens. Dieſes muß jedoch der Philoſophirende ſich ſelbſt geben. Denn von wem ſollt' er es ſonſt empfangen? Will er ſich aber in dieſer Beziehung ein Geſetz geben, ſo muß er bei ſeinem Philoſophiren irgend einen Zweck vor Augen haben. Denn ein völlig zweckloſes Philoſophiren würde ebendarum auch geſetzlos, gleichſam ein Philoſophiren ins Blaue hinein, ein Hin= und Her=

fahren auf gut Glück, wie das eines irrenden Ritters, ſein. Was iſt nun aber der Zweck des Philoſophirens? Offenbar liegt ein ſolcher Zweck im Gebiete der Freiheit. Es kommt zuletzt immer auf den Philoſophirenden ſelbſt an, welchen Zweck er ſich dabei ſetzen wolle. Daher möchten ſich auch ſchwerlich die Philoſophirenden hierüber je völlig vereinigen. Soviel aber kann man doch von jedem mit Recht fodern, daß es ein großer, der philoſophirenden Vernunft würdiger, alſo allgemein annehmbarer, mithin nicht bloß individualer und nach ſubjectiven Rückſichten beliebig geſetzter Zweck ſei. So ſetzten die Sophiſten Ruhm oder Gewinn als Zweck ihres Philoſophirens (ostentationis aut quaestus causa philosophabantur — Cic. acad. II, 23.). Das war aber ein ſo kleinlicher, ſo eigenſüchtiger Zweck, daß ſie ebendarum ſchlecht philoſophirten und ſogar ihr anfangs geehrter Name nachher ein Schimpfname wurde. S. Sophiſt. Erkenntniß, um ſich von Unwiſſenheit und Irrthum zu befreien, iſt zwar ſchon ein höherer und würdigerer Zweck, den auch Ariſtoteles als ſolchen anerkannte, weshalb er die Philoſophie ſelbſt als eine Wahrheitswiſſenſchaft bezeichnete (met. I, 1. ειπερ δια το φευγειν την αγνοιαν εφιλοσοφησαν, φανερον ὅτι δια το ειδεναι το επιστασθαι εδιωκον, και ου χρησεως τινός ἕνεκεν — met. II, 1. ορθως εχει και το καλεσαι την φιλοσοφιαν επιστημην της αληθειας). Dadurch würde aber doch nur die Wißbegierde befriedigt, ungeachtet zur Befriedigung unſers Geiſtes überhaupt weit mehr gehört. Es dürfte daher wohl der höchſte und würdigſte Zweck des Philoſophirens kein andrer ſein, als durchgängige Einſtimmung unſrer Thätigkeit ſowohl in theoretiſcher als in praktiſcher Hinſicht, Harmonie des Vorſtellens und Erkennens von der einen, wie des Strebens und Handelns von der andern Seite, mit einem Worte, eine abſolutharmoniſche Thätigkeit. Sonach würden wir das oberſte Formalprincip der Philoſophie in der Formel ausſprechen: Ich ſuche abſolute Harmonie in aller meiner Thätigkeit. Wollte man nun dieſen Satz mit dem vorigen combiniren, ſo würde dieſes combinirte Material- und Formalprincip (welches dann auch zugleich das Realprincip andeutete) ſo lauten: Ich bin thätig und ſuche abſolute Harmonie in aller meiner Thätigkeit. Daß aber dieſes Ziel nicht vollſtändig erreicht wird, verſteht ſich von ſelbſt, thut jedoch der Gültigkeit des Princips keinen Abbruch. — Dieſe Anſicht von den Principien der Philoſophie wird nun aber ſchon darum Manchen nicht befriedigen, weil in neuerer Zeit die Idee aufgekommen, daß die Philoſophie ein einziges Princip an ihrer Spitze haben müſſte, welches real und ideal, material und formal zugleich, und dabei ſo fruchtbar oder gehaltvoll wäre, daß ſich alle philoſophiſche Lehrſätze daraus nach und nach ableiten ließen. Außerdem, meinten ſie, würde

die Philoſophie gar nicht auf den Namen einer Wiſſenſchaft Anſpruch machen können. Die letzte Behauptung wird nun ſchon factiſch dadurch widerlegt, daß die Mathematik eine Wiſſenſchaft, und zwar die evidenteſte unter allen, iſt und doch kein ſolches Princip an der Spitze hat. Die Mathematiker würden es auch ſehr ungereimt finden, wenn man ihnen zumuthete, ſie ſollten alle ihre Lehrſätze aus einem einzigen der Axiome, die ſie ihrer Wiſſenſchaft vorausſchicken (etwa aus dem: Eine Größe iſt ſich ſelbſt gleich) ableiten. Sie würden das mit Recht für ſchlechthin unmöglich erklären, weil Materie und Form ihrer Lehrſätze viel zu verſchieden iſt, als daß ſich alles aus einem ſo einfachen Satze ableiten ließe, ob ſie gleich denſelben überall als gültig vorausſetzen; vielmehr ſind zur Hervorbringung neuer mathematiſcher Lehrſätze auch neue Combinationen und Conſtructionen nöthig. Das iſt aber auch der Fall in Anſehung der Philoſophie. Was immer für einen Satz man an ihre Spitze ſtelle, man wird nichts Neues daraus ableiten können, wenn man nicht neue Thatſachen des Bewuſſtſeins und neue Analyſen derſelben zu Hülfe nimmt. Auch würden, wenn es wahr wäre, daß die Philoſophie, um Wiſſenſchaft zu ſein, eines einzigen Princips zur Ableitung aller ihrer Lehrſätze bedürfe, am Ende alle Wiſſenſchaften aus demſelben Principe hervorgehn, folglich in demſelben wie eingewickelt oder eingeſchachtelt liegen müſſen. Denn die Philoſophie ſoll ja allen ihre Principien darreichen; und im Grunde machen doch alle ſogenannte Wiſſenſchaften nur Eine aus, die man bloß zur leichtern Ueberſicht und gründlichern Behandlung in eine Mehrheit zerfällt hat. Es iſt daher jene Vorausſetzung wohl nur ein Vorurtheil, welches Cartes, der doch allen Vorurtheilen einen ſo lebhaften Krieg ankündigte, veranlaſſt zu haben ſcheint. Denn vor dieſem Philoſophen findet ſich unſres Wiſſens bei keinem andern jene Vorausſetzung, am wenigſten bei Ariſtoteles, der doch über den Organismus der Wiſſenſchaften, und namentlich der Philoſophie, ſchon ſehr gründliche Unterſuchungen angeſtellt hat. Zwar ſagt er (metaph. IV, 3. 4.) der Satz des Widerſpruchs ſei das kräftigſte oder gewiſſeſte aller Principien (*βεβαιοτατη ἁπασων των αρχων*) auf welches alle Beweiſende ſich zuletzt berufen, indem es auch allen andern Axiomen zur Grundlage diene (*αρχη και των αλλων αξιωματων παντων*). Allein daß die ganze Philoſophie ihrem Inhalte nach daraus abzuleiten ſei, hat er weder hier noch ſonſt wo behauptet. Cartes aber, indem er das berühmte Cogito, ergo sum, an die Spitze ſeines Syſtems ſtellte und in dieſem Satze ſowohl ein Princip des Denkens als ein Princip des Seins gewonnen zu haben glaubte, ſchien wenigſtens den Verſuch einer ſolchen Ableitung machen zu wollen. Wie wenig ihm jedoch derſelbe gelungen ſei und gelingen konnte, erhellt ſchon aus dem

Bisherigen, verglichen mit dem, was über jene Formel und deren Urheber in beſondern Artikeln dieſes W. B. geſagt worden. — Die Philoſophen der leibnitz-wolfiſchen Schule betrachteten gewöhnlich den Satz des Widerſpruchs als das oberſte Princip der Philoſophie, entweder allein oder in Verbindung mit dem Satze des Grundes, wiewohl ſie darüber uneinig waren, ob der letzte ein ſelbſtändiges Princip oder aus dem erſten wieder abzuleiten ſei, ſo daß Einige nur ein Princip, Andre zwei an die Spitze ihrer Wiſſenſchaft ſtellten. Aber eine wirkliche Ableitung derſelben aus dem einen Principe oder aus beiden zugleich hat keiner von jenen Philoſophen gegeben oder auch nur verſucht, ſelbſt nicht der nach mathematiſcher Methode demonſtrirende Wolf. S. d. Namen, verglichen mit Widerſpruch und Grund. — Erſt in der kantiſchen Schule ward es gleichſam Mode, von einem einzigen Principe der Philoſophie zu ſprechen, ſo zwar, daß alles daraus abgeleitet werden ſollte. Kant ſelbſt hat dieß aber nicht gethan; denn er äußerte nur einmal irgendwo gelegentlich den problematiſchen Gedanken, ob es wohl ein gemeinſames Princip der theoretiſchen und der praktiſchen Philoſophie gebe. Dieſen Gedanken ergriff Reinhold und ſtellte nun in ſeiner Theorie des Vorſtellungsvermögens als ein ſolches Princip den berühmten Bewuſſtſeinsſatz auf. S. d. W. und Reinhold. Da es aber mit der Ableitung der ganzen Wiſſenſchaft aus dieſem Satze nicht gehen wollte und der Urheber deſſelben ihn ſelbſt ſammt der ganzen darauf erbauten Theorie des Vorſtellungsvermögens wieder aufgab, ſo ſtellte Fichte ein ganz andres Princip an die Spitze ſeiner Wiſſenſchaftslehre, nämlich den Satz: Ich = Ich, oder in der höchſten Abſtraction gedacht: A = A. Der Verſuch der Ableitung mislang aber nicht minder, als die frühern der Art. S. Fichte und A. Endlich kam Schelling auf den Einfall, nicht einen Satz, ſondern einen bloßen Begriff, nämlich die Idee des Abſoluten, an die Spitze ſeines Identitätsſyſtems zu ſtellen, und daraus alles Reale und Ideale, Subjective und Objective, überhaupt alles Entgegengeſetzte, als entſtanden aus der zeitlichen Entzweiung des urſprünglichen Einen und Deſſelbigen, abzuleiten — ein Verſuch, der ſo ſehr mislang, daß einige Anhänger jenes Philoſophen lieber das abſolute Nichts als Urprincip ſetzten, weil nur dieß als abſolut identiſch gedacht werden könnte, indem Etwas ſetzen ſchon ebenſoviel als differenziiren hieße. Das Letztere iſt auch ganz richtig; denn das Etwas wäre doch ſchon ein Andres als das Nichts, und wenn das Etwas auch nur in mehrfacher Beziehung geſetzt werden ſoll, ſo muß es doch Unterſchiede zwiſchen dem Einen und dem Andern geben. S. Schelling, abſolut und Nichts. Sehr richtig ſagt Herbart in dieſer Beziehung: „Die Philoſophie wird zur Einheit und

„Ganzheit insoweit, als es ſich für ſie gebürt, dann gelangen, wenn „ſie ſo viel Zuſammenhang, als in ihren Gegenſtänden wirklich „enthalten iſt, auch wirklich darſtellt; nicht aber, wenn ſie das an „ſich Ungleichartige, welches geſondert einander gegenüber zu ſtellen „ihr obliegt, in eine chaotiſche Maſſe zuſammenzwängt, wodurch alle „wahre Erkenntniß verloren geht." (S. Deſſ. Recenſion von Jäſche's Pantheismus in der Leipz. Lit. Zeit. 1827. Nr. 76. S. 604.). — Uebrigens ſind hier auch die Schriften zu vergleichen, welche im Art. Grundlehre angeführt worden; denn dieſer Theil der Philoſophie hat ſich eben vorzugsweiſe mit Aufſuchung der Principien der Wiſſenſchaft zu beſchäftigen.

Principiat ſ. Princip.

Principiis obsta! kann zweierlei bedeuten: 1. Widerſtehe den Anfängen, den erſten Anmaßungen Andrer, den erſten Verſuchungen zum Böſen, den erſten Anläſſen zu Krankheiten, Irrthümern ꝛc. weil dieſe am leichteſten zu beſeitigen oder zu überwinden ſind, ſpäterhin aber, wenn man einmal nachgegeben hat, der Sieg weit ſchwerer iſt. Deshalb fügt man dann noch die Worte hinzu: Sero medicina paratur. 2. Widerſtehe den Grundſätzen, nämlich den falſchen, weil daraus andre Irrthümer hervorgehn. Den wahren Grundſätzen zu widerſtehn, würde freilich eben ſo unrecht ſein, als den Anfängen guter Unternehmungen.

Priorität (von prior, der Erſtere) und Poſteriorität (von posterior, der Letztere) bezeichnen urſprünglich ein Zeitverhältniß, vermöge deſſen Eines dem Andern in der Zeit vorhergeht. Nachher werden ſie auch auf räumliche Verhältniſſe, desgleichen auf das urſachliche Verhältniß der Dinge bezogen, weil die Urſache der Wirkung wenigſtens in Gedanken vorausgeht oder als das Erſtere in der Cauſalreihe gedacht wird. Daher rechneten auch die ariſtoteliſchen Scholaſtiker die Begriffe des Vorhergehens und des Nachfolgens oder des Vorhergehenden und des Nachfolgenden (prius et posterius) zu den allgemeinen Verſtandesbegriffen, und zwar zu den ſog. Poſtprädicamenten. S. Kategorem. Dann werden jene Ausdrücke auch auf Rang- und Rechtsverhältniſſe bezogen. In dem Satze: Prior tempore, potior jure (nach dem deutſchen Sprüchworte: Wer ehr kommt der mühlt ehr) wird das Rechtsverhältniß aus dem Zeitverhältniſſe ſelbſt abgeleitet. Es gilt dieſe Ableitung aber eigentlich nur in Bezug auf die Beſitznahme herrenloſer Sachen, weil dieſe durch die erſte Beſitznahme aufhören, herrenlos zu ſein, und nun nicht von einem Zweiten, Dritten ꝛc. auf gleiche Weiſe in Beſitz genommen werden können. S. Beſitznahme. — Wegen der Ausdrücke a priori und a posteriori ſ. gleich hinter A, beſonders hinter a parte. — Das Beiwort prioritätiſch wird vorzüglich von Foderungen gebraucht, die recht-

ſich andern vorgehn, dann auch wohl von Menſchen, die ſolche Foderungen haben; wie prioritätiſche Gläubiger in Concurſen.

Priſcus von Moloſſis oder Theſprotia (P. Molossus s. Thesprotius) ein Neuplatoniker des 5. Jh. nach Chr., Schüler des Aedeſius. Er verwarf die magiſchen und theurgiſchen Künſte, denen andre Neuplatoniker ſehr ergeben waren, ſo wie er auch dem Disputiren über philoſophiſche Gegenſtände nicht geneigt war. Sonſt hat er ſich nicht ausgezeichnet. S. Eunap. vit. soph. p. 69. coll. 91 ss.

Privat, Privation, privativ (von privare, entziehen, berauben). Das 1. W. bedeutet gewöhnlich etwas Sonderliches und ſteht daher dem Gemeinſamen oder Oeffentlichen entgegen. So die Privaterziehung (im Hauſe) der öffentlichen (in Schulen) der Privat-Glaube und die Privat-Meinung dem gemeinſamen G. und der öffentlichen M., die Privat-Perſon der öffentlichen, mit einem Staats- Kirchen- oder Schulamte bekleideten P., das Privat-Recht dem öffentlichen (Staats- und Völker-) R. Bei den Ausdrücken Privatbeſitz, Privateigenthum und Privatvermögen denkt man bald an die Ausſchließlichkeit, bald an die Nichtöffentlichkeit des B. E. und V., in welcher Hinſicht auch Gütergemeinſchaft zu vergleichen. Privatzwecke ſtehen den Zwecken ganzer Geſellſchaften entgegen. — Das 2. W. zeigt eine Beraubung an, wie das griech. στερησις, womit Ariſtoteles das dritte (negative) Princip bezeichnete, welches zur Materie und Form als den beiden erſten (poſitiven) Principien der Dinge noch hinzukommen müſſe, wenn ein wirkliches Ding entſtehen ſolle, weil, wenn eine Materie eine beſtimmte Form annehme, ſie ebendadurch einer anderweiten ſchon vorhandnen Beſtimmung beraubt werde. Dieſe Privation iſt alſo eigentlich nichts-anders, als das Aufhören einer gewiſſen Beſtimmung, an deren Stelle eine andre treten ſoll. — Das 3. W. endlich heißt oft ſchlechtweg ſoviel, als negativ. Die Scholaſtiker aber nennen auch zuweilen das Poſitive ein Privatives, wenn es durch Beraubung eines andern Poſitiven entſtanden. So ſagen ſie, der Schatten ſei ein privatives Ding (ens privativum), weil er durch Beraubung des Lichtes oder Verminderung der Beleuchtung entſtehe. Auf dieſe Art könnte man auch die Unſchuld ein privatives Verdienſt nennen, weil ſie in der Abweſenheit der Schuld ohne poſitives Verdienſt beſteht.

Privata vitia publica beneficia — die Laſter der Einzelen ſind eine Wohlthat für das Ganze — iſt ein Satz, den beſonders Mandeville in ſeiner Bienenfabel auszuführen geſucht hat, nach welchem aber auch Politiker handeln, ob er gleich im Grunde alle Moralität über den Haufen wirft, ſobald er als wirkliches Princip des Handelns aufgeſtellt wird. Er kann höchſtens nur als

empiriſcher Satz gelten, wieferne nämlich die Erfahrung lehrt, daß oft auch Gutes aus dem Böſen hervorgeht. Darum ſoll man aber das Böſe nicht thun oder gar als etwas Heilſames in Schutz nehmen.

Privation und privativ ſ. privat, wo auch die gewöhnlichſten Zuſammenſetzungen mit dieſem Worte kurz erklärt ſind. Die ausführlichen Erläuterungen aber ſind unter den Wörtern ſelbſt zu ſuchen, die damit zuſammengeſetzt werden.

Privileg (privilegium von priva lex, beſondres Geſetz) iſt ein durch ein beſondres Geſetz jemanden ertheiltes Recht, was dann auch mit beſondern Verpflichtungen verbunden und dadurch läſtig (onerosum) ſein kann. Gewöhnlich denkt man aber bei Privilegien nur an ſolche Rechte, die jemand vor Andern auf eine eigenthümliche Weiſe (als Ausnahme vom gemeinen Rechte) hat, alſo an Vorrechte und nennt daher auch die Bevorrechteten ſelbſt Privilegirte. Ob nun dergleichen Privilegien mit dem allgemeinen Rechtsgeſetze der Vernunft beſtehen können, wird im Art. Vorrechte unterſucht werden.

Proäreſe oder Prohäreſe (von προαίρειν, voraus wählen oder nehmen) iſt Vorſatz oder Entſchluß. Daher proäretiſch, was mit Vorſatz oder Abſicht geſchehen. Zuweilen ſteht jenes zuſammengeſetzte Wort auch ſtatt des einfachen. S. Häreſe.

Proäreſius, ein neuplatoniſcher Philoſoph, Schüler von Proklus, ſonſt nicht bekannt.

Probabilismus (von probabilis, wahrſcheinlich) iſt, theoretiſch genommen, die Behauptung, daß der menſchliche Geiſt es in der Erkenntniß nie bis zur vollen Gewiſſheit, ſondern nur bis zu einem bald niedern bald höhern Grade der Wahrſcheinlichkeit bringen könne. Es iſt dieß alſo eine beſcheidnere Art des Skepticismus (ſ. d. W.), der einige Akademiker ergeben waren, obwohl jeder Mathematiker dagegen proteſtiren wird und muß, daß ſeine Axiome und Theoreme nur wahrſcheinlich ſeien. Praktiſch genommen, iſt der Probabilismus die Behauptung, daß man ſich auch im Leben bloß nach dem Wahrſcheinlichen zu richten habe, ſelbſt in Anſehung menſchlicher Rechte und Pflichten. Dieſer Probabilismus verbindet ſich leicht mit jenem, weshalb ihm auch dieſelben Akademiker huldigten. S. Zwanziger's Theorie der Stoiker und der Akademiker von Perception und Probabilismus nach Anleitung des Cicero (in den Quaestt. acadd.) mit Anmerkk. aus der ältern und neuern Philoſ. Lpz. 1788. 8. und Gerlach's Commentat. exhibens Academicorum juniorum, inprimis Arcesilai atque Carneadis, de probabilitate disputationes denuo recensitas, examinatas et cum recentiorum philosophorum, qui probabilitatis causam susceperunt, sententiis comparatas). Gött. 1815. 4. — Indeſſen war

ſchon Ariſtoteles gewiſſermaßen dem prakt. Probab. ergeben. Denn er meinte, daß man in Anſehung der Handlungen (*περι των πρακτων*) das Wahre nicht mit wiſſenſchaftlicher Schärfe oder Genauigkeit (*ουκ ακριβως*) beſtimmen könne; weshalb auch die Philoſophen ſo uneinig darüber geweſen, ob das, was die Menſchen für recht und gut halten, von Natur (*φυσει*) oder bloß durch Sitte und Geſetz (*νομῳ*) beſtimmt ſei. Arist. eth. ad Nic. I, 3. II, 2. Allein die Uneinigkeit der Philoſophen in Anſehung des Theoretiſchen iſt wohl noch größer, als in Anſehung des Praktiſchen; und doch leugnete jener Philoſoph darum nicht alle Gewiſſheit in der menſchlichen Erkenntniß. Neuerer Zeit haben beſonders die Jeſuiten in ihren moraliſchen Schriften den prakt. Probab. in Schutz genommen und ihm eine ſo weite Ausdehnung gegeben, daß dadurch alle Moral zerſtört wird. Denn ſie ſagten, wenn man nur mit einiger Wahrſcheinlichkeit einer Handlung eine gute Abſicht unterlegen könne, ſo ſei ſie auch erlaubt; denn der Zweck heilige das Mittel. Auf dieſe Art konnten ſie dann leicht alle Verbrechen und Schandthaten vertheidigen. Man muß aber in Anſehung des Handelns überhaupt wohl unterſcheiden, was Sache der bloßen Klugheit, welche Vortheil und Nachtheil der Handlungen abwägt, und was Sache des über recht und unrecht oder gut und bös urtheilenden Gewiſſens iſt. Hier kann und ſoll man zur vollen Gewiſſheit gelangen, ob das, was man eben thun will, gut oder bös ſei. Was es aber für Folgen in andrer Beziehung haben, ob es Nutzen oder Schaden bringen werde, darüber iſt allerdings nur ein wahrſcheinliches Urtheil möglich, weil die Folgen einer Handlung, die man eben erſt vollziehen will, in der Zukunft liegen und daher tauſend unvorhergeſehene Umſtände eintreten können, welche die feinſten Berechnungen der Klugheit zu Schanden machen. Uebrigens vergl. Wahrſcheinlichkeit. Noch iſt zu bemerken, daß es unter den ſpaniſchen Caſuiſten nicht bloß Probabiliſten, ſondern auch Probabilioriſten giebt. Dieſe ſtreiten mit einander über die Frage, wie viel Unzen Brod und Gemüſe man zur Faſtenzeit Abends bei der ſog. Collation genießen dürfe. Die Probabiliſten, zu welchen die meiſten Jeſuiten gehören, finden es wahrſcheinlich, daß man bis gegen 6 Unzen genießen dürfe. Die Probabilioriſten aber, zu welchen die meiſten Janſeniſten, ſo wie auch die Dominicaner gehören, finden es wahrſcheinlicher, daß man nicht mehr als höchſtens 4 Unzen genießen dürfe. S. Leucadio Doblado's Briefe aus Spanien. A. d. Engl. Hamb. 1824. 8. S. 240 f.

Probation (von probare, urſprünglich prüfen, was damit ſtammverwandt iſt, dann beweiſen, auch billigen) iſt Prüfung, Beweisführung, Billigung. In der letzten Bedeutung ſagt man jedoch lieber Approbation. S. d. W. In der erſten Bedeutung aber ſagt

man auch kurzweg Probe, woher wieder die Bedeutung Verſuch kommt, weil man durch Verſuche etwas prüfen und erforſchen kann. Daher probiren = verſuchen, prüfen, wovon auch die Probezeit der Lehrlinge oder Novizen, die metallurgiſche Probirkunſt und der Probirſtein (lapis lydius) ihren Namen haben. Der letzte Ausdruck wird zuweilen auch bildlich für Kriterium gebraucht. S. d. W. Wenn Probation für Beweisführung ſteht, ſo bedeutet es dieſelbe entweder überhaupt (im weitern Sinne) oder vornehmlich in Bezug auf das Wahrſcheinliche (alſo im engern Sinne), wiefern nämlich ein Beweis eben nur hinreicht, etwas probabel zu machen; was der Probabilismus von allen Beweiſen behauptet. S. den vor. Art.

Problem (von προβαλλειν, vorwerfen, vor ſich oder einem Andern hinſtellen) iſt eine Aufgabe. S. d. W. und den folg. Art. Das Hauptproblem der Philoſophie iſt die Auffindung der Principien dieſer Wiſſenſchaft ſelbſt, weil ohne dieſelben auch kein anderweites Problem der Wiſſenſchaft gelöſt werden kann. S. Principien der Philoſophie.

Problematiſch (vom vorigen) heißt alles, was bloß möglich und daher auch wohl ungewiß oder zweifelhaft iſt, weil ein Problem, ſo lang' es nicht gelöſt worden, ſelbſt ſo erſcheint. Daher nennen auch die Logiker Begriffe und Urtheile problematiſch, welche bloß etwas Mögliches zu denken geben, wie der Begriff eines geflügelten Pferdes, oder das Urtheil, daß der Mond verfinſtert werden könne. Eine philoſophiſche Problematik aber würde ein Inbegriff von Aufgaben ſein, welche die philoſophirende Vernunft zu löſen hätte. Viele dieſer Aufgaben ſind noch nicht ſo gelöſt, daß man die Unterſuchung darüber für abgeſchloſſen halten dürfte; wie denn überhaupt der menſchliche Geiſt ſich immer neue Aufgaben ins Unendliche ſetzen kann und ebendavon ſein Fortſchritt in der Erkenntniß abhangt. In einer abſoluten Erkenntniß würd' es alſo eigentlich nichts Problematiſches mehr geben.

Procent iſt der Zins, den man von oder für Hundert (pro centum) nimmt. Wie viel man Procente nehmen ſolle, iſt eine Frage, die ſich nicht genau beantworten läſſt. S. Wucher.

Proceß (von procedere, hervorgehn, auch auf gewiſſe Weiſe verfahren oder vorſchreiten) im weitern Sinne iſt jedes Verfahren nach einer gewiſſen Regel (weshalb man auch von einem logiſchen oder wiſſenſchaftlichen Proceſſe ſpricht), im engern aber das Verfahren vor Gerichte (juridiſcher Proceß — worauf ſich wieder die geſetzliche Proceß-Ordnung bezieht). Auch haben ſich die Chemiker das Wort angeeignet (chemiſcher Proceß). — Eine Proceſſion aber bedeutet einen feierlichen Aufzug. — Der processus oder die processio spiritus sancti e

patre et filio, worüber die Theologen ſo viel unnützen Streit geführt und ſich ſogar die griechiſche und die lateiniſche Kirche entzweit haben, iſt nur der poſitiven Theologie eigen. Die natürliche oder philoſophiſche Theologie betrachtet alle Dinge als aus Gott hervorgegangen d. h. von Gott geſchaffen. S. Schöpfung.

Procles oder Prokles, ein Schwiegerſohn des Ariſtoteles, indem er deſſen Tochter Pythias nach dem Tode ihres erſten Mannes (Nikanor) heirathete. Er wird auch zu den Peripatetikern gezählt, hat ſich aber durch nichts ausgezeichnet.

Proclus oder Proklos wurde zwar zu Conſtantinopel im J. 412 nach Chr. geboren, aber zu Xanthus in Lycien, als dem eigentlichen Wohnorte ſeiner Eltern, erzogen (Proclus Xanthius s. Lycius). Da ſeine Eltern wohlhabende und angeſehene Perſonen waren, ſo erhielt er auch eine dieſen Lebensverhältniſſen angemeſſene Erziehung. Auch zeigte der junge P. eine ungemeine Lernbegierde, zugleich aber einen Hang zur Frömmelei und Schwärmerei, der wahrſcheinlich durch folgenden Umſtand geweckt oder genährt wurde. Die Stadt Xanthus verehrte vorzugsweiſe Apollo und Minerva als Schutzgottheiten. Dieſe Gottheiten oder vielmehr deren Prieſter nahmen den ſich auszeichnenden Jüngling in ihren beſondern Schutz. Als er daher einmal gefährlich krank war, erſchien ihm Apollo und heilte ihn durch Berührung des Kopfes. Eben ſo erſchien ihm ſpäterhin Minerva und gab ihm die Weiſung, nach der von ihr geliebten Stadt Athen zu gehen und daſelbſt ſeine Studien fortzuſetzen. Wahrſcheinlich hatten die Prieſter an dieſen Erſcheinungen Theil. Denn zu jener Zeit boten die heidniſchen Prieſter alle mögliche Künſte auf, um das wankende Anſehn ihres Cultus gegen das immer weiter um ſich greifende Chriſtenthum zu erhalten. Ein junger Mann wie P. muſſte ihnen zu dieſem Zwecke ſehr willkommen ſein. Daher ſchmeichelten ſie der jugendlichen Eitelkeit deſſelben mit der Einbildung, daß jene Gottheiten ihm beſonders gewogen ſeien; und ihr Streben war in dieſer Hinſicht auch nicht vergeblich, obgleich das Chriſtenthum ſelbſt dadurch nicht in ſeinem Fortſchritte gehemmt werden konnte. Nachdem P. den erſten Unterricht im väterlichen Hauſe genoſſen hatte, ging er zuerſt nach Alexandrien und empfing daſelbſt die weitern Unterweiſungen des Grammatikers Orion, des Rhetors Leonas Iſaurus, des Mathematikers Heron und des Philoſophen Olympiodor. Hier zeichnete ſich der noch nicht zwanzigjährige Jüngling ſo vor ſeinen Mitſchülern aus, daß er ihnen nach jeder Vorleſung Olympiodor's dasjenige erklärte, was ihnen darin unverſtändlich geblieben war. Von Alexandrien ging er nach Athen, um der oberwähnten Weiſung ſeiner Schutzgöttin zu folgen. Hier waren die Neuplatoniker Plutarch (von Athen) und Syrian ſeine vor-

nehmſten Lehrer, welche ihn nach und nach ganz in die Geheimniſſe der plotiniſch-jamblichiſchen Philoſophie einweiheten. Da ihn Syrian in ſein Haus aufgenommen hatte, ſo nahm er auch an der darin eingeführten pythagoriſchen Lebensweiſe Theil. Selbſt die Tochter des Erſtern, Asklepigenia, welche die ihr von ihrem Vater überlieferten geheimen (magiſchen und theurgiſchen) Künſte oder Wiſſenſchaften völlig innegehabt haben ſoll, unterrichtete ihn ebendarin und gab ihm gleichſam die letzte Weihe. Daneben ſtudirte er die orphiſchen Gedichte, die chaldäiſchen Orakel und die hermetiſchen Schriften mit unermüdetem Eifer. Was ſolche Unterweiſung, Lebensart und Lectüre für einen Eindruck auf das dafür ſo empfängliche Gemüth des jungen P. machen muſſte, kann man leicht denken. Denn die Natur hatte ihn mit Gedächtniß, Einbildungskraft und Grübelſinn reichlich ausgeſtattet. Er nahm alſo alles, was er ſehend, hörend und leſend empfing, in ſich auf und verarbeitete es mit Hülfe einer glühenden und brütenden Phantaſie. Dadurch bracht' er es in kurzem ſo weit, daß er ſelbſt unter den Neuplatonikern für einen der größten Philoſophen galt, Syrian's Nachfolger (διαδοχος, successor — daher ſein Beiname Diadochus) auf dem philoſophiſchen Lehrſtuhle zu Athen ward und hier die neuplatoniſche Philoſophie mit ungemeinem Beifalle lehrte. Allein P. that weit mehr, als Philoſophie lehren. Er war der eifrigſte Verehrer der heidniſchen Gottheiten und der thätigſte Beförderer ihres Cultus, deſſen Cerimonien er noch beſſer als die Prieſter verſtand. Er hatte ſogar den Grundſatz, ein Philoſoph müſſe Prieſter und Vorſteher nicht dieſes oder jenes Cultus, ſondern des Cultus der ganzen Welt ſein. Darum feierte er faſt alle Feſte und verehrte die Götter der verſchiedenſten Völker. Die Feiertage der Aegyptier inſonderheit beobachtete er noch ſtrenger, als es ſelbſt in Aegypten geſchahe. Jeden Neumond feierte er mit beſondrem Pompe, und am Tage vorher, als dem letzten jedes Monats, faſtete er auf das ſtrengſte. Außerdem faſtete er auch noch an andern Tagen, die durch gewiſſe Göttererſcheinungen ausgezeichnet waren. Nur dem chriſtlichen Cultus war er ſo abgeneigt, daß er, gleich andern Neuplatonikern, ihn mündlich und ſchriftlich bekämpfte. Um aber den heidniſchen Göttern ſeine Ehrfurcht noch mehr zu bezeigen, dichtete er eine Menge von Hymnen auf ſie, und zwar ſowohl auf die bekanntern Götter der Griechen und Römer, als auch auf minder bekannte, die man hier und da als beſondre Schutzgottheiten verehrte. Dafür würdigten ihn nun die Götter nicht nur häufiger Erſcheinungen, ſondern auch eines vorzüglichen Schutzes. So hatt' er einſt wegen heftiger Gichtſchmerzen ein Pflaſter auf ſeine Füße gelegt. Plötzlich kam ein Vogel und riß es ab. Auf ſeine Bitte wegen einer nähern Offen-

barung über dieſes Omen erſchien Aesculap, unterſuchte die Füße des Kranken, küſſte ſie ſogar, und heilte ihn auf der Stelle. Alles dieß erzählt ganz treuherzig ſein Schüler und Biograph Marin, beifügend, daß P. von den Göttern für ſeine eifrige Verehrung auch die Kraft empfangen habe, Krankheiten zu heilen, Regen zu machen, die Hitze zu mäßigen, Erdbeben zu ſtillen und andre Wunder zu verrichten, ſo daß er gleichſam die ganze Natur beherrſchte. Ja es ſei das ganze Antlitz des P. von Strahlen eines göttlichen Lichtes umfloſſen geweſen. Gleichwohl traf auch dieſen Liebling der Götter und göttlichen Wundermann das gemeine Loos der Sterblichkeit. Denn ſein Körper ward im Alter von beſtändigen Schmerzen gequält, und im J. 485 ſtarb er an völliger Entkräftung. Die Götter feierten aber ſeinen Tod dadurch, daß ſie ein Jahr vorher eine große Sonnenfinſterniß eintreten ließen; und die Athenienſer folgten in Maſſe ſeinem Leichenbegängniſſe. — Wegen der vorhin erwähnten Lebensbeſchreibung des P. ſ. Marin. Mit derſelben iſt zu vergleichen: Vie du philosophe Proclus et notice d'un Ms. contenant quelqu'uns de ses ouvrages, qui n'ont point été encore inprimés, par Mr. de Burigny; in den Mém. de l'acad. des inscr. T. XXXI. Deutſch in Hiſſmann's Magaz. B. 4. — Von den eignen (ſehr zahlreichen und mannigfaltigen — poetiſchen, philologiſchen, mathematiſchen, aſtrologiſchen und philoſophiſchen) Schriften des P. ſind mehre verloren gegangen oder noch handſchriftlich in Bibliotheken verborgen. Neuerlich haben Couſin und Creuzer deſſen Werke herauszugeben angefangen; jener unter dem Titel: Procli, philosophi platonici, opera. E codd. mss. biblioth. reg. paris. nunc primum ed. etc. (Par. 1820 ff. 6 Bde. 8.); dieſer unter dem Titel: Initia philosophiae ac theologiae ex platonicis fontibus ducta s. Procli Diadochi et Olympiodori opera. Ex codd. mss. nunc primum gr. ed. etc. (Frft. a. M. 1820 ff. 8.). — Früher ſind folgende einzele Werke erſchienen: In theologiam Platonis libb. VI. Una cum Marini vita Procli et Procli instit. theol. Gr. et lat. ed. Aemilius Portus. Hamb. 1618. Fol. — Commentariorum in Platonis Timaeum libb. V. Gr. (cum Plat.). Baſel, 1534. Fol. — Commentarius in virtutes morales ac civiles et partes facultatesque animi, a Raph. Mambla lat. redditus. Rom, 1542. 8. — Compendiaria de motu disputatio. Gr. cum vers. lat. Justi Velsii. Baſel, 1545. 8. (Bezieht ſich hauptſächlich auf die ariſtoteliſche Bewegungslehre). — Liber de causis, cum commentariis Thomae Aquinatis. Padua, 1493. Fol. (Aus dem Arab. ins Lat. überſetzt). — De anima ac daemone, de sacrificio et magia. Vened. 1497. 1516 u. öft. Fol. (Auszug

aus einem Comment. zum plat. Alcib.) — De unione et pulcritudine. Ed. Creuzer. (Auch nur ein Bruchſtück aus einem Commentare des P., befindlich bei der Ausg. von Plotin's lib. de pulcr. — ſ. Plotin). — Was nun die Philoſophie dieſes Mannes betrifft, der die Rolle eines mündlichen und ſchriftlichen Weisheitslehrers mit der eines wunderthätigen Hierophanten ſeltſam genug zu vereinigen wuſſte, ſo hat ſie eigentlich wenig Eigenthümliches, indem ſie ſich von der in der neuplatoniſchen Schule überlieferten Lehre, wie ſie ſich allmählich durch Ammonius Sakk., Plotin, Porphyr, Jamblich, Plutarch (von Athen) und Syrian ausgebildet hatte, faſt gar nicht unterſchied. Sie war nur ein noch ſeltſameres Gemiſch von transcendenten Speculationen und phantaſtiſchen Träumereien, ſo daß man wohl ſagen könnte, die neuplatoniſche Schule habe unter dieſem Philoſophen ihren Culminationspunct erreicht, indem ſie nachher ihrem gänzlichen Verfalle mit ſchnellen Schritten entgegen ging. Da P. die orphiſchen Geſänge nebſt andern (angeblich aus Chaldäa und Aegypten ſtammenden) heiligen Sprüchen und Schriften als eine übernatürliche (durch unmittelbare Offenbarung der Gottheit entſtandene) Erkenntniſſquelle betrachtete, und da er vorausſetzte, daß aus dieſer Quelle auch Pythagoras und Plato (ſelbſt Ariſtoteles, der in der Hauptſache mit dem letzteren einſtimmen ſollte) geſchöpft hätten; da er ferner den Glauben (πιστις) als ein unumgänglich nothwendiges Erkenntniſſmittel der Wahrheit foderte, zugleich aber auch geſtand, daß dieſer Glaube dem Menſchen erſt von Gott ſelbſt geſchenkt werden müſſte; da endlich ſein Philoſophiren nicht bloß zur Erkenntniß Gottes durch unmittelbare Anſchauung, ſondern auch zu einer ſolchen Gemeinſchaft mit dem göttlichen Weſen führen ſollte, daß der Menſch dadurch in Stand geſetzt würde, die wundervollſten Erſcheinungen in der Natur hervorzubringen: ſo war die Philoſophie des P. eigentlich nichts andres, als eine ſupernaturaliſtiſche Theologie, die ſich unter ſeinen Händen in Theoſophie und Theurgie verwandelte. Darum nahm er auch eine ſog. hermetiſche Kette (σειρα ἑρμαϊκη) an d. h. eine Reihe von Männern, welche zuerſt von Hermes Trismegiſt belehrt worden und dann durch eine ununterbrochen fortgeſetzte Ueberlieferung in den heiligen Myſterien ſowohl als in ſchriftlichen Urkunden jene theoſophiſche und theurgiſche Lehre fortgepflanzt hätten. In dieſer Kette aber ſollte P. ſelbſt das letzte Glied bis auf ſeine Zeit bilden, wie ihm nach der Erzählung ſeines vorhin erwähnten Biographen in einem Traume geoffenbart war. Uebrigens zerfällte er das urſprüngliche Eine nicht nur zunächſt, wie Plotin, in eine Dreiheit von Principien (νους, ψυχη und λογος) ſondern er löſte auch jedes dieſer Principien wieder in drei andere auf, ſo daß er eine fortgeſetzte Dreiheit

der Dreiheiten (trias triadum) annahm; welches triadiſche Hervorgehn der Dinge aus dem urſprünglichen Einen er auch einen Fortgang (προοδος, progressus s. processus) und ein Fortgeführtwerden (παραγεσθαι, traduci s. produci) nannte. Procli theol. Plat. I, 5. 25. 29. coll. Marini vita Pr. p. 47. 53. 61. 76. 94. et Photii biblioth. cod. 242. Wegen der Denkart des P. in Bezug auf das Chriſtenthum aber vergl. Deſſ. duodeviginti argumenta adversus Christianos in Philoponi libb. XVIII. de aeternitate mundi contra Proclum. Gr. Venet. 1535. Fol. Lat. Lugd. 1557. Fol. Jene Argumente betreffen hauptſächlich das chriſtliche Dogma von der Weltſchöpfung, an welchem P. nach ſeiner pantheiſtiſchen Art zu philoſophiren freilich großen Anſtoß nehmen muſſte. — Sein obgenannter Schüler und Biograph ward auch ſein Nachfolger in Athen. S. Marin.

Proculianer ſind keine philoſophiſche, ſondern eine juriſtiſche Secte. S. Jurisprudenz.

Procuriren heißt überhaupt für (pro) etwas Sorge (cura) tragen, daher auch etwas für einen Andern beſorgen. Ebendarum heißen Geſchäftsverweſer oder Bevollmächtigte zur Beſorgung fremder Angelegenheiten Procuratoren. Als ſolche wollte Leibnitz auch die Teſtamentserben angeſehn wiſſen, indem ſie gleichſam nur die Geſchäfte ihrer, ſinnlich zwar verſtorbnen, aber überſinnlich noch lebenden, Erblaſſer beſorgten; woraus dann die naturrechtliche Gültigkeit der Teſtamente folgen ſollte. Es iſt aber ſchon im Art. Erbfolge die Unſtatthaftigkeit dieſer Beweisführung dargethan worden.

Prodicus oder Prodikos von Julis auf der Inſel Ceus oder Keos (Prodicus Ceus, nicht Chius) ein Sophiſt zur Zeit des Sokrates, vorzüglich berühmt durch ſeine Erzählung Herkules am Scheidewege (συγγραμμα περι του Ἡρακλεους, wie es Xenophon in den Memorabilien II, 1. § 21. bezeichnet, eigentlich aber ὡραι, die Zeiten oder auch die Jugendzeit, betitelt, weil in demſelben der aus dem Knabenalter ins Jünglingsalter übergehende Herkules dargeſtellt wird, wie er zwiſchen der Göttin der Weisheit, die ihn auf den rauhen Weg der Tugend, und der Göttin der Wolluſt, die ihn auf den angenehmen Weg des Laſters zu führen ſucht, wählt und jener den Vorzug giebt). S. außer jener Stelle der Memorabilien: Philostr. vit. soph. I, 12. Cic. de off. I, 32. Suid. s. v. Προδικος, desgl. Xenophontis Hercules Prodicius et Silii Italici Scipio, perpetua nota illustrati a Gotth. Aug. Cubaeo. Lpz. 1797. 8. (mit einer einleitenden diss. de Prodico). So treflich aber auch P. in ſeiner Erzählung die Tugend ſchilderte — weshalb auch die Erzählung oft wiederholt, nachgeahmt und ſelbſt in Kunſtwerken darge-

ſtellt worden — ſo ſagt doch das einſtimmige Zeugniß des Alterthums, daß jener Sophiſt ein höchſt gewinnſüchtiger und wollüſtiger Menſch war. Seine Erzählung war alſo nichts weiter als eine ſophiſtiſche Prunkrede, mit der er ſich überall hören ließ, um nur bewundert zu werden und Schüler anzulocken. Eine ähnliche Rede (worin P. zu beweiſen ſuchte, daß das Leben kein wünſchenswerthes Gut ſei, weil der Menſch von Jugend auf ſo viel Elend und Mühſeligkeit zu erdulden habe, und daß daher auch der Tod kein zu fürchtendes Uebel ſei, indem er uns nur von einem ſo beſchwerlichen Leben befreie und im Grunde weder von den noch Lebenden noch von den ſchon Verſtorbnen empfunden werde) erwähnt der Dialog Axiochus, der bald dem Plato bald dem Aeſchines bald andern Sokratikern zugeſchrieben worden. Plat. opp. T. XI. p. 185 ss. ed. Bip. In den platoniſchen Dialogen (z. B. Protag. opp. T. III. p. 141 ss. Meno T. IV. p. 339 ss. Hipp. maj. T. XI. p. 6 ss.) erſcheint P. als ein zwar beredter und im Unterſcheiden der Begriffe genauer, aber doch nicht immer glücklicher, Sophiſt, weshalb er auch oft wegen ſeiner Diſtinctionen ſinnverwandter Wörter verſpottet wird. — Die Religion leitete P. daher, daß die Menſchen vor Zeiten alle ihnen nützliche Naturdinge (Geſtirne, Flüſſe, Quellen ꝛc.) vergöttert hätten. Cic. de N. D. I, 42. Sext. Emp. adv. math. IX, 18. — Daß P. als ein Verführer der Jugend, gleich dem Sokrates, zu Athen habe den Giftbecher leeren müſſen, ſagt zwar Suidas im vorhin angeführten Artikel ſeines Wörterbuchs, wird aber ſonſt durch kein glaubwürdiges Zeugniß beſtätigt.

Prodromus, ein aus dem Griechiſchen (προδρομος, Vorläufer, auch Kundſchafter oder Spion) ins Lateiniſche übergetragner Ausdruck, der in wiſſenſchaftlicher Hinſicht nichts anders als eine Propädeutik oder Einleitung bezeichnet. S. d. W.

Producent ſ. den folg. Art.

Product (von producere, hervorbringen, erzeugen) heißt jedes Erzeugniß der Natur oder der Kunſt. Daher unterſcheidet man Naturproducte und Kunſtproducte, ſo wie natürliche und künſtliche Production und Productionskraft. Ebendarum nennt man einen Menſchen, der viel hervorbringt oder fruchtbar im Erzeugen, beſonders von Geiſteswerken, iſt, productiv oder ein productives Genie. Die Productivität allein beweiſt aber doch noch keine ausgezeichnete Geiſteskraft, wenn die Producte ſelbſt nicht andre, ihnen mehr oder weniger ähnliche, an innerem Werthe übertreffen. — Wenn man in der Staatswirthſchaft Producenten und Conſumenten unterſcheidet, ſo ſieht man bei jenen bloß darauf, daß ſie überhaupt etwas Nützliches oder Brauchbares hervorbringen, wie Ackerbauern, Handwerker

x. Natürlich ſind ſie aber auch zugleich Conſumenten oder Verzehrer entweder ihrer eignen oder fremder Producte. — Wegen des Unterſchieds zwiſchen Product und Educt ſ. d. W. und wegen des Unterſchieds der productiven und der reproductiven Einbildungskraft ſ. den letzten Ausdruck.

Profan heißt wörtlich, was vor oder außer einem Tempel oder andern heiligen Orte (pro s. procul a fano) ſich befindet; dann aber bedeutet es das Ungeweihte oder Unheilige überhaupt. Daher Profanation = Entweihung, Entheiligung. Wenn aber die Philoſophie eine profane Weisheit im Gegenſatze der Theologie als einer heiligen Weisheit, und dann vermöge deſſelben Gegenſatzes alle nichttheologiſche Wiſſenſchaften profane Wiſſenſchaften genannt worden ſind: ſo iſt das ein Misbrauch des Wortes, der eines Gelehrten unwürdig iſt. Die Wiſſenſchaft als ſolche iſt weder heilig noch unheilig. Es kommt auf den Gebrauch an, den man von ihr macht, und die Geſinnung, mit der man ſie treibt. Dieſe kann heilig oder unheilig ſein. Es hat aber auch jede Wiſſenſchaft ihr inneres Heiligthum (adytum) zu welchem nicht jeder gelangt, der ſich mit ihr beſchäftigt. Und in dieſer Beziehung kann auch die Philoſophie mit Horaz ſagen: Odi profanum vulgus et arceo. — Die Ausdrücke Profanhiſtorie und Profanſcribenten beruhen auf demſelben Gegenſatze, ſind aber eben ſo unſchicklich. Nichts iſt profan, was zur Bildung des menſchlichen Geiſtes dient.

Profeſſion (von profiteri, bekennen, auch anbieten, verſprechen, ſich für etwas ausgeben) iſt eigentlich die Handlung des Bekennens, Anbietens ꝛc., dann aber auch das, wozu man ſich bekennt, was man anbietet ꝛc. Daher bedeutet es auch ein Handwerk, eine Lebensart, ſelbſt ein Lehramt. Doch ſagt man im letzten Falle lieber Profeſſur und nennt daher auch den Lehrer ſelbſt einen Profeſſor (quia scientiam l. artem quandam profitetur). Daß dieſer Titel den Lehrern der Hochſchulen und auch nur Einigen derſelben von Staats wegen gegeben worden, iſt wohl nur zufällig; daß man aber dieſen Profeſſoren nun noch andre Titel giebt, die zu ihrem Amte gar nicht paſſen, iſt etwas lächerlich. Vielmehr könnte man einen andern Beamten dadurch ehren, daß man ihm; wenn er ſich durch gründliche Kenntniſſe in ſeinem Fache auszeichnete, den Profeſſortitel gäbe. — Profeß bedeutet auch ein religioſes Verſprechen, oder vielmehr ein mönchiſches. Was davon zu halten ſ. Gelübde.

Prognoſe (von πρό, vor, und γνωσις, die Erkenntniß) iſt eine der Sache vorausgehende, ſie gleichſam anticipirende Erkenntniß; wie wenn der Arzt den Verlauf einer Krankheit oder die Symptome und Kriſen, welche eintreten werden, voraus erkennt,

weil er ſie ſchon öfter in denſelben oder ähnlichen Krankheiten wahrgenommen. Es liegt alſo dabei der Schluß von gleichen oder ähnlichen Urſachen auf gleiche oder ähnliche Wirkungen zum Grunde. Man braucht daher in keinem Falle, wo wir etwas ſo voraus erkennen, ein beſondres Ahnungs- oder Divinationsvermögen anzunehmen. Wohl aber gehört oft dazu viel Kenntniß, Erfahrung, Scharfſinn ꝛc. — Von jenem Worte kommt wieder her Prognoſtikon in der Bedeutung einer Vorherſagung. Daher jemanden etwas prognoſticiren oder ein Prognoſtikon ſtellen ſoviel heißt, als ihm ſein Schickſal in einer gewiſſen Hinſicht vorherſagen.

Programm (von προ, vor, und γραφειν, ſchreiben) iſt nicht eine Vorſchrift im gewöhnlichen Sinne, ſondern eine Vorausſchrift, wodurch etwas Oeffentliches (Rede, Disputation, Proceſſion ꝛc.) angekündigt wird. Doch kann ein ſolches Programm auch als Vorſchrift in der Bedeutung eines Befehls oder einer feſtgeſetzten Anordnung dienen. Da es gleichſam als eine Art von Vorſpiel betrachtet werden kann, ſo nennt man es auch wohl eine Proluſion (von pro, vor, und ludere, ſpielen).

Progreß (von progredi, vor- oder fortſchreiten) iſt Fortſchritt oder Fortgang. S. d. W. Wegen der progreſſiven Methode, welche auch die ſynthetiſche heißt, ſ. analytiſch und Methode, desgl. Reihe und Sorites. — Die Progreſſionen der Mathematiker, welche aber auch auf einem arithmetiſchen oder geometriſchen Fortſchritte der Gedanken beruhen, gehören nicht hieher.

Prohäreſe ſ. Proäreſe.

Prohibitiv (von prohibere, verhindern oder verbieten) iſt ein verbietendes Geſetz (lex prohibitiva) oder ein Verbot. S. Gebot.

Project (von projicere, vor ſich hinwerfen, entwerfen) iſt ein Entwurf deſſen, was geſchehen ſoll oder doch geſchehen könnte. Wenigſtens wird es ſo gedacht. Nennt man daher Projecte unausführbar, luftig oder ſchimäriſch, ſo iſt das ein verwerfendes Urtheil über ein von einem Andern ausgedachtes Project. Die, welche dergleichen ausdenken, nennt man daher Projectmacher, weil ſie nur Projecte machen, aber ſie nicht ausführen können. Jenes iſt daher keine Kunſt, wohl aber dieſes. Indeſſen liegt der Grund der Unausführbarkeit eines Projects nicht immer im Urheber deſſelben, ſondern im Mangel an den dazu nöthigen Hülfsmitteln, auch wohl am Uebelwollen Andrer. Man ſoll daher nicht ein Project, das vielleicht nur ſchwer auszuführen iſt, ſogleich unausführbar nennen und dadurch den Urheber deſſelben gleichſam zu Boden ſchlagen. Durch ſolches Abſprechen iſt ſchon manches Gute unterblie-

ben. — Die perſpectiviſchen oder geographiſchen Projectionen gehören nicht hieher.

Prokles und Proklus ſ. Procl.

Prolegomene (von προ, vor, und λεγειν, ſagen) ſind eigentlich eine Art von Vorrede. Man verſteht aber darunter gewöhnlich die Einleitung zu einer Wiſſenſchaft. S. Einleitung. Im erſten Falle ſagt man lieber Prolog.

Prolepſe (von προλαμβανειν, vorausnehmen) bedeutet bei den alten Philoſophen, beſonders den Epikureern, jede Vorſtellung, durch welche wir einen Gegenſtand, auch ohne ihn wahrzunehmen und ſelbſt vor der Wahrnehmung deſſelben, unſrem Bewuſſtſein vergegenwärtigen, mithin ſowohl die Vorſtellungen der wiederholenden Einbildungskraft (als Bilder abweſender Gegenſtände) wie auch die Begriffe des Verſtandes, unter welche alles Wahrnehmbare fällt. Diog. Laert. X, 31—33. Lucret. de rer. nat. IV, 726 ss. — S. Anticipation und Epikur. Auch vergl. Joh. Mich. Kernii diss. Epicuri προληψεις s. anticipationes sensibus demum administris haustae, non vero menti innatae. Gött. 1756. 4. — Die rhetoriſche Prolepſe, wodurch etwas in der Rede vorweggenommen oder auch ein möglicher Einwurf im voraus widerlegt wird, iſt eine Wendung der Rede, die zuweilen gute Wirkung thut, aber nicht zu oft wiederkehren darf.

Proletarier (von proles, die Nachkommenſchaft oder die Kinder) heißen alle, die nur ihres Gleichen erzeugen, aber ſonſt nichts Bedeutendes für den Staat leiſten können. Urſprünglich bezog ſich der Ausdruck auf den römiſchen Staat und die darin eingeführte Claſſification der Bürger nach ihrem Vermögen, wo dann die Aermſten als bloße Proletarier in die letzte Claſſe kamen. Bildlich ſpricht man aber auch von Proletariern in der Wiſſenſchaft oder Kunſt. — Proletariſch iſt ebendaher ſoviel als gemein oder ſchlecht, auch pöbelhaft.

Prolog ſ. Epilog.

Proluſion ſ. Programm.

Promiſſar und Promittent (von promittere, verſprechen) heißen die Paciscenten, wieferne dieſer verſpricht und jener ſich verſprechen läſſt. S. Vertrag, wo auch der Satz: Promissa sunt servanda ſeine Erläuterung findet.

Promptuarium oder Promtuarium (von promptus oder promtus, bereit, fertig) heißt ein Buch, worin die Wiſſenſchaft gleichſam bereit oder fertig für den Leſer liegt, wenn ſie es auch noch lange nicht iſt. Daher pflegt man beſonders Hand- und Lehrbücher ſo zu nennen. S. Lehrbuch, auch Compendium.

Promulgation (von promulgare, welches ebenſo, wie das

einfache, aber ungewöhnliche mulgare, offenbaren oder kundmachen bedeutet) wird vorzüglich von der Bekanntmachung der Geſetze (promulgatio legum) gebraucht. Dadurch erhalten die Geſetze erſt ihre verbindliche Kraft, weil man ſich nun erſt danach richten kann. Sie können alſo auch nicht über den Zeitpunct der Promulgation zurückwirken. Doch gilt dieß nur von poſitiven Geſetzen. Die natürlichen oder Vernunftgeſetze bedürfen keiner beſondern oder zeitlichen Promulgation. Sie ſind gleichſam ſchon von Ewigkeit her promulgirt. S. Geſetz.

Pronom oder vollſtändiger Pronomen (von pro, für, und nomen, das Wort oder der Name) iſt ein kleiner Redetheil, der die Stelle eines andern ſelbſtändigen Wortes vertritt; weshalb man im Deutſchen ihn auch Fürwort (verſchieden von Vorwort oder Präpoſition — ſ. d. W.) nennt. Die vornehmſten derſelben ſind die perſönlichen Fürwörter (pronomina personalia) wie ich, du, er ꝛc. an welche ſich zunächſt die einen Beſitz anzeigenden (possessiva) anſchließen, mein, dein, ſein ꝛc. Auf dieſe folgen die hinweiſenden (demonstrativa, eigentlich monstrativa) dieſer, jener ꝛc. die bezüglichen (relativa) welcher, der (wenn dieß nicht der Artikel iſt oder auch für dieſer ſteht) und die fraglichen (interrogativa) wer, was (wenn dieſe nicht bezüglich gebraucht werden, ſo wie welcher auch zuweilen fraglich gebraucht wird). Die Grammatik muß darüber weitere Auskunft geben.

Pronunciation (von pronunciare, ausſprechen) iſt die Ausſprache der Wörter. Sie macht einen Hauptbeſtandtheil der ſchönen Sprechkunſt und der davon abhängigen körperlichen Beredtſamkeit aus. S. Sprechkunſt.

Propädeutik (von προ, vor, und παιδευειν, unterrichten) iſt ein ſehr unbeſtimmter Ausdruck, der alles bezeichnen kann, was zur Vorbereitung des Geiſtes dient, um eine Kunſt oder Wiſſenſchaft zu erlernen. Darum heißt auch propädeutiſch oft nichts anders als vorbereitend. Folglich iſt bei einem zweckmäßigen Unterrichte alles Vorhergehende propädeutiſch in Bezug auf das Folgende. Da man aber ſonſt den Unterricht in der Philoſophie mit der Logik begann, ſo iſt dieſe Wiſſenſchaft vorzugsweiſe als philoſophiſche Propädeutik betrachtet worden. Manche haben ſogar die Logik vom Syſteme der Philoſophie ausſchließen und ſie als bloße Vorbereitungswiſſenſchaft ſowohl in Bezug auf die Philoſophie als in Bezug auf andre Wiſſenſchaften betrachtet wiſſen wollen, und ſie auch deshalb ſchlechtweg oder vorzugsweiſe (die allgemeine) Propädeutik genannt. Allein die Logik hat ſo gut, wie jede andre philoſophiſche Doctrin, ihren ſelbſtändigen Werth und darum auch ihren eigenthümlichen Platz im Syſteme, der aber

nicht der erſte, ſondern der zweite iſt, indem ihr noch die Fundamentalphiloſophie vorausgeht. S. philoſophiſche Wiſſenſchaften, auch Denklehre und Grundlehre. Folglich wäre dieſe die wahre Propädeutik der Philoſophie. Indeſſen wär' es wohl am ſchicklichſten, mit dieſem Namen eine bloße Einleitung (oder Anleitung zum Studium der Philoſophie) welche theils encyklopädiſch theils methodologiſch ſein kann, zu bezeichnen. S. Einleitung und Encyklopädie, auch Methode. Da nun jedes größere wiſſenſchaftliche Gebiet, wie Theologie, Jurisprudenz, Medicin ꝛc. ein vorbereitendes Studium fodert: ſo hat auch jedes ſeine beſondre Propädeutik. In dieſer Hinſicht kann man auch alle ſog. Hülfswiſſenſchaften propädeutiſche nennen. — Plato betrachtete die Mathematik als Propädeutik der Philoſophie. Und ſie iſt es auch wirklich, ob ſie gleich ihren ſelbſtändigen Werth hat. S. Mathematik.

Propagation (von propagare, fortpflanzen) iſt Fortpflanzung. S. d. W. Die Propagande, die eigentlich das Chriſtenthum fortpflanzen ſollte, ſtatt deſſen aber nur das antichriſtliche Römerthum fortgepflanzt hat, gehört nicht hieher.

Propheten (von προ, vor, und φαναι, ſagen — daher Ausſager, Verkündiger, Dolmetſcher eines Orakels, auch ſelbſt ein Orakler oder Wahrſager) waren bei den Hebräern patriotiſche Volksredner und Volksdichter, welche ihr Volk vor gefährlichen Verbindungen mit dem Auslande warnten, zur Treue im Dienſte Jehova's ermunterten, und daher den Hebräern ſowohl das Glück verkündigten, was ſie in dieſem Falle, als das Unglück, was ſie im entgegengeſetzten zu erwarten hätten. Man hat daher fälſchlich ſie für hebräiſche Philoſophen gehalten und ihre Prophetenſchulen mit den griechiſchen Philoſophenſchulen in Parallele geſtellt. Noch ungegründeter aber iſt die Behauptung, daß die vornehmſten griechiſchen Philoſophen, beſonders Pythagoras und Plato, ihre Weisheit jenen Propheten zu verdanken gehabt hätten. Vergl. hebräiſche Philoſophie, auch Jeremias. Daß man noch jetzt propheʒeien für wahrſagen braucht, auch von Wetterpropheten und Unglückspropheten ſpricht, kommt ebenfalls von einer unrichtigen Vorſtellung her, die man ſich von jenen Propheten gemacht hat. Denn bloße Wahrſager im gewöhnlichen Sinne waren ſie nicht, ob ſie gleich ihrem Volke und oft ſelbſt ihren Königen die Wahrheit nachdrücklich ſagten, aber, da die Menſchen ſelten auf die Stimme der Wahrheit hören, meiſt vergeblich. Daher mag auch wohl das Sprüchwort kommen, daß ein Prophet nirgend weniger als in ſeinem Vaterlande gelte.

Prophylaktik (von προ, vor, und φυλασσειν, behüten oder bewahren) iſt im Allgemeinen die Kunſt oder Wiſſenſchaft,

Uebeln zu begegnen oder ſie von uns abzuwehren. Wie viel es alſo Arten von Uebeln giebt, ſo vielerlei Prophylaktiken giebt es auch, z. B. eine logiſche, welche den Irrthümern als intellectualen Uebeln, eine ethiſche, welche den Sünden und Laſtern als moraliſchen Uebeln, eine phyſiſche, welche ſchädlichen Einflüſſen der Außenwelt als natürlichen Uebeln vorbeugt. Zur letztern gehört auch die mediciniſche Prophylaktik, welche einen Hauptbeſtandtheil der Diätetik ausmacht. S. d. W. Der Hauptgrundſatz aller Prophylaktik iſt: Principiis obsta! S. d. Formel.

Proportion (aus pro portione, nach dem Antheile, oder verhältniſſmäßig, durch Zuſammenziehung entſtanden) bedeutet ein auf Vergleichung der Dinge beruhendes Verhältniß der Gleichheit oder Aehnlichkeit. Daher überſetzt Cicero (de univ. c. 4.) *ἀναλογια* durch comparatio proportiove, entſchuldigt ſich aber ſogleich wegen des letztern Wortes als eines von ihm neugebildeten, indem er hinzufügt: Audendum est enim, quoniam haec primum a nobis novantur. Im Deutſchen kann man es durch Ebenmaß (wofür Manche auch Wohlverhältniß ſagen) geben. So hat ein Glied unſres Körpers oder einer Säule Proportion oder Ebenmaß, wenn es im Verhältniſſe zu den übrigen weder zu klein noch zu groß iſt. Im Gegenfalle legt man ihm Disproportion oder Unebenmäßigkeit bei. Braucht man das Adjectiv proportionirlich, ſo ſagt man im Gegenfalle ſowohl unproportionirlich als disproportionirlich, und jenes noch häufiger als dieſes. Auch ſagt man proportional und unproportional, beſonders wenn in der Mathematik von arithmetiſchen und geometriſchen Proportionen, Proportional-Größen oder Zahlen, die Rede iſt. Hierüber hat aber die Mathematik weitere Auskunft zu geben.

Propoſition (von proponere, vorſetzen) heißt in der Logik jedes durch Worte dargeſtellte (gleichſam vorgeſetzte) Urtheil, welches man daher auch einen Satz nennt. Zuweilen verſteht man aber auch unter der Propoſition vorzugsweiſe den Hauptſatz (thema) einer Rede oder Abhandlung, weil dadurch der Inhalt derſelben dem Zuhörer oder Leſer gleichſam in nuce vorgeſetzt oder vorgehalten wird. Uebrigens ſ. Urtheil und Satz. Wegen der propositio major und minor aber ſ. Schluß.

Proprietät (von proprius, eigen) bedeutet ſowohl Eigenſchaft als Eigenthum. S. beides. Wenn von Proprietätsrechten die Rede iſt, nimmt man das W. allemal in der zweiten Bedeutung.

Proſa oder Proſe iſt ein elliptiſcher Ausdruck, entſtanden aus oratio prosa s. prorsa = porro versa, die vorwärtsſchreitende

oder ungebundene Rede, welche der poetiſchen oder metriſchen als einer durch beſtimmtes Sylben- und Versmaß gebundenen (oratio ligata) entgegenſteht. Bei den Römern hieß ſie auch oratio pedestris, wie bei den Griechen πεζος λογος, weil ſie dem bedächtigen Vorwärtsſchreiten eines Fußgängers gleicht, während die poetiſche Rede einen raſchern und kühnern Gang und zuweilen gar einen ſo hohen Schwung nimmt, daß man ſchon in den älteſten Zeiten, wo es außer dem gemeinen Leben noch gar keine eigentliche Proſe gab, die Dichter nicht bloß laufen oder reiten, ſondern ſelbſt auf einem Flügelroſſe durch die Lüfte getragen werden ließ. Eine genaue Gränzlinie zwiſchen beiden Arten der Rede zu ziehn, iſt aber nicht möglich, weil ſie ſich einander in vielen Abſtufungen nähern können, ſo daß es nicht bloß eine proſaiſche Poeſie und eine poetiſche Proſe, ſondern auch eine die Poeſie noch überbietende oder, wie Kant ſagt, tollgewordene Proſe giebt. Im Allgemeinen kann man aber wohl ſagen, daß die eine die Sprache des Verſtandes, die andre die Sprache der Einbildungskraft, und daß ebendarum dieſe bilderreicher als jene ſei, ungeachtet dort weder der Verſtand, noch hier die Einbildungskraft ausſchließlich waltet. Wenn einige Styliſtiker, wie Schott und Pölitz, nicht bloß Proſe und Poeſie, ſondern von beiden auch noch die Beredtſamkeit unterſcheiden: ſo widerſpricht dieß wenigſtens allem bisherigen Sprachgebrauche, da die Redner von jeher zu den Proſaikern oder Proſaiſten gezählt worden. Auch der Eintheilungsgrund, den man dabei annimmt, iſt ſchwankend. In der Proſe ſoll nämlich das Erkenntnißvermögen, in der Poeſie das Gefühlsvermögen, und in der Beredtſamkeit das Begehrungsvermögen vorherrſchen. Da müſſte man aber erſt das mittlere als ein beſondres Grundvermögen der menſchlichen Seele nachgewieſen haben; was bis jetzt noch nicht mit ſolcher Evidenz geſchehen iſt, daß ſich nicht bedeutende Zweifel dagegen erheben ließen. S. Gefühl und Seelenkräfte. Auch giebt es Reden, welche das Gefühl in einem weit höhern Grade anſprechen und erregen, als manches, ſelbſt lyriſche, Gedicht. Und wiederum giebt es Gedichte, die entweder gewiſſe Lehren vortragen oder den Willen in Thätigkeit ſetzen ſollen und doch in ihrer Art vortrefflich ſind. Es iſt und bleibt daher eine misliche Sache mit allen ſolchen Begränzungen. Man vergleiche indeß Hermann's zwei Abhandlungen de differentia prosae et poeticae orationis. Lpz. 1803. 4. (Auch in Deſſ. opuscull.). — Uebrigens iſt die proſaiſche Schreibart unſtreitig die einzig paſſende für philoſophiſche Darſtellungen, wenn auch manche alte Philoſophen, wie Xenophanes, Parmenides, Empedokles u. A. ſich noch der poetiſchen, ſelbſt metriſch gebundnen, bedienten, weil jene noch nicht aus-

gebildet war. Denn gute Proſe iſt im Grunde noch ſchwieriger, als eine poetiſch gehaltene Darſtellungsweiſe. Und wenn man zuweilen die Ausdrücke Proſe und proſaiſch in einem ſchlechtern Sinne braucht, wie wenn man von der Proſe des gemeinen Lebens oder von einer proſaiſchen Denkart ſpricht: ſo beweiſt dieß eben ſo wenig gegen die Proſe überhaupt, als es gegen die Poeſie beweiſt, wenn man von der Poeſie der Fieberkranken oder von poetiſchen Narrheiten redet. Denn es hat alles in der Welt ſeine beſſere und ſchlechtere Seite, ſo wie ſein Ziel und Maß, über das es nicht hinausgehen darf, wenn es ſeine urſprüngliche Güte behaupten ſoll. Vergl. auch *Dichtkunſt* und *Redekunſt*, desgl. *philoſophiſche Schreibart*.

Proſcription ſ. *Präſcription*.

Proſelyt (von προσελευθειν = προσερχεσθαι, hinzukommen) iſt ein Zu- oder Ankömmling, beſonders von einer Religionspartei zur andern. Früher nannte man ſo die Heiden, die zur jüdiſchen, dann die Heiden und Juden, welche zur chriſtlichen, jetzt aber auch die Chriſten, welche von der einen zu der andern chriſtlichen Religionspartei übertreten. Da nun ein ſolcher Uebertritt, wenn er aus Ueberzeugung und einem dadurch erweckten religiöſen Bedürfniſſe geſchieht, keinesweges tadelnswerth iſt: ſo liegt auch im *Proſelytismus* überhaupt nichts Böſes, obgleich die, von welchen ein Proſelyt geſchieden iſt, ihn gewöhnlich als einen *Ueberläufer*, *Abtrünnigen* oder *Apoſtaten* bezeichnen. Freilich aber liegen oft ganz andre und meiſt ſchlechte Motive, Rückſichten auf Vortheil und Gewinn, zum Grunde. Und dann verdient der Proſelyt allerdings dieſe verächtliche Benennung. Doch ſoll man im zweifelhaften Falle lieber das beſſere Motiv präſumiren. — Ganz anders iſt dagegen von der ſog. *Proſelytenmacherei* zu urtheilen. Dieſe iſt nämlich nicht das Beſtreben, Andern durch mündliche oder ſchriftliche Belehrung ſeine eigne Ueberzeugung mitzutheilen. Denn das ſteht allen Menſchen frei. Und wenn man deshalb ein *Proſelytenmacher* heißen ſollte, weil man durch ſolche Belehrung Andre von derjenigen Religionspartei, der ſie bisher ergeben waren, abgewendet und der ſeinigen zugeführt hat: ſo müſſten *Jeſus*, der doch (Matth. 23, 15.) das Wehe über die Proſelytenmacher ſeiner Zeit ausruft, und ſeine *Apoſtel*, die auf ſeinen Befehl aller Welt das Evangelium predigten und dadurch viele tauſend Heiden und Juden zum Chriſtenthume führten, die ſtärkſten Proſelytenmacher genannt werden. Die *Proſelytenmacherei* iſt vielmehr das Beſtreben, Andre durch unredliche oder gar gewaltſame Mittel von einer Partei zur andern herüber zu ziehn. Zu dieſen Mitteln gehören Einſchleichung in die Familien, um für jenen Zweck vortheilhafte Bekanntſchaften anzuknüpfen,

heimliche und trügeriſche Einflüſterungen, Sophiſtereien, wie der ſog. Sicherheitsbeweis — ſ. d. W. — Verſprechungen, Geſchenke, Drohungen oder offene Gewaltthätigkeiten, wie man ſie in chriſtlichen Staaten ſo häufig an Juden und ſog. Ketzern verübt hat, um ſie angeblich zu bekehren oder in den Schooß der alleinſeligmachenden Kirche zu führen. Der angeblich gute Zweck ſoll dann nach einer bekannten Jeſuitenmaxime auch die ſchändlichſten Mittel heiligen. In Bezug auf ſolche Proſelytenmacherei heißt es eben in der vorhin angeführten Schriftſtelle: „Wehe euch Schrift„gelehrten und Phariſäern! Ihr Heuchler, die ihr Land und Waſ„ſer umziehet, daß ihr einen Proſelyten machet, und wenn er's „worden iſt, machet ihr aus ihm ein Kind der Hölle, zwie„fach mehr, denn ihr ſeid!" — Daher iſt es Pflicht, ſolcher Proſelytenmacherei aus allen Kräften entgegen zu wirken. Und ſelbſt der Staat iſt von Rechts wegen dazu verbunden. Denn es wird durch jene Proſelytenmacherei Ruhe und Friede in den Familien ſowohl als in Staat und Kirche gefährdet. Vergl. des Verf. Schriften: Darſtellung des Unweſens der Proſelytenmacherei durch eine merkwürdige Bekehrungsgeſchichte. Lpz. 1822. 8. und: Neueſte Geſchichte der Proſelytenmacherei in Deutſchland, nebſt Vorſchlägen gegen dieſes Unweſen. Lpz. 1827. 8. — Auch enthalten die Beiträge zur Geſchichte der Proſelytenmacherei von Sincerus Weda (Neuſt. a. d. O. 1827. 8.) viel intereſſante Thatſachen und Räſonnements (von Forſter, Bieſter, Garve, Schreiter, Cuhn, Villers u. A.) über dieſen hochwichtigen Gegenſtand, der von ſo Vielen gar nicht in ſeinem ganzen Umfange gewürdigt wird. Und ebendieß gewährt den Proſelytenmachern oft ſo leichtes Spiel. Wenn man aber zuweilen auch von politiſcher, oder gar von literariſcher, artiſtiſcher, philoſophiſcher ꝛc. Proſelytenmacherei geſprochen hat, ſo iſt dieß nur durch Uebertragung des Ausdrucks auf eine andre Sache geſchehen, wobei freilich ebenfalls unedle und ſelbſt ungerechte Mittel angewandt werden können, um Andre zu ſich herüberzuziehn. Die Philoſophie kann jedoch auf jeden Fall nur die freie Schrift und die öffentliche Rede als Belehrungs- oder, wie man ſagt, Bekehrungsmittel zulaſſen. — Die bei den Juden eingeführte und dann auch auf die Chriſten übergegangene Proſelytentaufe geht uns hier eigentlich nichts an. Die poſitive Theologie muß darüber (ſo wie über den Unterſchied der Proſelyten der Pforte oder des Thors und der Proſelyten der Gerechtigkeit, jener als Unbeſchnittener, dieſer als Beſchnittener, unter den Juden) weitere Auskunft geben. Offenbar aber lag dabei der Gedanke einer moraliſchen Reinigung, ſymboliſirt durch eine phyſiſche, zum Grunde. Die Heiden wurden nämlich als Unreine von den Juden betrachtet

und ebendarum muſſten ſie vor oder bei ihrer Aufnahme in die jüdiſche Kirche ſich einem ſolchen Reinigungsproceſſe unterwerfen. Die Chriſten wendeten dieß nicht bloß auf die Heiden, ſondern auch auf die Juden ſelbſt an, und tauften daher jeden Proſelyten, er mochte Heide oder Jude geweſen ſein. Daß man jedoch gleich anfangs auch geborne Chriſtenkinder getauft habe, läſſt ſich wenigſtens nicht beweiſen, ſo wie es auch nicht in der bekannten Einſetzungsformel der Taufe liegt. Es iſt alſo dieß bloß ein kirchlicher Brauch, gegen deſſen Beibehaltung übrigens nichts einzuwenden iſt, wenn man nur nicht meint, man könne damit wirklich den Teufel austreiben oder andre wunderbare Wirkungen hervorbringen. Denn das wäre doch nur Aberglaube, gegen welchen die Philoſophie in allen Fällen proteſtiren muß.

Proſodie (von προς, zu, und ῳδη, Geſang) bedeutet urſprünglich etwas zum Geſange Gehöriges, nämlich eine gewiſſe Bezeichnung der Sylben, um ſie richtig zu betonen, alſo daſſelbe, was urſprünglich das W. Accent (ad cantum) bedeutete. Jetzt aber verſteht man darunter eine gewiſſe Meſſung der articulirten Töne (Selblauter und Mitlauter und der aus ihrer Verbindung entſtehenden Sylben) nach ihrer Zeitdauer (Quantität), wieferne ſie theils lange, theils kurze, theils mittelzeitige ſind. Die hierauf bezügliche Theorie nennt man auch Proſodik. Sie macht alſo einen Theil der Metrik aus. S. d. W.

Proſopographie (von προσωπον, Anblick, Geſtalt, auch Maske, Perſon, und γραφειν, beſchreiben) iſt Perſonenbeſchreibung, die entweder aufs Aeußere und Körperliche oder aufs Innere und Geiſtige gehen kann. In der letzten Hinſicht kann daher dieſes Wort auch Charakterſchilderung bedeuten. Im engſten Sinne zeigt es die Beſchreibung der Perſonen an, die in einem Geſpräche oder Schauſpiele als redend oder handelnd aufgeführt oder auch nur erwähnt werden. So iſt das Wort zu nehmen in Wilh. Groen van Prinſterer's Platonica prosopographia s. expositio judicii, quod Plato tulit de iis, qui in scriptis ipsius aut loquentes inducuntur aut quavis de causa commemorantur. Leib. 1823. 8. Ein zum Verſtändniſſe der platoniſchen Geſpräche ſehr nützliches Werk.

Proſopolepſie (vom vorigen und ληψις, das Nehmen oder Annehmen) iſt Rückſichtnahme auf die Perſonen und auf perſönliche Verhältniſſe bei der Frage nach dem, was wahr und falſch, gut und bös, recht und unrecht iſt. Daß auf dieſe Art jene Frage nicht richtig beantwortet werden könne, und daß inſonderheit bei Rechtsfragen kein Anſehn der Perſon ſtattfinden dürfe, verſteht ſich von ſelbſt.

Proſopopöie (von demſelben und ποιειν, machen) = Perſonification. S. d. W.

Proſpect (von prospicere, vor ſich hinſchauen) bedeutet zwar gewöhnlich eine An= oder Ausſicht, ſei es in der Wirklichkeit oder in einem Bilde; es wird aber auch zuweilen von wiſſenſchaftlichen Abriſſen oder Entwürfen gebraucht, weil man dadurch gleichſam nur von fern in die Wiſſenſchaft ſchaut, ſie alſo nicht vollſtändig und genau kennen lernt. Für Proſpect ſagt man in dieſer Bedeutung auch wohl Conſpect, Mit= oder Ueberſicht.

Proſyllogismus ſ. Epiſyllogismus.

Protagoras von Abdera (Protagoras Abderites — wiewohl ihn Manche zu Tejos geboren werden laſſen) ein berühmter Sophiſt des ſokratiſchen Zeitalters. Anfangs ſoll er ein Laſtträger geweſen, nachher aber von Demokrit in den Wiſſenſchaften unterrichtet worden ſein; weshalb ihn die Alten gewöhnlich einen Schüler dieſes Philoſophen nennen. Neuere Geſchichtſchreiber der Philoſophie (wie Meiners, Tiedemann und Tennemann) bezweifeln dieſe Thatſache, indem nach der Zeitrechnung Demokrit entweder jünger als P. oder doch deſſen Zeitgenoſſe geweſen. Da nun aber Demokrit's Zeitalter ſelbſt nicht genau zu beſtimmen (ſ. d. Namen) und da es wohl möglich iſt, daß jemand, der anfangs Handarbeit verrichtete, ſpäterhin von einem Jüngeren oder Altersgleichen unterrichtet werde: ſo erſcheint jener Zweifel als nicht hinlänglich begründet. Auch die von denſelben Geſchichtſchreibern aufgeſtellte Vermuthung, daß P. vielmehr Heraklit's Schüler geweſen ſein möchte, beruht nur auf dem ſchwachen Grunde, daß P. bei ſeinen philoſophiſchen Räſonnements als Beweis einen Satz brauchte, den auch der Philoſoph von Epheſus aufgeſtellt hatte. Nach dieſer Art zu ſchließen, würde man in der Geſchichte der Philoſophie gar viele Schülerſchaften erdichten können. — Die Abderiten ſollen ihre beiden berühmten Landsleute dadurch unterſchieden haben, daß ſie den Demokrit *φιλοσοφια*, den Protagoras aber *λογος* (in der Bedeutung: Rede) nannten, weil dieſer nur ein geſchickter Schwätzer über philoſophiſche Gegenſtände war. **Aeliani var. hist. IV, 20.** Andre ſagen, P. ſei ſchlechtweg *σοφια* genannt worden, was doch nicht wahrſcheinlich oder vielleicht ironiſch zu verſtehn iſt. **Diog. Laert. IX, 50.** Er ſelbſt ſoll ſich *σοφιστης* genannt haben, und zwar zuerſt, aber natürlich nicht in der ſpätern böſen Bedeutung; vielmehr wollt' er ſich dadurch als einen Mann bezeichnen, der nicht bloß ſelbſt ein Weiſer (*σοφος*) ſei, ſondern auch Andre dazu machen könne. In der That war P. ein Mann von außerordentlichen Talenten, vielen Kenntniſſen und großer Beredtſamkeit. Dadurch erlangt' er nicht nur ungemeines Anſehn und ausgebreiteten Ruf, ſondern auch großen Reichthum, indem ſein Unterricht, während er in Griechenland, Italien

und Sicilien umherzog, von Vielen geſucht wurde und er ſich denſelben auf das Theuerſte bezahlen ließ; weshalb er nach Suidas (s. v. Πρωταγορας) auch den Beinamen des Lohnredners (λογος εμμισθος) bekam. Plato hat dem Andenken dieſes Mannes einen beſondern Dialog gewidmet, worin er nebſt mehren Sophiſten mit Sokrates disputirend eingeführt wird, unter andern über die Frage, ob die Tugend gelehrt werden könne, indem P. ebendieß von ſich behauptete. (Plat. opp. T. III. p. 84 ss. ed. Bip.) Im Dialog Meno aber heißt es von ihm, er ſei beinahe 70 Jahr alt geworden, habe mehr als 40 J. hindurch das größte Anſehn genoſſen und durch ſeine angebliche Weisheit mehr Schätze geſammelt, als Phidias und zehn andre Bildhauer durch ihre Kunſt, ungeachtet er alle, die ſeinen Unterricht und Umgang ſuchten, verdorben und ſchlechter entlaſſen als empfangen habe. (Plat. opp. T. IV. p. 372—3.). Auch in Athen ſtand P. anfangs in großem Anſehn. Endlich aber ward er wegen irreligioſer Aeußerungen aus Athen verbannt und ſeine Schriften, die man ſogar den einzelnen Beſitzern wegnehmen ließ, öffentlich den Flammen übergeben — wahrſcheinlich das erſte Beiſpiel dieſer Art von Feuerproceß. (Diog. Laert. IX, 51. 52.). Ja die Athenienſer ſollen den P. ſogar noch auf der Flucht verfolgt haben, ſo daß er unterwegs umkam, entweder weil ihm wegen ſeines hohen Alters die Kräfte ausgingen oder weil er beim Ueberſchiffen nach Sicilien ertrank. (Diog. Laert. IX, 55.) In dieſer Stelle werden auch ſeine Schriften aufgezählt, von denen ſich aber keine einzige erhalten hat. Unter denſelben befand ſich auch eine Streitkunſt (τεχνη εριστικων). Wahrſcheinlich war es dieſe, in welcher er zuerſt den Satz aufſtellte, deſſen ſich ſpäterhin die Skeptiker bei Beſtreitung der Dogmatiker häufig bedienten, daß es nämlich in jeder Beziehung zwei einander entgegenſtehende Gründe (für und wider jede Behauptung) gebe (δυο λογους ειναι περι παντος πραγματος αντικειμενους αλληλοις — Diog. Laert. IX, 51.). Der Hauptſatz der protagoriſchen Sophiſtik aber ſcheint der geweſen zu ſein, daß der Menſch das Maß aller Dinge ſei (παντων χρηματων μετρον ανθρωπος — Diog. Laert. l. l. coll. Sext. Emp. hyp. pyrrh. I, 216—9. et adv. math. VII, 60—64. In der erſten Stelle erklärt S. χρηματα durch πραγματα und μετρον durch κριτηριον, ſo daß jener Satz bedeute, παντων πραγματων κριτηριον ειναι τον ανθρωπον). Dieſer Satz könnte wohl wahr ſein, wenn er von dem Menſchen überhaupt oder von der allgemeinen Menſchenvernunft verſtanden würde. Denn dieſe muß allerdings zuletzt alles in höchſter Inſtanz meſſen oder beurtheilen. So meint' es aber P. nicht. Er dachte bloß an den individualen und ſinnlichen Menſchen. Darum ſagte er auch nach der Erklärung, welche

Plato im Theätet (opp. T. II. p. 68.) von jenem Satze giebt: „Welcherlei mir jedes ſcheint, ſolcherlei iſt es mir, welcherlei aber „dir, ſolcherlei dir; denn Menſch ſind wir beide, ſowohl du als ich.“ Und eben ſo berichtet Sextus (ll. ll.), P. habe bloß das jedem Scheinende (τα φαινομενα ἑκαστῳ μονα) geſetzt und ſo überall das Verhältniſſmäßige oder Relative (το προς τι) eingeführt. Was daher dem Wahnſinnigen oder dem Träumenden zu ſein ſcheine, ſei für ihn eben ſo wahr und gewiß, als, was dem Geſunden oder dem Wachenden zu ſein ſcheine, für dieſen. Mit andern Worten hieß dieß ſoviel als: Es giebt nichts Wahres und Gewiſſes in unſern Vorſtellungen und Erkenntniſſen, nichts Allgemeingültiges und Nothwendiges; alles iſt bloß ſubjectiv, individual, zufällig. Zum Beweiſe jenes Satzes ſcheint ſich P. erſtlich darauf berufen zu haben, daß, wie auch Heraklit behauptete, die Materie oder der Stoff der Dinge einem beſtändigen Fluſſe unterworfen ſei (την ὑλην ῥευστην ειναι) und daß daher ſtets Zuſätze (προςθεσεις) und Wegnahmen (αποφορησεις) ſtattfinden, wodurch auch unſre Vorſtellungen immerfort verändert oder nach den Umſtänden und Verhältniſſen (Alter, Lage, Geſundheit, Krankheit, Wachen, Schlafen ꝛc.) umgewandelt werden. (Sext. Emp. hyp. pyrrh. I, 217.) Sodann berief er ſich auch darauf, daß die Seele nichts außer den Sinnen (μηδεν παρα τας αισθησεις) und daher auch die Wiſſenſchaft nichts andres ſei als ſinnliche Wahrnehmung (αισθησις — Diog. Laert. IX, 51. coll. Plat. Theaet. in opp. T. II. p. 69 ss.). Daraus folgte dann freilich — obſchon die Vorausſetzung ungültig war — daß alles wahr ſei (παντα ειναι αληθη — Diog. l. l.) oder daß es zwiſchen wahr und falſch gar keinen Unterſchied gebe. Gleichwohl machte P. einen Unterſchied zwiſchen dem Beſſern und dem Schlechtern (βελτιω μεν τα ἑτερα των ἑτερων, αληθεστερα δε ουδεν — Plat. l. l.). Wie er aber dieß verſtand, erhellet aus dem zugleich angeführten Verſprechen, welches P. ſeinen Schülern gab, er wolle ſie nämlich lehren, τον ἡττω λογον κρειττω ποιειν i. e. verborum industria causam infirmiorem facere fortiorem (Gell. noct. att. V, 3.). — Nach dieſen Grundſätzen hätte man glauben ſollen, P. würde ſich über die Götter etwa ſo erklärt haben: Sie ſind für den, der an ſie glaubt (dem ſie zu ſein ſcheinen), und für den nicht, der nicht an ſie glaubt (dem ſie nicht zu ſein ſcheinen). Allein er drückte ſich ſtatt deſſen ſo aus: „Von den Göttern kann ich nicht ſagen, we„der daß ſie ſeien, noch daß ſie nicht ſeien“ (de diis neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere, nach Cic. N. D. I, 23. oder περι μεν θεων ουκ εχω ειδεναι, ειθ᾽ ὡς εισιν, ειθ᾽ ὡς ουκ εισιν, nach Diog. Laert. IX, 51.). Zugleich führt der Letzte zwei Gründe an, welche den P. von einer beſtimmten Erklä-

rung über dieſen Gegenſtand abgehalten hätten, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des Menſchenlebens, als wenn daſſelbe nicht zureichte, etwas ſo Dunkles zu erforſchen. Nach einigen darauf anſpielenden Verſen des Sillographen **Timo** aber, welche derſelbe Schriftſteller (§. 56.) anführt, ſollte man vielmehr vermuthen, daß P. ſich bloß aus kluger Vorſicht (die ihm jedoch nichts half, wie aus deſſen Verweiſung von Athen erhellet) ſo unbeſtimmt erklärt habe. Vergl. auch **Philostr.** vit. Soph. I, 10. und folgende neuere Schriften: **Nürnberger's** Protag. der Sophiſt über Sein und Nichtſein. Dortmund, 1798. 8. — **Alefeld's** mutua Protagorae et Euathli sophismata, quibus olim in judicio decertarunt, ex artis praescripto soluta. Gießen, 1730. 8. — **Heyne's** prolus. in narrationem de Protagora Gellii N. A. V, 10. et Apuleji Flor. IV, 18. Gött. 1806. — Die beiden letzten Schriften beziehn ſich auf einen Proceß zwiſchen P. und ſeinem Schüler **Euathlus**. Dieſer hatte verſprochen, jenem die rückſtändige Hälfte des Honorars für den empfangenen Unterricht zu bezahlen, ſobald er den erſten Proceß gewonnen haben würde. Da er aber keinen Proceß führte, ſo gewann er natürlich keinen, und bezahlte folglich auch nicht. Deshalb wollte ihm P. ſelbſt einen Proceß zuziehn, und argumentirte nun ſo gegen ſeinen Schüler: „Gewinnſt du dieſen Proceß, ſo bezahlſt du mich, kraft unſers „Vertrags; verlierſt du ihn aber, ſo bezahlſt du mich auch, kraft „des richterlichen Ausſpruchs." Darauf entgegnete der Schüler: „Mit nichten! Denn wenn ich den Proceß gewinne, ſo bezahl' ich „dich nicht, kraft des richterlichen Ausſpruchs; wenn ich ihn aber „verliere, ſo bezahl' ich dich auch nicht, kraft unſers Vertrags." Der Schüler kam alſo hier über den Meiſter. Die Richter aber wurden durch dieſes argumentum reciprocum (*αντιστρεφον*) ſo verblüfft, daß ſie keinen Ausſpruch wagten, ſondern die Entſcheidung auf unbeſtimmte Zeit verſchoben. Sie hätten jedoch eigentlich den Kläger angebrachter Maßen abweiſen ſollen. Denn da in dem Vertrage vernünftiger Weiſe nur von einem ſolchen Proceſſe die Rede ſein konnte, welchen E. als Sachwalter für Andre gewinnen würde, um mit dem für ſeine Bemühung empfangenen Honorare das dem Lehrer noch ſchuldige Honorar abzutragen: ſo muſſte natürlich P. mit ſeiner Klage ſo lange warten, bis E. einen Proceß der Art geführt und gewonnen, und dann doch nicht bezahlt hätte. Denn früher konnte die Bedingung des Vertrags nicht als erfüllt betrachtet und alſo auch nicht aus dem Vertrage geklagt werden. Es wird jedoch dieſelbe Geſchichte auch vom Rhetor **Korax** und ſeinem Schüler **Tiſias** erzählt und daraus das griechiſche Sprüchwort abgeleitet: *Κακου κορακος κακον ωον*, mali corvi malum ovum. — Uebrigens gab es auch noch einen Stoiker und einen

Aſtrologen dieſes Namens, von welchen aber nichts weiter bekannt iſt. Diog. Laert. IX, 56.

Protarch von Bargylla oder Bargylia (Protarchus Bargyliotes) ein epikuriſcher Philoſoph, von dem nichts weiter bekannt iſt.

Protectorat (von protegere, beſchützen) iſt das Amt oder die Würde eines Beſchützers oder Protectors. Die Rechte und Pflichten, welche damit verknüpft ſind, hangen von Verträgen oder bürgerlichen Geſetzen ab, ſind alſo poſitiv, wenn nicht jemand von Natur der Beſchützer eines Andern iſt, wie der Vater ſeiner Kinder.

Protenſion (von protendere, vordehnen oder vorſtrecken) wird gewöhnlich als zeitliche Ausdehnung (Dauer) eines Dinges genommen, während man die räumliche Ausdehnung Extenſion nennt. S. Ausdehnung. Ein Ding oder ein Zuſtand, Genuß, Schmerz ꝛc. hat alſo viel Protenſion oder iſt ſehr protenſiv, wenn es oder er lange dauert. Daher ſagt man auch protenſive Quantität ſtatt Zeitgröße, welche der Zeitmeſſer (Uhr) beſtimmt.

Proteſtantismus (von protestari, welches eigentlich etwas öffentlich bezeugen bedeutet, gewöhnlich aber in der Bedeutung des Behauptens oder Vorbehaltens eigner Rechte gegen fremde Anmaßungen genommen wird) iſt die Maxime, in Sachen der Moral und Religion kein menſchliches Anſehn, ſondern nur die Stimme Gottes, wie ſie ſich durch Vernunft und Schrift jedem Menſchen ſelbſt geoffenbart hat, gelten zu laſſen. Kürzer könnte man auch ſagen: Proteſtantismus iſt ſtandhafte Behauptung der Gewiſſens- oder Glaubensfreiheit gegen fremde Anmaßung. Da nun die Philoſophie allen Gewiſſens- oder Glaubenszwang für rechts- und alſo auch vernunftwidrig erklären muß, ſo iſt jene Maxime echt philoſophiſch — um ſo mehr, da es gar keine Philoſophie geben kann, wenn nicht dem menſchlichen Geiſte geſtattet wird, ſich in jeder Richtung oder Beziehung, folglich auch in moraliſch-religioſer Hinſicht, mit voller Freiheit zu entwickeln und auszubilden. Daher hat auch die Philoſophie im chriſtlichen Europa erſt ſeit der Begründung der proteſtantiſchen Kirche durch die Reformation oder ſeit dem 16. Jahrh. einen neuen Aufſchwung gewonnen. (Vergl. die Schrift von G. Friedlich: Ueber ein großes Paradoxon von dem Vor- und Rückſchreiten der Philoſophie ſeit der Entſtehung des Proteſtantismus. Amberg, 1828. 8.). Es iſt aber auch jene Maxime für Kirche und Staat, als die wichtigſten und umfaſſendſten Geſellſchaftsverhältniſſe, gleich heilſam und nothwendig. Denn die Kirche verſinkt unausbleiblich in Barbarei, ſtarres Formelweſen und hierarchiſchen Despotismus, wenn ihren Gliedern, Laien und Klerikern, nicht freiſteht, über alles Moraliſche und Religioſe nach-

zudenken, die Gründe deſſelben in der Vernunft und der Schrift zu erforſchen, und (was auch die Schrift ſelbſt fodert) alles, was ihnen zum Glauben dargeboten wird, zu prüfen, ſo weit es die Kraft eines Jeden erlaubt. Außerdem iſt gar keine wahrhafte Ueberzeugung möglich; und wenn auch die Einſtimmung der Köpfe (die ohnehin nie ſtattgefunden hat, auch beim größten Zwange, und nie ſtattfinden kann) dabei leiden ſollte, ſo wird doch die Einſtimmigkeit der Herzen dabei ſehr wohl beſtehn können, wenn man nur das Gebot der Liebe immer vor Augen hat. Was aber den Staat betrifft, ſo kann dieſer nur dabei gewinnen, wenn ſeine Bürger nicht mit blindem Glauben einer kirchlichen Autorität, die außer oder wohl gar über dem Staate ſtehen will, eben ſo blind gehorchen, ſondern in moraliſch-religioſer Hinſicht nach immer höherer Bildung ſtreben. Dieß beſtätigt auch die Geſchichte. Denn die meiſten Revolutionen der neuern Zeit ſind in katholiſchen Ländern (Frankreich, Spanien, Portugal, Piemont, Neapel, Südamerica) ausgebrochen, während diejenigen Länder, wo der Proteſtantismus das herrſchende Lebensprincip in Staat und Kirche iſt, meiſtentheils ruhig blieben, wenn ſie nicht von außen in den Strudel der Revolution mit fortgeriſſen wurden. Sollte das ein bloßer Zufall ſein? — Uebrigens vergl. Katholicismus und (außer den daſelbſt angeführten Schriften von Tzſchirner u. A.) die Schrift: Betrachtungen über den Proteſtantismus. Heidelb. 1826. 8. (Warum hat ſich der Verf. dieſer trefflichen Schrift nicht genannt?) — Auch Müller's Schrift: Proteſtantismus und Religion; ein Verſuch zur Darſtellung ihres Verhältniſſes (Lpz. 1809. 8.) enthält viel Gutes über dieſen Gegenſtand. Noch umfaſſender aber iſt die Schrift: Der Proteſtantismus in ſeiner geſchichtlichen Begründung, in ſeinem Einfluſſe und in ſeinen Hauptlehren, nach den beſten Quellen dargeſtellt für gebildete, evangeliſche Chriſten. Stuttg. 1827. 8.

Proteſtation (ſ. den Anfang des vor. Art.) als Rechtsverwahrung iſt das letzte Mittel der Schwäche gegen die Stärke. Sie hat nämlich die rechtliche Wirkung, daß der Andre keine ſtillſchweigende Einwilligung in ſeine Anſprüche, und alſo auch keine Anerkennung ſeines anmaßlichen Rechts von Seiten des Proteſtirenden vorausſetzen kann. So lange man daher proteſtirt, findet auch keine Verjährung ſtatt. S. d. W.

Protheorie als Gegenſatz von Hypotheorie in der ariſtoteliſchen Kategorienlehre ſ. Kategorem und Theorie im Art. Praxis und Theorie.

Proton Pſeudos (πρωτον ψευδος, **prima fallacia s. primus error**) iſt ein Grundirrthum. S. d. W.

Prototyp ſ. Archetyp und Bild.

Provocation (von provocare, ausrufen oder vorfodern) iſt ſoviel als **Appellation**. S. d. W. Doch ſteht es auch zuweilen für Auffoderung oder Herausfoderung. Und dieſe Bedeutung möchte wohl eigentlich die urſprüngliche ſein.

Prüfung (theoretiſch genommen) iſt nichts anders als Erforſchung und Abwägung der Gründe, auf welchen irgend eine Behauptung oder Lehre beruht. Daß alles ohne Ausnahme geprüft werden ſoll, ſagt die Vernunft eben ſo, wie die Schrift. Die Philoſophie muß alſo nicht bloß ein **Recht** der **Prüfung**, ſondern auch eine **Pflicht** dazu jedem Menſchen beilegen. Dabei verſteht es ſich aber von ſelbſt, daß nur in dem Maße das Recht geübt und die Pflicht erfüllt werden kann, als jemand die Kraft dazu hat. Auch muß man es auf den Willen eines Jeden ankommen laſſen, ob und wie weit er ſich in Prüfung des Gegebnen einlaſſen möge. Denn da die Prüfung etwas Freies iſt, ſo kann und ſoll ſie auch nicht erzwungen werden. Wer alſo blind (d. h. eben ohne Prüfung) glauben will, der mag es auf ſeine Gefahr thun. Wir Andern aber wollen es auf keinen Fall, und wenn heute ein Engel vom Himmel käme und verſicherte, dieſes oder jenes ſei wahr. Denn wir wüſſten ja ohne Prüfung nicht, ob nicht irgend ein böſer Dämon die Engelsgeſtalt nur angenommen hätte, um uns zu betrügen. — Wenn übrigens die Prüfung nach einer beſtimmten (logiſchen) Methode angeſtellt wird, ſo heißt ſie vorzugsweiſe **wiſſenſchaftlich** oder **doctrinal**. Man bezieht aber jenes Wort zuweilen auch (praktiſch genommen) auf das Sittliche, wie wenn man von Prüfung unſrer eignen oder fremder Handlungen ſpricht. Dann fragt man nach deren ſittlichem Gehalte (Werth und Unwerth, Verdienſt und Schuld). Dieſe **ethiſche** oder **moraliſche** Prüfung kann, beſonders als **Selbprüfung**, ſehr heilſam werden und iſt daher ebenfalls ſehr zu empfehlen. Daß man ſie aber gerade täglich Morgens und Abends anſtellen ſolle, iſt eine willkürliche Foderung. Dadurch könnte die Sache leicht mechaniſch werden und ihres Zwecks verfehlen.

Pſellus ſ. **Michaël Pſ.**

Pſeudomenos (von ψευδεσθαι, lügen) der **Lügende**. S. d. W.

Pſeudos (von demſelben) Trug, Falſchheit. Daher **Proton Pſeudos**. S. d. Art. In der Zuſammenſetzung fällt das s am Ende weg, und das Wort bedeutet dann ſoviel als unecht, z. B. **Pſeudophiloſoph** = unechter Philoſoph, **Pſeudoprophet** = unechter Prophet, wofür man auch **Pſeudomant** (von μαντις, der Wahrſager) ſagt. S. **Philoſoph** und **Prophet**. Schriften heißen **pſeudonym** (von ονομα oder ονυμα, der Name), wenn ſie einen falſchen Namen an der Spitze tragen, wie die angebliche Schrift

Plutarch's de placitis philosophorum. Darum nennt man auch den Verfaſſer ſelbſt den Pſeudoplutarch. Ebenſo giebt es Pſeudoplatonen ꝛc. Im Lebensverkehre ſoll ſich der Menſch allerdings keinen falſchen Namen geben, weil dieß unlautre Abſichten verräth und zu groben Betrügereien Anlaß geben kann. In der Schriftſtellerwelt aber iſt die Pſeudonymität ebenſowohl als die Anonymität erlaubt, weil es hier immer nur auf den Gehalt der Schrift ſelbſt, nicht auf den bekannten oder unbekannten Namen des Verfaſſers ankommt. Wär' es jedoch dabei auf einen wirklichen Betrug des Publicums oder einzeler Perſonen abgeſehn, ſo wär' es eben ſo tadelswerth und könnte nach Befinden der Umſtände auch ſtrafbar ſein.

Pſyche und Amor ſ. Amor.

Pſychiatrik (von ψυχη, die Seele, und ιατρος, der Arzt) iſt Seelenheilkunde. S. Seelenkrankheiten.

Pſychiſch ſ. pſychologiſch.

Pſychographie ſ. Malerkunſt und den folg. Art.

Pſychologie (von ψυχη, die Seele, und λογος, die Lehre) iſt Seelenlehre. S. d. W. und Seele ſelbſt nebſt den übrigen damit verbundnen Artikeln. Wegen des Wortes ψυχη iſt aber hier noch zu bemerken, daß es urſprünglich nicht die Seele, ſondern den Athem oder Hauch, wie anima und spiritus, bedeutet, indem es von ψυχειν, athmen oder hauchen, herkommt. Um ſo leichter konnten die griechiſchen und römiſchen Pſychologen auf den Gedanken kommen, daß die Seele ein luftartiges Weſen ſei und aus der Luft ſelbſt als der allgemeinen Weltſeele eingeſogen werde. Vergl. Weltſeele und Pneumatik.

Pſychologiſch (vom vorigen) heißt alles, was mit der Seele und Seelenlehre zuſammenhangt. Doch ſagt man in Bezug auf das, was die Seele ſelbſt betrifft, lieber bloß pſychiſch, z. B. pſychiſche Krankheiten für Seelenkrankheiten. Die pſychologiſche Idee iſt die Vorſtellung von der Seele ſelbſt als einem für ſich beſtehenden Weſen. Wegen des pſychologiſchen Dualismus ſ. das letztere Wort. Manche nennen auch den Kriticismus (ſ. d. W.) einen pſychologiſchen, wenn er von pſychologiſchen Erörterungen ausgeht. In derſelben Beziehung hat man auch von einem pſychologiſchen Skepticismus geſprochen. Am Ende iſt freilich alles, was der Menſch denkt und thut, von der Seele abhängig oder ausgehend, und inſofern nicht bloß pſychiſch, ſondern auch, wenn es nach Anleitung der Seelenlehre erwogen wird, pſychologiſch. Sonach könnte man auch von einem pſychologiſchen Dogmatismus, Realismus, Idealismus ꝛc. ſprechen.

Ptolemäus iſt ein Name, der auch in der Geſchichte der Philoſophie öfter vorkommt, ungeachtet es keinen ausgezeichneten

Philoſophen dieſes Namens gegeben hat. So erwähnt Diogenes Laert. (X, 25.) zweier Ptolemäer aus Alexandrien, mit den Beinamen Melas (der Schwarze) und Leukos (der Weiße), welche zur epikuriſchen Schule gehörten, ſonſt aber nicht bekannt ſind. Derſelbe Schriftſteller bezeichnet (IX, 115. 116.) einen Ptolemäus von Cyrene als einen Skeptiker, welcher die nach Timo's Tode gleichſam ausgeſtorbne pyrrhoniſche Schule wiederhergeſtellt habe; man weiß aber auch nichts Näheres von ihm. — Die Ptolemäer endlich, welche nach Alexander's Tode in Aegypten regierten, Ptolemäus I. (Lagi oder Soter) II. (Philadelphus) III. (Euergetes) IV. (Philopator oder Tryphon) V. (Epiphanes) VI. (Philometor) VII. (Physkon oder Euergetes II.) ꝛc. haben ſich zwar zum Theile dadurch, daß ſie Gelehrte aller Art und unter dieſen auch Philoſophen an ihren Hof zogen und deren Studien theils durch Geld theils durch die von ihnen zu Alexandrien errichteten Inſtitute (Bibliothek und Muſeum) unterſtützten, einiges Verdienſt um die Philoſophie erworben. Indeſſen wollte die Philoſophie doch in Alexandrien nicht recht gedeihen, aus Urſachen, die ſchon im Art. Alexandriner angegeben ſind. Das Zeitalter der Ptolemäer (von Alexander's Tode bis Auguſtus ungefähr reichend) kann daher keineswegs als die Blüthezeit der griechiſchen Philoſophie angeſehn werden. Dieſe endete vielmehr bald, nachdem Plato und Ariſtoteles vom Schauplatze des Lebens abgetreten waren, obgleich in den von ihnen geſtifteten Schulen eine Zeit lang fleißig fort philoſophirt und auch von Pyrrho, Epikur und Zeno noch einige neue Schulen geſtiftet wurden, die aber den früheren nicht gleich kamen. Alle dieſe Schulen nun verbreiteten ſich unter jenen Ptolemäern auch nach Alexandrien, wo ſie aber allmählich mit einander verſchmolzen wurden; wie auch ſchon in dem erwähnten Artikel bemerkt iſt. Vergl. die daſelbſt angeführten Schriften und Vaillant's historia Ptolemaeorum. Amſterd. 1701. Fol. — Der Mathematiker, Aſtronom und Geograph Claudius Ptolemäus geht uns hier nichts an.

Publicität (von publicum, das Oeffentliche — verwandt mit populus, das Volk) iſt Oeffentlichkeit. S. d. W. Publiciſt aber heißt derjenige, welcher das öffentliche Recht (jus publicum) d. h. das Staats- und Völkerrecht mündlich oder ſchriftlich lehrt. Nimmt er dabei bloß auf das poſitive Recht Rückſicht, ſo iſt er nur ein gewöhnlicher Juriſt. Ein philoſophiſcher Publiciſt muß auch das allgemeine oder rationale Staats- und Völkerrecht bearbeiten, wie Grotius, Pufendorf u. A.

Publius Syrus, ein moraliſcher Sentenzenſchreiber, der zu Rom unter Cäſar und Auguſt lebte, auch der Mimograph heißt, weil er ſeine Sentenzen unter dem Titel der Mimen be-

kannt machte. Erasmus gab ſie zuerſt heraus zu Baſel, 1502. 4. Nachher ſind ſie öfter herausgegeben worden, auch in Verbindung mit andern Sentenzenſchreibern. S. Cato tripartitus i. e. sententiae morales M. Antonii Mureti, Dionysii Catonis et Publii Syri mimi. Editi ab Joa. Casp. Malschio. Frkf. a. M. 1723. 8. — Eine neuere Ausgabe jener Mimen erſchien von Raniſch zu Altenb. 1756. 8.

Pufendorf (Samuel Frhr. von P.) geb. 1632 (nach Einigen 1631) zu Flöhe bei Chemnitz, wo ſein Vater Prediger war. Er ſtudirte auf der Fürſtenſchule zu Grimma und den Univerſitäten zu Leipzig und Jena. Obwohl der Jurisprudenz ſich vorzugsweiſe widmend, beſchäftigte er ſich doch auch fleißig mit dem Studium der Philoſophie, beſonders der carteſianiſchen, und der Mathematik. In der letztern war vornehmlich der Prof. Erhard Weigel in Jena ſein Lehrer, der durch Anwendung der mathematiſchen Methode auf andre, auch philoſophiſche, Gegenſtände ihm Anlaß gab, dieſelbe gleichfalls auf Moral und Naturrecht anzuwenden. In ſeinem Vaterlande ſich vergeblich um eine Anſtellung bewerbend, ſucht' er ebenſo wie Leibnitz im Auslande ſein Glück. Anfangs ward er bloß Privatlehrer im Hauſe des ſchwediſchen Geſandten zu Kopenhagen, wo er auch, nach Ausbruch eines Kriegs zwiſchen Schweden und Dänemark und nach erfolgter Belagerung Kopenhagen's durch die Schweden, nebſt ſeinem Bruder Eſaias P. und der ganzen Familie des ſchwediſchen Geſandten ins Gefängniß geworfen, nach 8 Monaten aber wieder freigelaſſen wurde. Er begab ſich hierauf mit ſeinen Zöglingen nach dem Haag, wo er zuerſt ein gelehrtes Werk von Joh. Meurſius und dann ein eignes philoſophiſches über das allgemeine oder Naturrecht herausgab unter dem Titel: Elementa jurisprudentiae universalis. Haag, 1660. wiederh. Jena, 1669. 8. Dieſe Schrift begründete ſeinen literariſchen Ruhm. Da ſie dem gelehrten Churfürſten von der Pfalz, Karl Ludwig, gewidmet war, ſo nahm ſie dieſer mit ſolchem Beifalle auf, daß er den Verfaſſer nach Heidelberg berief und für denſelben die erſte (nicht nur in Deutſchland, ſondern überhaupt) Profeſſur des Natur- und Völkerrechts ſtiftete, welche Lehrſtelle auch P. 1661 wirklich antrat. Mit derſelben zugleich übernahm er den Unterricht des churfürſtlichen Erbprinzen. Im J. 1668 aber verließ er Heidelberg wieder und ging nach Lund in Schonen, wo ihm, durch Vermittelung des vorerwähnten Bruders, König Karl XI. von Schweden ebenfalls eine Profeſſur des Naturrechts auf der daſelbſt neu errichteten Univerſität anvertraute. Hier ſchrieb er ſein größeres und berühmteres Werk: De jure naturae et gentium libb. VIII. Lund, 1672. 4. wiederh. Frkf. a. M. 1684. 4. Cum notis Hertii, Barbeyraci et Mascovii. Frkf. u. Lpz. 1744

u. 1759. 2 Bde. 4. Franzöſ. von Barbeyrac. Amſterd. 1706. A. 4. Baſel, 1732. 2 Bde. 4. Dieſem folgte bald als eine Art von Auszug das kleinere Werk: De officio hominis et civis libb. II. Lund. 1673. 8. Cura Treueri. Lpz. 1717 u. öfter. Cum notis Titii, Ottonis, Barbeyraci, Carmichaelis et Treueri. Leiden, 1769. 2 Bde. 8. Franzöſ. von Barbeyrac. Amſterd. 1707 u. öfter. So groß aber auch der Beifall war, welchen dieſe Schriften bei den verſtändigern Zeitgenoſſen P.'s fanden, ſo erweckten ſie ihm doch zugleich viele Gegner unter den Theologen und Juriſten jener Zeit, welche auch in Anſehung des Rechts noch ſehr am Supernaturalismus und Poſitivismus hingen, und es daher dem P. ſehr übel deuteten, daß er das Recht aus einer natürlichen Quelle, nämlich der Vernunft, ableiten wollte. Sie verſchrieen dieß als einen gefährlichen Naturalismus. So ſchrieb Valent. Alberti gegen ihn ein Compendium juris nat. orthodoxae theologiae conformatum (Lpz. 1676. 8.) und Joach. Zentgrav libb. VIII de jure nat. juxta disciplinam Christianorum (Straßb. 1678. 4.). In Lund ſelbſt erhoben ſich neidiſche Collegen gegen ihn, vornehmlich der Prof. Nikol. Beckmann, welcher ſich durch P. für verdunkelt und zurückgeſetzt hielt, und deshalb eine heftige Streitſchrift (legitima defensio contra M. Sam. Pufendorfii execrabiles fictitias calumnias, quibus ille contra omnem veritatem et justitiam, ut carnatus diabolus et singularis mendaciorum artifex, perfutilia sua entia moralia, diabolica puto, toti honesto et erudito orbi malitiose ac ignominiose imponere voluit) gegen ihn herausgab, welche P. durch einen im Namen des damaligen Pedells zu Lund geſchriebnen Brief (Petri Dunaei p. t. in Academia Carolina Pedelli secundarii epistola ad virum famosissimum, Nic. Beckmannum, totius Germaniae couvitiatorem et calumniatorem longe impudentissimum) nicht minder derb beantwortete. Dieſer anfangs bloß literariſche Streit führte endlich zu einem Proceſſe in Stockholm, der zwar zu P.'s Ehren entſchieden wurde und deſſen Gegner B. ſogar zur Flucht nach Deutſchland nöthigte, ihm ſelbſt aber doch das Leben verbitterte. Nachdem er daher in Folge eines neuen, zwiſchen Schweden und Dänemark ausgebrochnen, Kriegs ſich eine Zeit lang in Stockholm aufgehalten hatte, zum ſchwediſchen Hofrathe, Staatsſecretare und Hiſtoriographen ernannt worden war und noch ein paar hiſtoriſch-politiſche Werke (de rebus suecicis etc. de rebus a Carolo Gustavo gestis) herausgegeben hatte: ſo erhielt er 1686 um eben dieſer Werke willen einen Ruf nach Berlin als brandenburgiſcher Hiſtoriograph, damit er die Geſchichte des großen Churfürſten Friedrich Wilhelm ſchreiben ſollte. Er nahm auch dieſen Ruf und Antrag an, ward zum brandenburgiſchen Hofrath

und Kammergerichtsbeiſitzer, 1690 auch zum geheimen Rath ernannt, und ſtarb 1694 zu Berlin, nachdem er noch kurz vorher in den ſchwediſchen Reichsfreiherrnſtand erhoben worden, ohne einen männlichen Erben ſeines Namens und ſeines Ruhms zu hinterlaſſen. Denn das noch lebende Geſchlecht der Herren von Puſendorf ſtammt von ſeinem oberwähnten Bruder ab, der gleichfalls ein ausgezeichneter Gelehrter und Geſchäftsmann in ſchwediſchen und däniſchen Dienſten war. S. Denkwürdige Lebensmemoires des Hrn. S. v. P., auch Deſſ. Eris scandica (Frkf. a. M. 1686. 4.) worin ſeine eignen Streitſchriften geſammelt ſind. Die ſeiner Gegner ſind meiſt verloren; doch findet man einige derſelben in Heumann's Acta philoss. T. III. p. 641. 770 ss. — Was nun P.'s Verdienſt um die Philoſophie anlangt, ſo iſt es hauptſächlich die praktiſche Philoſophie, welche er bearbeitete, indem er ſich mit der ſpeculativen wenig oder gar nicht befaſſte. Bei der Bearbeitung jener aber benutzte er vornehmlich die Ideen, welche Grotius in ſeinem Werke de jure belli ac pacis aufgeſtellt hatte, ſuchte damit die Anſichten von Hobbes, ſo weit dieß möglich war, zu vereinigen und dadurch ein nach mathematiſcher Methode ſyſtematiſch organiſirtes Ganze hervorzubringen. Er legte nämlich das von dem Erſteren aufgeſtellte Princip der Geſelligkeit oder Socialität zum Grunde, und leitete daraus ſowohl als aus gewiſſen Grundbegriffen der Vernunft von ſittlichen Dingen (entia moralia nach ſeiner Sprache) ſowohl die Pflichten als die Rechte der Menſchen ab. Dabei war es allerdings verdienſtlich, daß er die Wiſſenſchaft vom Poſitivismus und Supernaturalismus möglichſt rein zu erhalten ſuchte — ob er gleich ebendeshalb verketzert wurde — fehlerhaft aber war es, daß er Moral und Naturrecht oder Tugendlehre und Rechtslehre nicht gehörig unterſchied, weil es ohne dieſe Unterſcheidung nicht möglich iſt, ein haltbares Syſtem der praktiſchen Philoſophie zu entwerfen. Die Religionsphiloſophie hat er auch nicht beſonders bearbeitet, indem er die Religion nur beiläufig als ein die menſchliche Geſellſchaft noch feſter verknüpfendes Band, mithin mehr von der politiſchen als von der moraliſchen Seite, in Erwägung zog. — Die Verdienſte, die er ſich durch ſeine hiſtoriſchen Werke (zu welchen auch eine deutſch geſchriebne Einleitung zur Geſchichte der vornehmſten Reiche und Staaten gehört) ſo wie durch ſeine in das poſitive Staatsrecht einſchlagenden Schriften erwarb (von welchen vornehmlich das unter dem angenommenen Namen Severinus a Monzambano, als er noch in Heidelberg war, herausgegebne Werk de statu reipublicae Germaniae viel Aufſehen machte und viel Streit erregte, weil er darin das deutſche Reich einen republicaniſchen Körper genannt hatte, der ſo ſchlecht organiſirt ſei, daß er ein monſtroſes Ganze bilde) — dieſe Verdienſte,

ſag' ich, können hier nicht weiter gewürdigt werden, ob ſie gleich nicht wenig dazu beigetragen haben, auch den Ruhm des Philoſophen P. zu vermehren.

Pulleyn oder Pullus (Robert) ein brittiſcher Scholaſtiker des 12. Jh. (ſtarb um 1150) welcher zu den eifrigen Anhängern Abälard's gehörte, aber ſich ſonſt nicht ausgezeichnet hat.

Punct iſt eigentlich die abſolute Einheit, räumlich gedacht. Darum ſagen die Mathematiker, daß der Punct, ſtreng genommen, gar keine Ausdehnung habe, durch ſtetige Fortſetzung desſelben aber Linien, Flächen und Körper entſtehen. Man ſagt jedoch auch Zeitpunct, welcher die abſolute Einheit, zeitlich gedacht, iſt. S. Augenblick. Der Standpunct oder Geſichtspunct iſt der Ort, wo man eben ſteht und von welchem aus man etwas betrachtet. Da nun der menſchliche Geiſt auf dem Gebiete ſeiner Erkenntniß auch verſchiedne Stellen einnehmen und von da aus die Betrachtung und Erforſchung der Dinge beginnen kann, ſo bedient man ſich jener Ausdrücke auch in geiſtiger Hinſicht, und nennt daher ſelbſt die einzelen Theile einer Wiſſenſchaft, Abhandlung oder Rede Puncte. Ebendaher kommt es wohl auch, daß man einen Aufſatz, der eine vorläufige Uebereinkunft oder Verabredung enthält, eine Punctation nennt. Die grammatiſche Interpunction aber beſteht nicht bloß aus Puncten, ſondern auch aus andern Zeichen zur Unterſcheidung der Glieder eines aus mehren kleinern zuſammengeſetzten Satzes in einem längeren Aufſatze. Denn die Puncte ſollen nur die bedeutendern Glieder oder die Hauptſätze desſelben von einander unterſcheiden. — Das Punctiren und die punctirte Manier in der Verfertigung von Zeichnungen, Kupferſtichen und Gemälden gehört eben ſo wenig hieher, als das aſtrologiſche Punctiren oder Auspunctiren, wodurch man die Zukunft gleichſam aus beliebig geſetzten Puncten herausrathen will, wahrſcheinlich weil man die Sterne am Himmel auch als Puncte einer verborgnen Schrift betrachtete. S. Aſtrologie.

Puppenſpiel als eine Nachahmung des eigentlichen Schauſpiels, welches unmittelbar von Menſchen aufgeführt wird, während jenes nur durch menſchenähnliche Figuren vermittelt wird, denen ein verborgner Künſtler Bewegung und Sprache leiht, iſt wohl auch einer ſolchen Vervollkommnung fähig, daß es ein Geſchmacksgegenſtand werden kann. Es eignet ſich aber doch bloß zur Aufführung von Poſſen oder Farcen, ſo wie zur Parodirung oder Traveſtirung des Tragiſchen ins Komiſche, alſo zur Aufführung von Tragikomödien. Die Tragödie ſelbſt und das feinere Luſtſpiel verlangen durchaus den Menſchen ſelbſt als lebensvollen Darſteller menſchlicher Charaktere und Handlungen. Eine Puppe hat ſchon in ihrer Ge-

ſtatt etwas Poſſirliches an ſich, weil ſie doch nur eine Nachäffung des Menſchen iſt. Daher ſpielen auch Kinder als kleine Aeffchen eben ſo gern ſelbſt mit Puppen, als ſie Puppenſpiele anſchauen.

Purismus (von purus, rein) überhaupt iſt das Streben nach Reinheit (phyſiſcher und moraliſcher), beſonders aber das Streben, eine Sprache rein d. h. frei von fremden Wörtern und Wortformen zu erhalten — an ſich ein lobenswerthes Streben, weil durch die Aufnahme vieler Fremdlinge das urſprüngliche Gepräge der Sprache verwiſcht wird, und weil jedes Volk ſeine Sprache als ein ihm angebornes Heiligthum treu bewahren ſoll. Die Puriſten haben aber freilich die Sache oft übertrieben und ſind durch Bildung ungeſchickter heimiſcher Wörter ſtatt der aufgenommenen, gleichſam eingebürgerten, Fremdlinge lächerlich geworden. Darum hat man ſie nicht Sprachreiniger, ſondern Sprachfeger genannt. Auch muß man hiebei wohl unterſcheiden wiſſenſchaftliche und Kunſtwerke. In dieſen (Gedichten und Reden) ſoll man allerdings nach möglichſter Sprachreinigkeit ſtreben, weil ſie zur Bildung des Geſchmacks dienen. In jenen aber, die nur zur Bildung des Verſtandes dienen, muß es ſtets erlaubt ſein, das fremde Wort, wenn es den Begriff kürzer und beſtimmter bezeichnet, dem heimiſchen vorzuziehn.

Puſillanimität iſt Kleinmüthigkeit; jedoch denkt man dabei mehr an ein kleinliches Gemüth (pusillus animus) als an kleinen Muth. S. Gemüth und Muth.

Putzkunſt ſ. Kosmetik.

Pyrolatrie (von πυρ, das Feuer, und λατρεια, der Dienſt) iſt Feuerdienſt oder Feuerverehrung. S. Feuer.

Pyrotechnik ſ. Phototechnik.

Pyrrho oder Pyrrhon von Elis (Pyrrho Eleus s. Eliensis) iſt einer der berühmteſten Philoſophen des Alterthums, indem er gewöhnlich als Stifter der ſkeptiſchen Philoſophenſchule betrachtet wird; weshalb auch die Skeptiker oft Pyrrhonier und der Skepticismus ſelbſt Pyrrhonismus genannt wird. Doch iſt dieſe Anſicht nicht ganz richtig. Denn erſtlich gab es ſchon vor P. Philoſophen, welche ſich bald mehr bald weniger ſkeptiſch äußerten (gleichſam Pyrrhonier vor P.) z. B. die Sophiſten und in ſpeculativer Hinſicht ſelbſt Sokrates; weshalb auch die Pyrrhonier als Sokratiker angeſehn ſein wollten. Zweitens war der Skepticismus des P. noch kein völlig durchgeführter oder conſequenter; weshalb auch manche Skeptiker gegen die Bezeichnung als Pyrrhonier proteſtirten. Drittens endlich kann man nicht ſagen, daß die Skeptiker ſeit P. eine ununterbrochene Philoſophenſchule, gleich andern dogmatiſchen Schulen, gebildet hätten, da ſie als Bekämpfer aller dieſer Schulen und der in denſelben fortgepflanzten Syſteme ſelbſt kein eignes Syſtem aufſtellen

und in einer beſondern Schule fortpflanzen konnten; weshalb auch die von P. angeblich geſtiftete Schule bereits mit ſeinem Schüler und Nachfolger ausſtarb. S. Timo und Skepticismus. Auch vergl. Sext. Emp. hyp. pyrrh. I, 7. Diog. Laert. IX, 70—4. Cic. de orat. III, 17. — Was nun den P. ſelbſt betrifft, ſo war derſelbe um das J. 376 vor Chr. geboren und ſtarb um 288 im hohen Alter. Anfangs widmet' er ſich der Malerkunſt, nachher der Philoſophie. Die nähere Veranlaſſung dazu iſt nicht bekannt. Wahrſcheinlich fand er, daß er zu jener Kunſt nicht Talent genug hatte oder daß dieſelbe den höhern Bedürfniſſen ſeines denkenden Geiſtes keine Befriedigung gewährte. Es kann auch wohl ſein, daß die in ſeiner Vaterſtadt von Phädo (ſ. d. Nam.) geſtiftete eliſche Philoſophenſchule für ihn wenigſtens ein äußerer Antrieb zum Studium der Philoſophie wurde. Wer aber ſeine eigentlichen Lehrer in der Philoſophie geweſen, iſt ungewiß, da Einige einen gewiſſen Klinomach, Andre einen Sohn des Stilpo, Namens Bryſo oder Dryſo, noch Andre den Demokritiker Anaxarch als P.'s Lehrer nennen. Mit dieſem ſoll er ſich auch an Alexander's Heereszug nach Aſien angeſchloſſen und ſowohl mit den Gymnoſophiſten in Indien als mit den Magiern in Perſien Bekanntſchaft gemacht haben. Diog. Laert. IX, 61. Euseb. praep. evang. XIV, 18. Welchen Einfluß dieß auf ſeine Geiſtesbildung gehabt, läſſt ſich nicht nachweiſen. Daß aber Demokrit's Schriften dazu beigetragen haben mögen, ſeinem Philoſophiren eine ſkeptiſche Richtung zu geben, iſt nicht unwahrſcheinlich; und ebendaraus wird begreiflich, warum er im Homer vorzüglich diejenigen Stellen bewunderte, welche derſelben Richtung zu entſprechen ſchienen. Denn viele Philoſophen der griechiſchen Schulen fanden in jenem Dichter eine Beſtätigung ihrer Anſichten und beriefen ſich daher gern auf ſeine Gedichte, wie manche chriſtliche Philoſophen auf die Bibel. Diog. Laert. IX, 67. Sen. ep. 88. Dagegen iſt die Sage, daß Alexander den P. habe hinrichten laſſen, weil er von demſelben die Hinrichtung eines perſiſchen Satrapen verlangte, ſchon darum unglaublich, weil jener König weit früher als P. (nämlich 323 v. Ch.) ſtarb. Man hat überhaupt von dieſem Philoſophen viel Fabelhaftes erzählt, z. B. daß er wegen ſeines Zweifels an der objectiven Gültigkeit unſrer Vorſtellungen und wegen ſeiner Gleichgültigkeit gegen Vergnügen und Schmerz keinem Wagen und keinem wüthenden Hunde ausgewichen, und auf die tiefſten Abgründe zugegangen ſei, desgleichen mit abweſenden Freunden als mit gegenwärtigen geſprochen habe ꝛc. — lauter Mährchen, welche die blinden Dogmatiker erfanden, um den ihnen läſtigen Skeptiker lächerlich zu machen; wenn man auch zugeben mag, daß er ſich zuweilen im Nachdenken

bis zur Vergeſſenheit oder Nichtachtung ſeiner Umgebungen verloren habe. Die beſſern Schriftſteller rühmen eben ſo ſehr ſeinen Geiſt als ſeinen ſittlichen Charakter. Auch ſtand er bei ſeinen Mitbürgern in ſolcher Achtung, daß ſie nicht nur ihm ſelbſt das Amt eines Oberprieſters anvertrauten, ſondern auch um ſeinetwillen alle Philoſophen in Elis von den öffentlichen Abgaben befreiten. Diog. Laert. IX, 64. — Die Darſtellung ſeiner Philoſophie iſt vornehmlich darum ſchwierig, weil er dieſelbe nur mündlich mittheilte und daher kein einziges ſchriftliches Denkmal derſelben für die Nachwelt hinterlaſſen hat. Diog. Laert. I, 16. IX, 102. Nimmt man aber die darauf bezüglichen Nachrichten der alten Schriftſteller zuſammen, ſo ſcheint P. ſich darauf beſchränkt zu haben, daß er 1. in ſpeculativer Hinſicht die Unbegreiflichkeit oder Unerkennbarkeit der Dinge (ακαταληψια) durch Beſtreitung jeder dogmatiſchen Philoſophie mittels einander entgegenſtehender Gründe (δια την αντιλογιαν) darzuthun ſuchte und ebendaraus die Ungewißheit der menſchlichen Erkenntniß folgerte, mithin die Zurückhaltung des Beifalls (εποχη) als diejenige Gemüthsſtimmung betrachtete, welche dem Weiſen in Bezug auf die Theorie einzig und allein gezieme; daß er aber 2. in praktiſcher Hinſicht nach einer gewiſſen Unempfindlichkeit des ſinnlichen Gefühls (απαθεια) ſtrebte, dabei jedoch den unbedingten Werth der Tugend als höchſten Gutes (τελος) mit welchem verglichen alles Uebrige werthlos oder gleichgültig (αδιαφορον) ſei, vermöge ſeines ſittlichen Gefühls anerkannte, ohne ſich auf eine tiefere oder wiſſenſchaftliche Begründung des Moraliſchen einzulaſſen, indem er eine ſolche nach ſeiner ſkeptiſchen Denkart für unmöglich hielt und daher auch im Leben ſelbſt den Erſcheinungen und der eingeführten Sitte zu folgen rieth. Diog. Laert. IX, 61. 62. 105. 106. Cic. acad. II, 42. de fin. II, 11. 13. III, 3. 4. IV, 16. de off. I, 2. Wenn nämlich in der erſten Stelle berichtet wird, P. habe gelehrt, es ſei nichts weder ſchön (anſtändig) noch häſſlich (ſchändlich) weder gerecht noch ungerecht, und ſo ſei auch in allen Dingen nichts der Wahrheit nach (μηδεν ειναι τη αληθεια) noch irgend etwas mehr dieſes als jenes (μαλλον τοδε η τοδε): ſo iſt dieß bloß auf die wiſſenſchaftliche Theorie zu beziehn, wie aus den übrigen Stellen und den darin angeführten Zeugniſſen Timo's und Aeneſidem's erhellet. Wenn aber in der letzten Stelle geſagt wird, die Meinung P.'s ſei längſt verworfen (jam pridem explosa): ſo muß man dieſe rhetoriſche Floskel nicht ſo genau nehmen, da zu und nach Cicero's Zeiten der Pyrrhonismus noch immer ſeine Vertheidiger fand. — Uebrigens vergl. noch: Jac. Arrhenii diss. de philosophia pyrrhonia. Upſal, 1708. 4. — Godofr.

Ploucqueti diss. de epoche Pyrrhonis. Tübing. 1758. 4. — Joh. Gli. Münchii diss. de notione et indole scepticismi, nominatim Pyrrhonismi. Altdorf, 1797. 4. — Jac. Bruckeri obs. de Pyrrhone a scepticismi universalis macula absolvendo; in den Miscell. Lipss. T. V. p. 236. und vermehrt in Deſſ. Miscell. hist. philos. p. 1 ss. — Chsti. Vict. Kindervateri adumbratio quaestionis, an Pyrrhonis doctrina omnis tollatur virtus. Lpz. 1789. 4. — Die Schriften, welche vom Skepticismus überhaupt handeln, laſſen ſich meiſt auch über P. aus. — Wegen der Frage, ob von dieſem Philoſophen bereits aufgeſtellt worden die 10 ſkeptiſchen Argumente ſ. d. Art. ſelbſt. — Als Schüler P.'s werden von Diogenes L. (IX, 67—9) bloß Philo von Athen, Eurylochus von unbekannter Herkunft, Hekatäus von Abdera, Nauſiphanes von Tejos und Timo von Phlius genannt. Der Letzte war der berühmteſte von Allen. S. d. Nam.

Pyrrhonier und Pyrrhonismus ſ. den vor. Art.

Pythagoras von der Inſel Samos (Pythagoras Samius) geb. um 584 und geſt. um 504 vor Chr. nach den wahrſcheinlichſten Angaben und Berechnungen. Da ſein Vater Demarat (nach Andern Marmak oder Mneſarch) ein Kaufmann (nach Andern ein Steinſchneider, vielleicht beides) war, ſo nahm ihn derſelbe mit ſich auf einer Handelsreiſe nach Italien. Vielleicht erweckte dieß eben ſo ſehr ſeine Reiſeluſt als ſeine Wißbegierde. Denn P. ſoll große Reiſen nach Aegypten, Paläſtina, Phönicien, Chaldäa, Perſien, Indien und ſelbſt nach Gallien gemacht haben, um überall Kenntniſſe einzuſammeln. Vornehmlich ſoll er in Aegypten lange Zeit (nach Einigen 22 Jahre) gelebt haben und von den dortigen Prieſtern nach und nach in alle Geheimniſſe ihres Ordens eingeweiht worden ſein. Da jedoch von keinem alten Philoſophen ſo viel gefabelt worden, als von dieſem, ſo muß dahin geſtellt bleiben, was es mit allen dieſen angeblichen Reiſen des P. für eine Bewandniß habe, und welchen Einfluß dieſelben auf die Ausbildung ſeines Geiſtes und vorzüglich auf die Geſtaltung ſeines philoſophiſchen Syſtems gehabt haben mögen. Daß ihm die Lehren der früher entſtandnen ioniſchen Philoſophenſchule nicht unbekannt geblieben ſeien, läſſt ſich ſchon aus der Lage der Inſel Samos an der Küſte Ioniens nicht weit von Milet, dem urſprünglichen Sitze dieſer Schule, mit Wahrſcheinlichkeit folgern. Es werden aber auch von Manchen Thales, Pherecydes, Anaximander und ein gewiſſer Hermodamas ausdrücklich als ſeine Lehrer genannt. Mit dem Zweiten ſcheint er allerdings in genauern Verhältniſſen geſtanden zu haben. Diog. Laert. I, 117—20. VIII, 2. Darum iſt man aber doch nicht berechtigt, den Phere-

cydes als den eigentlichen Urheber der italiſch-pythagoriſchen Schule zu betrachten. — Als P. von ſeinen Reiſen nach Hauſe zurückgekehrt war, ſoll er zwar ſchon hier einige Zeit gelehrt, bald darauf aber ſein Vaterland (entweder weil es von dem Tyrannen Polykrates unterdrückt oder weil es ſammt den benachbarten Küſtenländern überhaupt durch bürgerliche Unruhen und auswärtige Feinde zerrüttet war) gänzlich verlaſſen und ſich wieder nach Italien begeben haben. Hier ließ er ſich zu Kroton, einer griechiſchen Pflanzſtadt an der ſüditaliſchen Küſte, in einem Alter von ungefähr 40 Jahren nieder, und ſtiftete eine Schule, die man ſowohl die italiſche (neuerlich auch die doriſche, weil in Unteritalien oder Großgriechenland meiſt Dorier wohnten und daher ihr Dialekt herrſchend war) als auch die pythagoriſche genannt hat. Die letztere Benennung iſt wohl richtiger, wenigſtens beſtimmter, da bald nachher Xenophanes noch eine andre italiſche Philoſophenſchule, die eleatiſche, begründete. S. beide Namen. Von der Wirkſamkeit des P. in ſeinem neuen Vaterlande werden nun ganz außerordentliche Dinge erzählt. Seine ſchöne männliche Geſtalt, ſein äußerer Anſtand, ſeine kräftige Beredtſamkeit, ſeine ungemeinen Kenntniſſe, ſein ſittlicher Charakter, vielleicht auch ſein religiöſer Enthuſiasmus, erwarben ihm eine Menge von Anhängern, Bewunderern und Verehrern. Zuerſt wandt' er ſich mit ſeinen Vorträgen an die, alles Neue begierig ergreifende, Jugend in den Gymnaſien und an andern öffentlichen Oertern zu Kroton. Dann erhielt er vom Senate nicht nur die Erlaubniß, vor ihm ſelbſt zu reden, ſondern auch den Auftrag, ſich mit ſeinen Reden an die erwachſenen Bürger und ſelbſt an die Frauen zu wenden. Dadurch wurden die Jünglinge mit dem lebendigſten Eifer für Wiſſenſchaft und Tugend erfüllt; die Männer entſagten der Schwelgerei und entließen ihre Buhlerinnen; die Frauen aber legten ſogar ihren Schmuck und ihre koſtbarſten Gewänder als überflüſſige Zierrathen ab und im Tempel der Juno nieder — unſtreitig das größte von allen Wundern, die P. außerdem noch in großer Menge verrichtet haben ſoll. Vom Senate erhielt er deshalb öffentliche Dankſagungen; und die Krotoniaten überhaupt verehrten ihn wie ein höheres Weſen; ja Einige hielten ihn ſelbſt für einen Gott, der vom Himmel gekommen, um die Menſchen zu belehren und zu beſeligen. (Daher die Fabel von der goldnen Hüfte des P., woran man in ſeiner Perſon den Apollo erkannt haben wollte, und ebendaher die Benennung Pythagoras-Apollon). Daß P. in der Philoſophie, der Mathematik, der Naturwiſſenſchaft, der Heilkunde und der Tonkunſt Kenntniſſe und Fertigkeiten beſaß, die für jene Zeit außerordentlich ſein mochten, läſſt ſich wohl nicht bezweifeln. Daher werden ihm auch mehre Erfindungen oder Entdeckungen beigelegt, z. B. der pythagori-

ſche Lehrſatz (magister matheseos — das geometriſche Theorem von der Gleichheit des Quadrats der Hypotenuſe und der Quadrate der beiden Katheten im rechtwinkeligen Dreiecke, für deſſen Erfindung P. den Göttern eine Hekatombe dargebracht haben ſoll) die pythagoriſche Tafel (abacus pythagoricus — eine Rechentafel, welche das Einmaleins in einem eingeſchloſſenen Viereck enthielt) der pythagoriſche Kanon (monochordum pythagoricum — ein Inſtrument von einer Saite zur Meſſung der muſikaliſchen Intervallen — worauf ſich auch der harmoniſche Dreiklang = trias harmonica — bezieht, welchen P. zuerſt bemerkt haben ſoll, indem er vor einer Schmiede vorbeiging und den verſchiednen Klang dreier Hämmer wahrnahm, die zufällig ſo zuſammenſtimmten, daß zwei die Terze und die Quinte von dem Klange des dritten als dem Grundtone hören ließen — si fabula vera est) die pythagoriſche Leier (lyra s. octochordum pythagoricum — ein Inſtrument von acht nach einer gewiſſen Tonleiter geſtimmten Saiten, welches nach dem Tode des P. in Erz gegraben und im Tempel der Juno zu Samos aufbewahrt worden ſein ſoll). Durch jene Kenntniſſe und Fertigkeiten mag es ihm auch wohl gelungen ſein, nicht nur manche damal für unheilbar gehaltene Krankheit zu heilen, ſondern auch andre von ſeinen Zeitgenoſſen angeſtaunte Wirkungen hervorzubringen, zu welchen man dann wie gewöhnlich noch andre Wunderwerke, Weiſſagungen u. d. g. hinzudichtete. Außerdem mag P. ſelbſt durch ſeine Kleidung, welche der Kleidung der ägyptiſchen Prieſter ähnlich war, durch ſeine ſtrenge Lebensart, wozu auch die gänzliche Enthaltung von Fleiſchſpeiſen gehörte, durch ſeine kurzen und räthſelhaften Ausſprüche, die oft etwas Orakelmäßiges an ſich hatten, ſo wie durch ſein ganzes äußeres Benehmen, vornehmlich aber durch diejenigen ſeiner Schüler, die mit ihm zu einem vertrauteren Bunde verknüpft waren — ſ. die nächſtfolgenden Artikel — viel Einfluß auf ſeine Zeitgenoſſen gewonnen haben, ungeachtet man darum nicht berechtigt iſt, ihn für einen liſtigen Betrüger zu erklären, der aus Eigennutz und Herrſchſucht nach ſolchem Einfluſſe ſtrebte. Vielmehr iſt man durch ſo viel einſtimmige Zeugniſſe des Alterthums in Bezug auf den ehrwürdigen Charakter des P. wohl berechtigt, ihm überall die beſten Abſichten zuzutrauen, wenn auch uns ſo fern von ihm Stehenden die Mittel, deren er ſich zur Erreichung derſelben bediente, zum Theil etwas ſeltſam oder abenteuerlich erſcheinen. Daß ein ſolcher Mann aber auch Feinde oder Widerſacher hatte, iſt aus dem natürlichen Gange der menſchlichen Dinge ſehr begreiflich. Dieß veranlaſſte auch zuletzt ſeinen Untergang, wiewohl ſich weder die Zeit noch die Art ſeines Todes genau beſtimmen läſſt. Einige laſſen ihn ſeinen Tod zu Kroton bei derſelben Verfolgung finden, die den

von ihm geſtifteten Bund oder Orden betraf. S. pythagoriſcher Bund. Andre laſſen ihn nach Metapont fliehen und daſelbſt ermordet werden oder ſich ſelbſt entleiben oder in einem Muſentempel verhungern. Noch Andre laſſen ihn, früher oder ſpäter, auf andre Weiſe, ſogar in einer Schlacht auf der Inſel Sicilien, ſterben. Nach ſeinem Tode errichtete man ihm Bildſäulen, verwandelte ſein Haus zu Kroton in einen Tempel der Ceres, rief ihn ſelbſt als einen Gott bei Betheuerungen an, oder berief ſich auch wohl auf ſein Wort ſtatt aller Beweiſe. Hierauf bezieht ſich das bekannte Ipse dixit. S. d. Formel und Cic. N. D. I, 5. — Die Frage, ob P. bloß mündlich gelehrt oder etwas Schriftliches hinterlaſſen habe, war ſchon im Alterthume ſtreitig, wie man aus Diogenes L. (VIII, 6.) ſieht. Dieſer bejaht das Letztere und beruft ſich dabei auf das Zeugniß Heraklit's, der in ſeinen Schriften ausdrücklich von Schriften des P. rede. Auch führt er ſelbſt mehre Schriften deſſelben an, z. B. drei Bücher oder Bände (*συγγραμματα*) mit den Titeln: *παιδευτικον, πολιτικον, φυσικον* — ſo daß alſo dieſelben von der Erziehung, vom Staate, und von der Natur gehandelt haben würden — ferner eine Schrift vom Weltganzen in epiſcher Form (*περι του ὁλου εν επεσι*) eine heilige Rede in derſelben Form (*ἱερος λογος*) Schriften von der Seele, der Gottesfurcht ꝛc. Die Echtheit derſelben iſt aber zweifelhaft; auch iſt keine mehr davon übrig. Was jetzt noch unter dem Namen des P. vorhanden iſt, kann ſchwerlich für echt gelten. Dahin gehört 1. das ſog. goldne Gedicht. S. **Pythagorae aurea carmina** (*χρυσα επη*) **una cum Timaeo Locr., Ocello Luc. et Malcho (Porphyrio) de vita Pyth. ed. Conr. Rittershusius.** Altd. 1610. 8. Desgleichen in den Ausgaben der Gnomiker (ſ. d. W.). Auch hat Schler eine Handausgabe (Lpz. 1750. 8.) und Gleim eine deutſche Ueberſetzung (Halberſt. 1786. 8.) von dieſen Sprüchen beſorgt. Da dieſelben auch andern Pythagoreern beigelegt werden, ſo hat die ganze Sammlung, in der ſich übrigens mancher echt pythagoriſche Spruch befinden mag, wahrſcheinlich einen Pythagoreer nach den Zeiten des Plato und des Ariſtoteles, die ſie nicht erwähnen, zum Urheber. — 2. **Pythagorae sacra symbola** (*ἱερα αποφθεγματα*). Von dieſen heiligen, zum Theil in ein myſtiſches Dunkel gehüllten und daher oft ſehr räthſelhaften Ausſprüchen, die man ebenfalls in den Ausgaben der Gnomiker findet, gilt ungefähr daſſelbe. — 3. **Pythagorae sphaera divinatoria de decubitu aegrotorum.** Dieſes mediciniſche Werk findet man unter den Werken des Apulejus, der es ins Lat. überſetzt hat. Vergl. **Casp. Barthii adverss. XXX, 7.** — 4. **Pythagorae epistolae; in Th. Galei opuscula myth. phys. et eth.** (Amſterd. 1688. 8.) unter den

Fragmenta ex quorumdam Pythagoreorum libris p. 735 ss und im 1. Th. von J. C. Orellii collectio epp. grr. Lpz. 1815. 8. — Ueber die Echtheit dieſer und andrer Werke der ältern Pythagoreer vergl. Rich. Bentleji diss. de Phalaridis, Themistoclis, Socratis, Euripidis, aliorumque [etiam Pythag.] epp. Lat. ed. J. D. a Lennep. Gröningen, 1777. 8. und Ejusd. opusc. philoll. Lpz. 1781. 8. desgleichen eine Abh. von Meiners über die Echtheit einiger pythagoriſcher Schriften (in der philol. Biblioth. B. 1. St. 5.) und von den Geſchichtſchreibern des P., ſeiner Schule und ſeiner Philoſ. (in Deſſ. Geſch. der Wiſſ. in Griechenl. und Rom. S. 187 ff.) nebſt Tiedemann's Bemerkung über die Echtheit einiger pythagoreiſcher Schriften (im deut. Muſ. v. J. 1778. St. 8.) und Deſſ. erſte Philoſophen Griechenlands. S. 188 ff. — Jemehr es aber an eignen und echten Schriften des P. fehlt, aus welchen als erſten Quellen die Kenntniß ſeiner Philoſophie zu ſchöpfen wäre, deſto mehr hat man in ältern und neuern Zeiten über P. und ſeine Philoſophie geſchrieben. Dahin gehören: Jamblichi de vita pythagorica lib. Gr. cum vers. lat. Ulr. Obrechti notisque suis ed. Ludol. Küster. Acc. Malchus s. Porphyr. de vita Pythagorae, cum notis Luc. Holstenii et Conr. Rittershusii; itemque Anonymus ap. Phot. de vita Pyth. Amſterd. 1707. 4. N. A. von Gli. Kießling. Lpz. 1815—6. 2 Thle. 8. (Mit dieſen 3 ältern Schriftſtellern iſt auch zu verbinden Diog. Laert. VIII, 1—50.). — Hamberger de vita et symbolis Pythagorae. Wittenb. 1678. — Schraderi diss. de Pythagora, in qua de ejus ortu, praeceptoribus et peregrinationibus agitur. Lpz. 1707. 4. — Mr. Dacier, la vie de Pythagore, ses symboles, ses vers dorés; la vie d'Hiérocles et ses commentaires sur les vers de P. Par. 1706. 2 Bde. 12. — Vies d'Epicure, de Platon et de Pythagore, par M... Amſt. 1752. 12. — Eilſchov's hiſtoriſch-kritiſche Lebensbeſchreibung des Weltweiſen Pythagoras. Aus dem Dän. von Philander von der Weiſtritz. Kopenh. 1756. 8. — Zinſerling's Pythagoras-Apollon. Lpz. 1808. 8. (Mehr hiſtoriſcher Roman als Geſchichte). — Da die Zeitrechnung in Bezug auf das Leben und die Schule des P. ſehr ſchwierig iſt und auf andre hiſtoriſch-philoſophiſche Unterſuchungen Einfluß hat, ſo ſind hierüber beſonders folgende Schriften zu bemerken: Guil. Loydii diss. de chronologia Pythagorae. Lond. 1699. 8. — Henr. Dodwelli exercitatt. II. de aetate Phalaridis et Pythagorae. Lond. 1699—1704. 8. zu verbinden mit Deſſ. diss. de veteribus Graecorum et Romanorum cyclis. Oxf. 1701. (beſonders sect. 12. p. 137.). — De la Nauze, prem. diss. sur

Pythagore, où l'on fixe le tems, auquel ce philosophe a véeu; sec. diss. sur P., où l'on prouve la réalité d'un discours attribué à ce philosophe; beide im 14. B. der Mém. de l'acad. des inscr. — Freret, observations sur la généalogie de Pythagore et sur l'usage chronologique, que l'on en a tiré pour déterminer l'époque de la prise de Troye; und Deſſ. recherches sur le tems, auquel P. fondateur de la secte italique peut avoir véeu; beide ebendaſelbſt. Es ſind aber auch dieſe 4 Abhh. zum Theil ins Deut. überſ. zu finden in Hiſſmann's Magaz. B. 2. und zu vergleichen mit Meiners's Geſch. der Wiſſ. in Griechenl. und Rom (Th. 1. S. 304 ff.) wo ſie dem Inhalte nach geprüft ſind. Desgleichen hat Jackſon in ſeinen chronological antiquities (Vol. 2. p. 374 ss.) Unterſuchungen über dieſen ſchwierigen Gegenſtand angeſtellt. — Wegen andrer einzeler Puncte aber ſowohl im [illegible] als in der nachher darzuſtellenden Lehre des P. ſind noch folgende beſondre Schriften zu vergleichen: Buddei diss. de peregrinationibus Pythagorae. Jena, 1692. 4. Auch in Deſſ. analecta hist. philos. — Dreisigii commentat. de alba stola Pythagorae. Lpz. 1736. 4. — J. J. a Melle diss. (praes. C. G. Müller) apotheosis philosophorum graecorum, speciatim Pythagorae. Jena, 1742. 4. — Jöcheri prol. de Pythagorae methodo philosophiam docendi. Lpz. 1741. 4. — Syrbii Pythagoras intra sindonem noscendus s. historica in physicam pythagoricam introductio. Jena, 1702. 8. (Σινδων bedeutet eigentlich eine feinere Art von Leinewand, hier aber einen Vorhang, durch welchen P. beim Vortrage ſich und ſeine vertrauteren Schüler von den übrigen abgeſondert haben ſoll — wahrſcheinlich auch eine Fabel). — Bruckeri convenientia numerorum Pythagorae cum ideis Platonis; in Deſſ. miscell. hist. philos. (Wegen der pythagoriſchen Zahlenlehre vergl. auch die Artikel Moderat und Nikomach). — Koehii diss. Unum, theologiae pythagoricae compendium. Helmſt. 1710. — Mich. Mourges, plan théologique du pythagorisme et des autres sectes. Toulouſe, 1712. 8. — Doederlini animadversiones historico-criticae de Thaletis et Pythagorae theologica ratione. (s. l.) 1750. 8. — Ambrosii Rhodii dial. de transmigratione animorum pythagorica. Kopenh. 1638. 8. — Paganinus Gaudentius de pythagorica animarum transmigratione. Piſa, 1641. — Essay on transmigration in defence of Pythagoras. Lond. 1662. — Guil. Irhovii de palingenesia veterum s. metempsychosi sic dicta pythagorica ll. 3. Amſterd. 1733. 4. (Vergl. auch den Art. Seelenwanderung. Daß P. behauptet habe, ſeine eigne Seele ſei ſchon durch drei Körper gewandert, er habe alſo bereits dreimal auf der Erde gelebt, nämlich als Aetha-

lides, Sohn des Hermes, als der Trojaner Euphorbos, der von Menelaos getödtet wurde, und als Pyrrhos von Delos, gehört wohl auch zu den ſpäterhin von den Pythagoreern erfundenen Mährchen). — Marci Mappi diss. (praes. Jac. Schaller) ethica pythagorica. Straßb. 1653. wiederholt in Windheim's fragmenta hist. philos. — Omeisii ethica pythagorica. Altdorf, 1693. 8. — Bernii arcana moralitatis ex Pythagorae symbolis collecta. Ferrara, 1669. Frkf. a. M. 1687. — Buddei diss. de καϑαρσει pythagorico-platonica. Halle, 1701. 4. Auch in Deſſ. analecta hist. philos. — Roth de examine conscientiae pythagorico vespertino. Lpz. 1780. 4. — Schilteri diss. de disciplina pythagorica; bei Deſſ. manuductio philos. mor. Jena, 1676. 8. — Sonntagii diss. de similitudine nostri cum deo pythagorico-platonica. Jena, 1699. 4. — Schneideri diss. de ανοδῳ s. ascensu hominis in deum pythagorico. Halle, 1710. 4. — Neuerlich hat auch Böckh in ſeinen Schriften über Philolaos (ſ. d. Namen) die pythagoriſche Philoſophie aufzuklären geſucht. Desgleichen hat Heinr. Ritter eine Geſchichte der pythagoriſchen Philoſophie (Hamb. 1826. 8.) geſchrieben, worin zuerſt von den Lebensumſtänden des P. und dann von ſeinen oder ſeiner Schule philoſophiſchen Lehren gehandelt wird. Es iſt aber damit Ernſt Reinhold's Beitrag zur Erläuterung der pythagoriſchen Metaphyſik (Jena, 1827. 8.) zu vergleichen, worin die etwas zu gewagten Hypotheſen R.'s einer genauern Prüfung unterworfen werden; desgl. Amadei Wendt comment. de rerum principiis secundum Pythagoreos. Lpz. 1827. 8. — Wenn man nun die ſo verſchiednen Anſichten und Darſtellungen der pythagoriſchen Philoſophie in dieſen und andern Schriften (wozu natürlich auch die größern Werke über die Geſch. der Philoſ. von Brucker, Buhle, Tennemann, Tiedemann u. A. gehören) in Erwägung zieht: ſo kommt man am Ende auf das traurige Ergebniß, daß wir eigentlich gar nichts Zuverläſſiges von jener Philoſophie wiſſen. Die Urſache davon iſt, daß 1. von P. ſelbſt keine Schriften mehr vorhanden ſind, wenigſtens nicht ſolche, die man für echt halten dürfte; daß 2. auch die Schriften der ältern Pythagoreer meiſt verloren gegangen oder doch in Anſehung ihrer Echtheit eben ſo zweifelhaft ſind; daß 3. die Pythagoreer ſelbſt, beſonders die ſpätern, deren Schriften noch zum Theil exiſtiren, unter einander uneinig über die wahre Lehre des P. waren, wovon der Grund wieder theils in den eben angeführten beiden Umſtänden, theils darin lag, daß P. ſich gegen ſeine vertrautern und bewährtern Schüler anders als gegen die übrigen erklärte, und daß die Pythagoreer troß ihrer großen Verehrung gegen den Stifter ihrer Schule doch

nicht alle ſo ſklaviſch an deſſen Lehre hingen, um ſich gar keine Veränderungen oder Umgeſtaltungen derſelben zu erlauben; und daß endlich 4. die alten Schriftſteller überhaupt, welche von der pythagoriſchen Philoſophie Nachricht geben, ſelten das, was P. ſelbſt lehrte, von der Lehre ſeiner Schüler oder Nachfolger unterſcheiden, ſondern meiſt im Allgemeinen, folglich unbeſtimmt, von der Lehre der Pythagoreer ſprechen. Und da dieß auch Ariſtoteles thut, ſo beweiſt dieſer Umſtand, daß man ſchon zu ſeiner Zeit nicht mehr recht wuſſte, was P. ſelbſt eigentlich gelehrt hatte. Bei ſo bewandten Umſtänden kann jede Darſtellung der pythagoriſchen Philoſophie, und ſo auch die folgende, nur auf einen niederen Grad der Wahrſcheinlichkeit Anſpruch machen. — Am übereinſtimmendſten ſind jedoch die Nachrichten der Alten darüber, daß P. bei ſeinem Philoſophiren von mathematiſchen und inſonderheit arithmetiſchen Principien ausgegangen ſei; weshalb man auch ſeine Philoſophie oft eine philoſophiſche Zahlenlehre (arithmetica philosophica) genannt hat. Wahrſcheinlich gab dazu die Bemerkung Anlaß, daß alles in der Welt zählbar und meſſbar iſt; woraus man, freilich etwas übereilt, folgerte, daß die Principien der Zahl und des Maßes auch die Principien der Dinge ſelbſt ſein müſſten. **Aristot.** metaph. I, 5. XIV (XII. ed. Vall.) 3. **Sext. Emp.** hyp. pyrrh. III, 152 ss. adv. math. IV, 2 ss. X, 288 ss. **Stob.** ecl. I. p. 289 ss. Heer. **Cic.** acad. II, 37. Daß man dabei auch auf die Muſik reflectirte, indem man in den Zahlen die Eigenſchaften und Verhältniſſe harmonirender Töne zu ſehen glaubte, iſt ſchon an ſich wahrſcheinlich, wenn es auch nicht Ariſtoteles in der zuerſt angeführten Stelle ausdrücklich ſagte. Indeſſen bleibt es immer zweifelhaft, ob P. und ſeine treuern Schüler meinten, daß alles aus Zahlen hervorgehe (ex numeris et mathematicorum initiis proficisci volunt omnia — wie Cicero a. a. O. von den Pythagoreern ſagt) oder daß alles nicht aus, ſondern bloß nach der Zahl d. h. nach arithmetiſchen Verhältniſſen entſtehe (*ουκ εξ αριθμου, κατα δε αριθμον παντα γιγνεσθαι, ὁτι εν αριθμῳ ταξις πρωτη, ἡς μετουσια και εν τοις αριθμητοις πρωτον τι και δευτερον και τ᾽ αλλα ἑπομενως τετακται* — wie die Pythagoreerin Theano in einem von Stobäus [ecl. I. p. 302.] aufbewahrten, obwohl in Anſehung der Echtheit auch bezweifelten, Bruchſtück ihrer Schrift über die Gottſeligkeit, von Pythagoras ſelbſt ſagt). Eben ſo zweifelhaft iſt es, ob jene philoſophiſche Zahlenlehre eigentlich oder bildlich (ſymboliſch als Hülle andrer Ideen) aufzufaſſen ſei, wie manche Neupythagoreer behaupteten, z. B. Moderat und Nikomach. So viel iſt indeſſen gewiß, daß in derſelben die Monas und die Dyas eine große Rolle ſpielten, obgleich problematiſch, was darunter zu verſtehen ſei.

Wahrſcheinlich aber ſollten jene beiden Ausdrücke nicht beſtimmte Zahlen (1 und 2) ſondern bloß die Einheit und die Vielheit, überhaupt oder unbeſtimmt gedacht, bedeuten. Wenigſtens deutet der Ausdruck *αοριστος δυας* (unbeſtimmte Zweiheit) von welcher *αἱ ὡρισμεναι δυαδες* (die beſtimmten Zweiheiten) unterſchieden werden, darauf hin. **Sext. Emp.** adv. math. X, 261 ss. **Diog. Laert.** VIII, 25. In der That kann man wohl ſagen, daß nicht nur alle Zahlen, ſondern auch alle Linien, Flächen und Körper, überhaupt alle Dinge, die wir in Raum und Zeit wahrnehmen, dem Begriffe nach aus Einheit und Vielheit hervorgehen. Denn wir denken ſie alle als ein Vieles, das zugleich Eines iſt. Wieferne wir aber ein Vieles als Eines denken, beſtimmen wir die Vielheit durch Einheit. Daher konnte man auch nach jener Anſicht ſagen, die Monas ſei das thuende oder active (beſtimmende) die Dyas aber das leidende oder paſſive (beſtimmt werdende) Princip. **Sext. Emp.** adv. math. X, 277. (*ὁθεν φασιν* — nämlich die Pythagoreer — *εν ταις αρχαις ταυταις τον μεν του δρωντος αιτιου λογον επεχειν την μοναδα, τον δε της πασχουσης ὑλης την δυαδα*). Nach **Ariſtot.** phys. I, 4. lehrten auch Einige das Verhältniß um und ſagten, Zwei thue, Eins leide (*τα δυο μεν ποιειν, το δε ἑν πασχειν* — wobei ſich kaum etwas Vernünftiges denken läſſt). Nach **Ariſtot.** metaph. I, 5. coll. phys. III, 4. gab es aber auch Pythagoreer, welche das Gerade oder Gleiche und das Ungerade oder Ungleiche (*το αρτιον και το περιττον*) ferner das Endliche oder Begränzte und das Unendliche oder Unbegränzte (*το πεπερασμενον και το απειρον*) für die Principien oder Elemente der Zahlen und ſo auch der übrigen Dinge erklärten. Ja nach **Plut.** de plac. ph. I, 3. 7. coll. **Stob.** ecl. I. p. 58. 300. ed. Heer. erklärte **Pythagoras** ſelbſt die Monas auch für den ordnenden Verſtand oder Gott als das Princip des Guten, die Dyas aber für die ſichtbare Welt oder die Materie als das Princip des Böſen — Erklärungen, die wohl erſt ſpäter gemacht wurden, um Einſtimmung zwiſchen jenem Philoſophen und **Plato** zu erkünſteln. — Vermöge jener Einheit in der Vielheit ſtimmen nun auch nach der pythagoriſchen Lehre alle Dinge in der Welt auf das Genaueſte zuſammen; woraus eine (der irdiſchen analoge) himmliſche Muſik oder eine **Harmonie der Sphären** entſteht, indem ſich alles um einen gemeinſamen Mittelpunct, das **Centralfeuer**, in wohlgefälligen Verhältniſſen bewegt. **Ariſtot.** de coelo II, 9. **Sext. Emp.** adv. math. IV, 6. X, 283. **Stob.** ecl. I. p. 864. **Cic.** N. D. III, 11. Nach **Plut.** de pl. ph. II, 1. nannte P. zuerſt das All der Dinge oder das Ganze, welches wir Welt nennen, *κοσμος* (Schmuck oder Ordnung) und zwar wegen ſeiner wohlge-

ordneten Einrichtung (εκ της εν αυτῳ ταξεως) — wiewohl dieſe Benennung von Andern (z. B. Xenoph. memor. I, 1. §. 11.) den Sophiſten beigelegt wird. Nach Aristot. metaph. I, 5. nannten die Pythagoreer den ganzen Himmel oder das Weltall auch ſelbſt eine Harmonie und eine Zahl. In Anſehung der Zuſammenſetzung und Bewegung deſſelben ſcheinen ſie aber gleichfalls nicht einig geweſen zu ſein. Daß ſie die Welt als rund, weil dieß die vollkommenſte Form ſein ſollte, mithin als begränzt dachten, und daß ſie dieſelbe aus 10 Sphären beſtehen ließen, weil dieſe Zahl (die ſie auch τετρακτυς nannten — ſ. Tetraktys) ebenfalls die vollkommenſte ſein ſollte, leidet wohl keinen Zweifel. Da ſie aber bloß 9 Sphären (Sternhimmel, fünf oder mit Zurechnung der Sonne und des Mondes ſieben Planeten, und Erde) kannten oder wahrnahmen, ſo dichteten ſie noch eine Gegenerde (αντιχθων) als eine dunkle und unſichtbare Sphäre hinzu, welche auch die Sonnen- und Mondfinſterniſſe bewirken ſollte. Ob jedoch P. ſelbſt ſchon dieſe Idee hatte, iſt zweifelhaft. Eben ſo zweifelhaft iſt, ob das Centralfeuer, welches die Pythagoreer auch den Heerd des Alls (ἑστια του παντος) das Maß der Natur (μετρον φυσεως) die Mutter der Götter (μητηρ θεων) das Haus oder die Wache des Zeus (Διος οικος, Διος φυλακη) nannten, ein beſondres Feuer oder die Sonne ſein ſollte. Wahrſcheinlich waren die Pythagoreer ſelbſt nicht einig hierüber. Die gewöhnlichſte Vorſtellung dieſer Schule vom Weltſyſteme ſcheint jedoch die geweſen zu ſein, daß man die Sonne als die erſte Sphäre betrachtete, und hernach die Gegenerde, die Erde, den Mond, die fünf Planeten und den Sternhimmel folgen ließ; woraus dann die Bewegung der Erde von ſelbſt folgte. Philolaus aber unterſchied vielleicht zuerſt die Sonne vom Centralfeuer, und ſtellte die Sonne ſo, daß Gegenerde, Erde, Mond, Sonne, 5 Planeten und Sternhimmel auf einander folgten. Aristot. de coelo II, 13. Stob. ecl. I. p. 488. Auch vergl. die unter Philolaus angeführten Schriften, und Mannert de numerorum, quos arabicos vocant, vera origine pythagorica. Nürnb. 1801. 8. — Das göttliche Weſen ſcheint P. nach einer im Alterthume herrſchenden Vorſtellungsart als Weltſeele oder als ein ätheriſch-feuriges Princip gedacht zu haben, welches die ganze Welt durchdringe, alles belebe, und von welchem die Menſchen- und Thierſeelen (tamquam particulae aurae divinae) abſtammen; weshalb er auch eine Verwandtſchaft zwiſchen dieſen und jener annahm und meinte, die Natur ſei voll von Dämonen d. h. Seelen höhern und niedern Ranges. An dieſe Theologie, Dämonologie und Pſychologie knüpfte ſich daher leicht die Theorie vom Einfluſſe höherer Weſen auf die Schickſale der Menſchen, von der Vorherbeſtimmung und Vorher-

ſagung dieſer Schickſale (Mantik oder Divination) desgleichen von der Wanderung der Seelen durch verſchiedne, ſowohl menſchliche als thieriſche, Körper (Metempſychoſe) ſo wie von der Fortdauer oder Unſterblichkeit der Seelen — wobei es jedoch wieder ungewiß bleibt, ob jene Wanderung bloß als Symbol dieſer Unſterblichkeit oder als ein wirkliches Dogma zu verſtehen, und ob P. in dieſem Puncte ſeinen eignen Anſichten oder denen der ägyptiſchen Prieſter gefolgt ſei. **Herod.** hist. II, 123. **Aristot.** de anima I, 2. 3. **Sext. Emp.** adv. math. IX, 127. **Plut.** de pl. ph. I, 3. 7. 8. II, 4. IV, 2. 4. 5. 7. V, 1. **Diog. Laert.** VIII, 23. 24. 27. 28. 30—3. **Stob.** ecl. I. p. 58. 158. 206—8. 300. 790—4. 862—8. 874—8. 892—4. 1044—6. 1104. **Just. Mart.** or. ad gentes p. 18. ed. Par. **Cic.** N. D. I, 11. tusc. I, 17. **Lactant.** inst. div. I, 5. — Was endlich die pythagoriſche Moral betrifft, ſo ſcheint zwar P. über ſittliche Gegenſtände viel gedacht, aber doch kein förmliches Syſtem aufgeſtellt, ſondern die darauf ſich beziehenden Vorſchriften lieber in kurze, zum Theil auch räthſelhafte, Sprüche eingekleidet, und es überhaupt bei ſeinen Schülern mehr darauf angelegt zu haben, ſie durch eine ſtreng geregelte Lebensweiſe in der Tugend zu üben, als von derſelben wiſſenſchaftlich zu belehren, ſo daß ſeine Moral mehr Ascetik als eigentliche Ethik war. Dieſe Ascetik nun ſcheint zunächſt auf Bezähmung der ſinnlichen Natur des Menſchen (*ἡμερωσις της φυσεως*) die man auch eine Zurichtung oder Zubereitung (*καταρτυσις*) und eine Reinigung (*καθαρσις*) nannte, entfernt aber auf Verähnlichung des Menſchen mit Gott (*ὁμολογια προς το θειον*) die man auch ein Aufſteigen zu Gott (*ανοδος*) nannte, abgezweckt zu haben. Doch beweiſen die Erklärungen, daß die Tugend überhaupt eine Harmonie und die Gerechtigkeit inſonderheit eine durchgängig gleiche oder gerade Zahl (*αριθμος ισακις ισος*) ſei, ſo wie die Vergleichung des Guten mit dem Einen oder Begränzten und des Böſen mit dem Vielen oder Unbegränzten, daß P. oder wenigſtens ſeine Anhänger ihre Gedanken über das Praktiſche auch mit ihrer ſpeculativen Theorie in eine gewiſſe Einſtimmung zu bringen ſuchten. **Aristot.** eth. nic. I, 4. II, 5. eth. eud. IV, 3. mag. mor. I, 1. **Jambl.** vita Pyth. §. 94. 137. protrept. c. ult. **Diog. Laert.** VIII, 17. 18. 22. 23. 33. **Stob.** ecl. II. p. 66. In der letzten Stelle wird dem P. inſonderheit der berühmte Spruch: **Folge Gott** (*ἕπου θεῳ*) beigelegt. Dieſen Spruch könnte man daher als das oberſte Sittengeſetz in der pythagoriſchen Moral betrachten, wenn die Frage nach einem ſolchen Geſetze nicht zu früh für dieſe Zeit wäre. — Daß P. das Wort *φιλοσοφια* zur Bezeichnung einer beſondern Wiſſenſchaft zuerſt gebildet habe, iſt ſehr zweifelhaft, ob es wohl

möglich iſt, daß er ſich ſtatt σοφος lieber φιλοσοφος nannte, weil Gott allein weiſe ſei. Diog. Laert. I, 12. VIII, 8. Cic. tusc. V, 3. Auch vergl. Meiners's Geſch. der Wiſſ. in Griechenl. und Rom. B. 1. S. 118—20. — Eben ſo ungewiß iſt, wer dem P. in der von ihm geſtifteten Schule unmittelbar gefolgt ſei, indem Einige deſſen Schwiegerſohn Ariſtäus, Andre deſſen Söhne Telauges und Mneſarch, als Nachfolger nennen. S. dieſe Namen.

Pythagoreer heißen gewöhnlich alle Schüler oder Anhänger des Pythagoras. S. den vor. Art. Da es aber notoriſch iſt, daß dieſer Philoſoph verſchiedne Arten oder Claſſen von Schülern hatte, ſo muß über dieſen Gegenſtand hier noch etwas geſagt werden. Zuvörderſt haben Einige einen Unterſchied gemacht zwiſchen Pythagorikern (Πυθαγορικοι) welche den P. ſelbſt hörten, Pythagoreern (Πυθαγορειοι) welche von ſeinen Schülern unterrichtet wurden, und Pythagoriſten (Πυθαγορισται) welche nur überhaupt Freunde oder Verehrer des P. waren, ohne zu ſeiner Schule zu gehören. Allein dieſe Eintheilung, nach welcher man Pythagoreer im weitern oder allgemeinen und im engern oder beſondern Sinne unterſcheiden müſſte, rührt wohl erſt aus einer ſpätern Zeit her, obgleich der Unterſchied in der Sache ſelbſt nicht ungegründet iſt und ſich daher bei allen Philoſophenſchulen wieder anbringen läſſt. Weit älter und wahrſcheinlich von P. ſelbſt herrührend iſt die Eintheilung ſeiner Schüler in Eſoteriker, die auch Mathematiker (d. h. nicht bloß der Mathematik, ſondern der Wiſſenſchaft überhaupt Befliſſene und in dieſelbe tiefer Eingeweihte) und in Exoteriker, die auch Akuſtiker oder Akusmatiker (d. h. bloß Zuhörende, nicht Mitſprechende) geheißen haben ſollen. Es war nämlich ſehr natürlich, daß P. nicht ſogleich jeden unter die Zahl ſeiner vertrautern Schüler aufnahm, daß er die Aufzunehmenden erſt prüfte, und ihnen daher auch eine Zeit lang Stillſchweigen (εχεμυθια) auferlegte. Daß aber dieſe Echemythie ein abſolutes oder totales Stillſchweigen geweſen und 2, 3, ja ſogar 5 Jahre gedauert habe, iſt wohl nicht glaublich. Eben ſo wenig iſt es glaublich, daß die Pythagoreerinnen, welche hin und wieder erwähnt werden, zu den Eſoterikern gehört haben ſollten. S. Theano. — Die anderweiten Eintheilungen der Pythagoreer (z. B. in Theoretiker oder Phyſiker und in Praktiker, Politiker oder Nomothetiker, desgleichen in Sebaſtiker, Politiker und Mathematiker ꝛc.) beruhen auf unſichern Angaben und ſind auch von keiner beſondern Bedeutung. In hiſtoriſch-philoſophiſcher Hinſicht aber ſind noch die ältern und die neuern Pythagoreer zu unterſcheiden. Vergl. pythagoriſcher Bund.

Pythagoriker ſ. den vor. Art.

Pythagoriſch heißt alles, was ſich auf Pythagoras, deſſen Philoſophie und Schule bezieht. S. Pythagoras und Pythagoreer, wo auch die pythagoriſchen Frauen erwähnt ſind. Wegen der pythagoriſchen Schule aber vergl. noch beſonders den folg. Art.

Pythagoriſcher Bund oder Orden wird zuweilen die ganze pythagoriſche Philoſophenſchule genannt. Dieſer Name paſſt jedoch nur auf die älteſte, von Pythagoras ſelbſt geſtiftete, Schule, welche die Form einer geſchloſſenen Geſellſchaft hatte. Der Zweck derſelben war auch nicht bloß wiſſenſchaftlich oder theoretiſch, ſondern praktiſch. Ihr Stifter wollte dadurch auf das Leben ſelbſt einwirken. Er wollte nämlich erſtlich dem Sittenverderben entgegenwirken, welches zu ſeiner Zeit in den griechiſchen Pflanzſtädten Unteritaliens und Siciliens eingeriſſen war. Denn nicht bloß Sybaris (von welchem Orte die Wörter *συβαριζειν*, *συβαριτης* und *συβαριτικος*, ſo wie die Ausdrücke **sybaritica mensa, sybaritici sermones, sybariticae saltationes etc.** abgeleitet werden) ſondern auch Kroton, Tarent, Metapont und andre von jenen Städten waren in Ueppigkeit und Schwelgerei verſunken. Dieſes Sittenverderben aber gab natürlich auch Anlaß zu bürgerlichen Unruhen und Kämpfen, indem bei der ariſtokratiſchen Verfaſſung jener Städte oder Staaten das gemeine Volk von den Vornehmern und Reichern bedrückt und ausgeſogen wurde. Auch dieſem Uebel wollte Pythagoras abhelfen. Sein Zweck war alſo theils ethiſch theils politiſch. Darum ſucht' er Jünglinge und Männer von ausgezeichneten Anlagen des Geiſtes und des Herzens an ſich zu ziehn und genauer mit ſich zu verbinden; woraus dann ſehr natürlich jener Bund oder Orden entſtand, von dem man aber eben ſo viel als von dem Stifter ſelbſt gefabelt hat. Daß bei der Aufnahme gewiſſe Prüfungen und Weihungen, ſo wie bei den Zuſammenkünften der Geſellſchaftsglieder gewiſſe Gebräuche ſtattfanden — worauf ſich auch der Ausdruck pythagoriſche Orgien (**Herod. II, 87.**) bezieht — läſſt ſich wohl denken. Eben ſo erhellet aus den Nachrichten der Alten, daß die Geſellſchaftsglieder eine eigne Kleidung (weiße und weite mit Purpurſtreifen verbrämte Gewänder von ägyptiſcher Kattunleinewand, ähnlich den Gewändern der ägyptiſchen Prieſter) trugen, daß ſie ſich fleißig reinigten, badeten und ſalbten, daß ſie in Bezug auf Arbeit und Ruhe, Geſchäfte und Vergnügungen eine ſtrenge Lebensordnung nach einer genauen Vertheilung der Tagesſtunden befolgten, daß ſie inſonderheit die Morgen- und Abendſtunden einſamen Betrachtungen und ſtillen Prüfungen ihres Thuns und Laſſens widmeten und dabei auch zur Erheiterung oder Beruhigung ihres Gemüths von der Muſik Gebrauch machten, daß ſie oft zuſammenkamen, um ſich mit einander zu beſprechen und

zu berathen, daß ſie auch gewöhnlich zuſammen ſpeiſten, jedoch dabei nur wenig Fleiſch und Wein (nach einigen Berichten gar kein Fleiſch und auch keine Bohnen) genoſſen, und daß ſie überhaupt mit einander auf das Engſte als Freunde verbunden waren; weshalb man auch späterhin eine recht innige und vertraute Freundſchaft eine pythagoriſche nannte. Daß aber in dieſer Geſellſchaft eine völlige Gütergemeinſchaft ſtattgefunden habe — nach dem angeblich pythagoriſchen Grundſatze, Freunden ſei alles gemein und Freundſchaft ſei eine durchgängige Gleichheit (*τα των φιλων κοινα και φιλιαν ισοτητα ειναι*) welchen Satz man fälſchlich das Fundamentalgeſetz der Freundſchaft genannt hat — iſt kaum zu glauben, da eine ſolche Gemeinſchaft kaum ausführbar und zur Freundſchaft nicht nothwendig iſt. S. Freundſchaft und Gütergemeinſchaft. So wohlthätig nun auch dieſer Bund wirken mochte und ſo groß die Achtung war, in welcher er eine Zeit lang ſtand: ſo ward er doch bald ein Gegenſtand des Haſſes und der Verfolgung. Darum ging er auch bald wieder unter. Die Veranlaſſung dazu wird verſchieden erzählt. Am glaublichſten ſcheint Folgendes. Ein reicher und angeſehener Krotoniate, Namens Kylon, wollte auch in den Bund aufgenommen ſein. Da er aber als ein unruhiger und herrſchſüchtiger Menſch abgewieſen wurde, ſo verband er ſich mit einem gewiſſen Ninon, deſſen gemeinſchädlichen Unternehmungen die Pythagoreer ſich auch widerſetzt hatten, gegen die ganze Geſellſchaft. Beide brachten daher eine Art Verſchwörung zu Stande und hetzten auch den Pöbel gegen die Pythagoreer auf. Als ſich nun dieſe einmal zu Kroton im Hauſe eines gewiſſen Milon verſammelt hatten, um wegen einer politiſchen Angelegenheit zu rathſchlagen, wurden ſie von den Verſchwornen plötzlich überfallen. Man zündete zugleich das Haus an; und ſo wurden die meiſten Glieder dieſes Bundes, deren Zahl auf 300 angegeben wird, theils verbrannt, theils mit Waffen getödtet. Nur zwei, Archytas und Lyſis — nach Einigen auch Pythagoras ſelbſt, nach Andern aber noch mehr als dieſe Drei — ſollen ſich durch die Flucht gerettet haben. Der pythagoriſche Bund war alſo eigentlich ebendadurch aufgelöſt oder zerſtört. Allein die pythagoriſche Schule überhaupt beſtand dennoch fort, indem es auch nachher noch ſowohl in als außer Großgriechenland Pythagoreer gab. Im 1. Jh. vor und nach Chr. entſtand ſogar eine beſondre Secte von Neupythagoreern, zu welcher auch der Wunderthäter Apollonius gehörte. S. d. Namen und Neupythagoreer. Uebrigens gehört die Geſchichte jener ethiſch-politiſchen Geſellſchaft, die man auch wegen ihrer Tugendübung eine aſcetiſche genannt hat, mehr in die Sittengeſchichte, als in die Geſchichte der Philoſophie. Wer jedoch mehr darüber leſen will, vergl.

Meiners's Geſch. der Wiſſ. in Griechenl. und Rom. B. 1. Buch 3. Cap. 3., wo auch die verſchiednen Nachrichten der Alten darüber ausführlich angezeigt, geprüft und erörtert ſind.

Pythagoriſten ſ. Pythagoreer.

Pythias ſ. Damon. Auch führte jenen Namen die erſte Gattin des Ariſtoteles und die mit derſelben erzeugte Tochter, welche zuerſt den Nikanor, dann den Prokles und endlich den Arzt Metrodor heirathete. Aus dieſer letztern Verbindung ging ein Sohn hervor, der wieder Ariſtoteles hieß, ſich aber nicht als Philoſoph ausgezeichnet hat.

Pythokles, ein Schüler und Liebling Epikur's, von welchem Letztern auch noch ein Brief über die Lufterſcheinungen oder die Meteore an jenen P. exiſtirt. Er ſelbſt aber hat nichts geſchrieben; wenigſtens hat man keine Schriften von ihm, ſo wie man auch nichts von beſondern Philoſophemen deſſelben weiß. Diog. Laert. X, 5. 29. 83 ss. Auch vergl. Epikur.

Q.

Q in der Begleitung von E und D bedeutet Quod, ſo daß die ganze abgekürzte Formel: Q. E. D., die man ſonſt an die Beweiſe hing, um anzudeuten, daß ſie vollendet ſeien, heißt; Quod erat demonstrandum, was zu beweiſen war. Man findet jedoch dieſe Formel nur noch in ältern philoſophiſchen und mathematiſchen Lehrbüchern. In neuern hat man ſie mit Recht als etwas Ueberflüſſiges weggelaſſen. Doch wird ſie noch zuweilen aus Scherz in philoſophiſchen Streitſchriften und ſonſt gebraucht. — Q. E. allein bedeutet quinta essentia. S. Quinteſſenz. — Auch bedeutet Q zuweilen die Größe eines Dinges (quantitas), beſonders die Größe der Bewegung, z. B. in der Formel: $Q = MC$, wo M die Maſſe und C die Geſchwindigkeit (celeritas) des Bewegten bedeutet. Mithin will die ganze Formel ſagen: Die Größe der Bewegung eines Körpers werde gefunden, wenn man ſeine Maſſe in ſeine Geſchwindigkeit multiplicire. Der Beweis dieſes Satzes gehört zwar eigentlich in die Mathematik. Es läſſt ſich aber doch ſchon aus allgemeinen oder philoſophiſchen Gründen einſehn, daß es bei jener Größe weder auf die Maſſe noch auf die Geſchwindigkeit allein ankommen könne, ſondern jene ein aus dieſen beiden Größen zuſammengeſetztes Product ſein müſſe. Denn in einer bewegten größern Maſſe iſt offenbar mehr Bewegung, als in einer

kleinern; und eben ſo iſt in einer größern Geſchwindigkeit d. h. ſchnellern Bewegung offenbar mehr Bewegung, als in einer kleinern Geſchwindigkeit d. h. langſamern Bewegung. Und daher muß auch eine kleinere Maſſe geſchwinder bewegt ebenſoviel wirken können, als eine größere Maſſe langſamer bewegt, wenn ihre Maſſen und Geſchwindigkeiten ſich verhalten im erſten Falle, wie 3 zu 6, im zweiten wie 6 zu 3. Denn in beiden Fällen iſt das Product = 18.

Quadrivium (von quatuor, vier, und via, der Weg) ſ. freie Kunſt.

Quae, qualis, quanta? — was, welcherlei, wie groß? — ſind Fragen in Bezug auf Sachen (res) oder Sätze (propositiones) über die man ſich verwundert. Daher pflegen die Dialektiker beim Disputiren einander dieſe Fragen vorzuhalten, wenn ſie zu verſtehn geben wollen, daß das, was der Andre behauptet, ſehr ſeltſam oder wohl gar ungereimt ſei. Dieſe dialektiſchen Fragwörtchen ſind alſo nicht mit jenen topiſchen zu verwechſeln: Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando? — wer, was, wo, wodurch, warum, wie, wenn? — welche andeuten, worauf man bei einer Ausarbeitung, beſonders bei einer Chrie, zu reflectiren habe, um dasjenige auszumitteln, was über ein gegebnes Thema zu ſagen iſt. S. Topik.

Quaevis natura est conservatrix sui — jedes Weſen ſtrebt nach Erhaltung ſeiner ſelbſt — weil der Trieb zunächſt auf das Subject ſelbſt geht und in dieſer Beziehung als Selberhaltungstrieb wirkt. S. Trieb.

Qualification ſ. den folg. Art.

Qualität (von qualis, welcherlei) iſt die Beſchaffenheit eines Dinges. Etwas qualitativ betrachten, heißt daher, es in Anſehung ſeiner Beſchaffenheit oder aller ſeiner Eigenſchaften, mit Ausnahme der Quantität, in Erwägung ziehn. S. Beſchaffenheit und Eigenſchaft. Doch kann man auch die Qualität als eine intenſive Quantität, und wiederum die Quantität überhaupt als eine beſondre Art der Qualität betrachten. S. Größe und den folg. Art. Auch vergl. Kategorem, Urtheilsarten, Schlussarten und Schlussmoden. Wegen der Bezeichnungsart der Qualität und Quantität der Begriffe ſ. A, E, I und O. Wegen der logiſchen Qualität der Begriffe ſelbſt aber ſ. Begriff, auch Klarheit und Deutlichkeit. — Von derſelben Abſtammung (qualis in Verbindung mit facere, machen) iſt auch der Ausdruck, ſich zu etwas qualificiren, z. B. zu einem Amte, indem dieß ſoviel heißt, als die dazu nöthigen Eigenſchaften (Kenntniſſe und Fertigkeiten) haben, wo nicht ganz, doch größtentheils. Denn die Qualification kann ebenſo wachſen oder zunehmen,

wie die Qualität ſelbſt. Folglich kann auch der Eine mehr als der Andre qualificirt ſein.

Quantität (von quantus, wie groß) iſt die Größe eines Dinges. Etwas quantitativ betrachten, heißt daher, es in Anſehung ſeiner Größe in Erwägung ziehn. S. Größe, wo auch der Unterſchied zwiſchen der extenſiven und der intenſiven Quantität bereits erörtert iſt. Auch vergl. den vor. Art. und diejenigen, auf welche daſelbſt ſchon verwieſen worden. Hier iſt nur noch zu bemerken, daß, wenn man etwas ein Quantum nennt, man es als eine Größe d. h. als ein Ding betrachtet, an welchem die Größe überhaupt als eine gewiſſe Beſtimmung deſſelben angetroffen wird. Daher nennt man auch zuweilen eine Menge ein Quantum, weil die Einzelheiten, die zur Menge gehören, als Theile eines Ganzen betrachtet werden, durch welche uns daſſelbe als eine Größe erſcheint. So macht eine Menge von Geldſtücken ein Geldquantum oder, wie man dann gewöhnlicher ſagt, eine Geldſumme. S. Summe.

Quaſicontract (von quasi = quam si, gleichſam, als wenn, und contractus, der Vertrag) iſt eine Verhandlung, die zwar die Geſtalt eines Vertrags hat, aber kein wahrhafter oder rechtsgültiger Vertrag iſt; alſo ein Scheinvertrag. S. Vertrag. Solcher Quaſidinge (in Bezug auf welche man auch die Formel vel quasi braucht) giebt es aber gar viele, wenn ſie auch nicht ſo benannt werden, ſelbſt eine Quaſiphiloſophie, dergleichen die Sophiſtik. S. d. W.

Quäſtion (von quaerere, fragen) iſt eine Frage, dann auch eine Unterſuchung, beſonders eine gemeinſchaftliche durch Unterredung mit Andern, wo es an Fragen und Antworten nicht fehlt. Daher auch ſoviel als Disputation. Es iſt deshalb wohl einerlei, ob eine bekannte Schrift Cicero's quaestiones oder disputationes tusculanae betitelt werde, obgleich die letztere Inſchrift die ältere, vom Verf. ſelbſt herrührende, zu ſein ſcheint. Wegen der quaestio domitiana ſ. domitianſche Frage. Wegen der quaestiones sophisticae (heterozetesis und polyzetesis) ſ. Sophismen. Zuweilen bedeutet auch jener Ausdruck ſchlechtweg gebraucht ſoviel als Folterung, weil man den Gefolterten dabei befragt oder ihn durch die Folter ausforſchen will. S. Folter.

Querulant (von queri, klagen, daher querulus, der gern oder viel klagt) in juridiſcher Bedeutung iſt ein Menſch, der viele und meiſt ungegründete Klagen oder Beſchwerden (die man daher auch ſelbſt Querelen nennt) bei den Behörden anbringt; wiewohl Mancher, deſſen Querelen ſehr gegründet, unter jenem Titel abgewieſen wird, weil dieſelben den Behörden unangenehm ſind. Es giebt aber auch moraliſche und politiſche Querulanten

unter den Philoſophen und Theologen ſowohl als unter den Staats- und Geſchäftsmännern. Das ſind diejenigen, welche immerfort über den Verfall der Sitten und der Religion klagen und daher die guten alten Zeiten nicht genug rühmen können, wo die Menſchen noch ſo tugendhaft, ſo fromm, und vor allen Dingen ſo unterwürfig waren. Zu dieſen Querulanten gehörte ſchon Horaz, indem er (Od. III, 6. vs. 45—48) klagt:

Damnosa quid non imminuit dies?
Aetas parentum pejor avis tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem.

Dieſe Klage (cette petite envie de se faire valoir en invectivant contre son siècle — wie ſie Voltaire in ſeinen reflexions pour les sots mit Recht nennt) iſt aber ſchon darum ungegründet, weil, wenn das immer ſo fortgegangen, alſo das Menſchengeſchlecht mit jeder Generation ſchlechter geworden wäre, die Menſchheit ſchon lange zu Grunde gegangen ſein müſſte, nicht durch eine neue Sündfluth — deren Annahme eigentlich auf derſelben Klage beruht, ſo daß ſie bis ins früheſte Alterthum hinaufreicht — ſondern durch die eigne Verdorbenheit. Es beruht aber die ganze Klage auf einer ſehr natürlichen Illuſion. Die gegenwärtigen Uebel empfinden wir unmittelbar; ſie drücken uns daher oft nieder. Die vergangenen kennen wir größtentheils gar nicht oder nur vom Hörenſagen; was keinen ſo lebhaften Eindruck auf unſer Gemüth macht. Die Einbildungskraft denkt ſich alſo die Vergangenheit weit herrlicher und ſchöner, als ſie je geweſen. Und darum verſetzen wir auch das goldne Zeitalter, das Paradies, den Stand der Unſchuld u. ſ. w. in eine ſo frühe Vergangenheit, daß keine Geſchichte, ſondern nur die Mythologie etwas davon zu erzählen weiß. Die Philoſophie muß alſo die Querulanten der zweiten Art ebenſo zur Ruhe verweiſen, wie es die Behörden mit den Querulanten der erſten Art machen. Freilich hilft das nicht viel. Denn wem das Queruliren einmal habitual geworden, der kann es nicht laſſen, weil er darin eine Erleichterung ſeines von trüben Vorſtellungen gequälten Gemüthes findet. Alſo laſſe man ſolchen Leuten immerhin den kleinen Genuß des Klagens und Scheltens! Es wird dadurch freilich nicht beſſer, aber auch nicht ſchlimmer.

Quesnay oder Quesnoy (Franz) geb. zu Merroy 1694 (nach Andern 1697) und geſt. 1774, ein franzöſiſcher Arzt (erſter Leibarzt des Königs von Frankreich) und Philoſoph, der gewöhnlich für den Urheber des phyſiokratiſchen Syſtems gehalten wird, indem er daſſelbe ums J. 1757 in ſeinen Elémens de la philosophie rurale (Par. 1768. 12.) desgleichen in der Schrift: Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques, aufſtellte. An der

erſten Schrift ſoll aber auch der ältere Mirabeau (ſ. d. Namen) Antheil gehabt haben.

Qui bene distinguit, bene docet — wer gut unterſcheidet, lehrt gut — iſt nur inſofern richtig, als zum guten Lehren auch das genaue Unterſcheiden der Begriffe gehört. Es gehört aber doch noch mehr als dieß zum guten Lehren (erklären, beweiſen ꝛc.) ſo daß man auch ſagen könnte: Qui bene definit, demonstrat etc. Vergl. Didaktik.

Quickbrei (philoſophiſcher und myſtiſcher) ſ. Amalgam.

Quidditát oder **Quiditát** (von quid, was?) iſt ein barbariſch-ſcholaſtiſcher Ausdruck, um den Inbegriff deſſen zu bezeichnen, was ein Ding weſentlich iſt. Den Anlaß zur Bildung deſſelben gab Ariſtoteles, indem er die Kategorie *ουσια*, substantia, auch durch *τι εστι*, quid est? bezeichnete. Hieraus bildeten alſo die Scholaſtiker ihre quiditas, welche ebenſoviel als substantia oder substantialitas bezeichnen ſollte. In der ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Kategorientafel folgt daher auf die quiditas die quantitas und qualitas. S. Kategorem; auch vergl. Subſtanz.

Quietismus und **Quietiſten** ſ. Heſychiaſten.

Qui nimium probat, nihil probat — wer zuviel beweiſt, beweiſt eigentlich nichts — ſ. beweiſen.

Quinteſſenz (quinta essentia, das fünfte Weſen, welches Manche außer den vier Elementen als das feinſte unter allen angenommen haben) iſt eigentlich ein chemiſcher Ausdruck, welcher das durch fünfmalige Ab- oder Auszlehung gewonnene Weſentliche oder Beſte bedeutet. Dann ſteht es überhaupt für Extract. S. d. W. Im Deutſchen ſagt man auch wohl Fünftelſaft.

Qui potest mori, non potest cogi — wer ſterben kann, iſt über allen Zwang erhaben — gilt nicht bloß in Bezug auf das ſchlechtweg ſogenannte Märtyrerthum, das religiöſe, ſondern auch in Bezug auf das politiſche. Denn wer bereit iſt, zu ſterben, kann jeder geiſtlichen und weltlichen Macht Trotz bieten, kann nicht gezwungen werden, weder etwas zu glauben, was er nicht für wahr, noch etwas zu thun, was er nicht für gut hält. Dieſer Grundſatz des Märtyrerthums, wie man ihn nennen könnte, würde auch augenblicklich aller geiſtlichen und weltlichen Zwingherrſchaft ein Ende machen, wenn er allgemein angenommen und befolgt würde. Denn die, welche Zwingherren werden möchten, wüßten dann mit Gewiſſheit voraus, daß ſie ihre Abſichten nicht erreichen würden. Da ſie aber auf die Feigheit der Menſchen rechnen und ſich dabei nur ſelten verrechnen: ſo verſuchen ſie, alles Mögliche zu erzwingen, und erzwingen es auch in allen den Fällen, wo die Liebe zum Wahren und zum Guten nicht ſtärker iſt, als die Liebe zum Leben.

Qui regulae vivit, deo vivit — ſ. Regel.

Quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium — jeder wird für gut gehalten, bis das Gegentheil erwieſen — ſ. Dolos und gute Meinung, auch Präſumtion. Der Gegenſatz: Quisque praesumitur malus etc. wird nur von einigen Theologen wegen der Erbſünde (ſ. d. W.) und zum Theil auch von der Polizei (ſ. d. W.) angenommen, weil dieſe immer darauf bedacht iſt, Beſchädigungen und Verbrechen vorzubeugen, mithin auch geneigt iſt, wo nicht bei allen, doch bei den meiſten Menſchen einen Hang zu böſen Handlungen vorauszuſetzen.

Quisque sibi proximus — jeder iſt ſich ſelbſt der Nächſte — iſt ſtreng genommen das Princip des Egoismus (ſ. d. W.) läſſt aber doch auch eine mildere Erklärung zu. S. Colliſion.

Quisque suorum verborum optimus interpres — jeder iſt der beſte Ausleger ſeiner Worte — ſ. Authentie.

Quis, quid, ubi etc. ſ. quae, qualis, quanta.

Qui tacet, consentit — wer ſchweigt, willigt ein — ſ. Präſumtion.

Quod dubitas, ne feceris! — Thue nicht, was du bezweifelſt! — nämlich ob es auch recht und gut ſei. Denn wenn man es dennoch thäte, ſo würde man handeln auf die Gefahr hin, zu ſündigen. Dieß würde aber ſchon Nichtachtung des Vernunftgebots verrathen. In der Regel kündigt ſich auch ſchon durch jenen Zweifel ein verwerfender Ausſpruch des Gewiſſens an, nur daß man ſich deſſelben oder ſeiner Gründe noch nicht mit Klarheit bewuſſt geworden. Das Unterlaſſen des ſittlich Zweifelhaften iſt alſo auf jeden Fall die beſte Partie, die man nur immer ergreifen kann. Sonſt wird das Gefühl leicht abgeſtumpft. Jener Ausſpruch kommt übrigens ſchon bei Cicero (de off. I, 30.) vor, und zwar ſo, daß ihn dieſer Moraliſt ſelbſt als einen ſchon bekannten anführt. Denn er ſagt: Bene praecipiunt, qui vetant quidquam agere, quod dubites, aequum sit an iniquum. In der obigen Kürze aber rührt die Formel vom jüngern Plinius (ep. I, 18.) her. So urtheilt auch der Apoſtel Paulus (Br. an die Röm. 14, 20—23.) über das Fleiſcheſſen, indem er ſagt, wer zweifle, ob es erlaubt ſei, ſolle es lieber laſſen, weil dann ſeine Handlung nicht aus dem Glauben hervorgehn würde. „Was aber nicht aus dem Glauben gehet, „das iſt Sünde.“ — Man ſieht leicht ein, daß Glaube hier nichts anders bedeutet, als die Ueberzeugung von dem, was ſittlich geboten oder verboten iſt, als Gegenſatz von einem zweifelnden Gewiſſen. S. Gewiſſen. Vom kirchlichen Glauben kann alſo hier nicht die Rede ſein.

Quodlibet (eigentlich quod libet, was beliebt) war im

ſcholaſtiſchen Mittelalter ein ſehr beliebter Titel für philoſophiſche Schriften vermiſchten Inhalts. Man bildete daher auch im barbariſchen Latein dieſes Zeitalters aus jenen beiden Wörtern ſowohl das Subſt. quodlibetum als das Adject. quodlibeticus oder quodlibetalis und da ein ſolches philoſ. Quodlibet meiſt aus Fragen, welche die Probleme ausdrückten, und aus Antworten, welche die Auflöſung dieſer Probleme enthielten, zuſammengeſetzt war, ſo hießen jene Fragen und Antworten auch quaestiones et responsiones quodlibeticae. Dergleichen Quodlibets haben z. B. Goethals, Hervay, Mayronis u. A. geſchrieben. — In neuern Zeiten hat man den Ausdruck Quodlibet auch auf gewiſſe Kunſterzeugniſſe bezogen, die nur inſofern einigen Werth haben, als ſich in dem Allerlei oder Miſchmaſch ein witziger Contraſt zeigt. Dieſe äſthetiſchen (poetiſchen, pittoresken, muſikaliſchen ꝛc.) Quodlibets können dann als freie Spiele der Einbildungskraft betrachtet werden, die uns ebenſo ergötzen mögen, wie die ſcientifiſchen (philoſophiſchen, philologiſchen, hiſtoriſchen ꝛc.) Quodlibets durch mannigfaltige Anregung zum Denken den Geiſt belehren können. Nur darf der Quodlibetsgeſchmack nicht herrſchend werden, weil dieß allemal ein Beweis vom Verfalle der Kunſt oder Wiſſenſchaft iſt.

Quod quis per alium, ipse fecit — was jemand durch Andre gethan, hat er ſelbſt gethan — gilt nur inſofern, als jemand wirklich einen Andern zur That beauftragt oder gar gedungen hat. Denn alsdann gilt er dem Thäter gleich. Hätt' er aber nur Anlaß oder Anreiz dazu gegeben, ſo kann zwar auch eine gewiſſe Verantwortlichkeit auf ihn zurückfallen. Dieſe kann jedoch nie ſo weit gehen, daß er als wirklicher Thäter beſtraft würde. Denn dergleichen Anläſſe oder Anreize können auch ſo ſchwach oder entfernt ſein, daß ſie noch nicht beweiſen, es habe jemand die böſe That wirklich gewollt, wie der, welcher einen Banditen braucht, um einen Feind aus dem Wege zu räumen.

Quodvis individuum est omnimode determinatum — jedes Einzelding iſt allſeitig beſtimmt — ſ. Einzelheit.

Quo quid absurdius, eo credibilius — je ungereimter, deſto glaublicher = ſ. credo, quia absurdum, auch Glaube.

Quotität (von quot, wie viel) iſt auch ein barbariſch-ſcholaſtiſches Kunſtwort, um das Verhältniß der Dinge in Anſehung der Zahl oder Menge (alſo in Bezug auf die Frage, wie viel?) zu bezeichnen. Im Deutſchen haben Manche dafür die Wievielheit geſagt. Es möchte aber dieſes Wort eben ſo wenig als jenes zu billigen ſein. — Der Quotient iſt auch davon benannt, indem er anzeigt, wie vielmal eine Größe in der andern enthal-

ten ſei; ebenſo die Quote oder der wie vielte Theil (quota pars) der bei Vertheilung eines Ganzen unter Mehre auf jedes Glied der Mehrheit kommt.

R.

Rabanus Maurus ſ. Rhabanus M. — Die **Rabaniten** oder **Rabbaniten** haben nicht von ihm den Namen und ſind überhaupt keine philoſophiſche, ſondern eine nicht hieher gehörige Religionsſecte der Juden, welche neben dem alten Teſtamente noch den Talmud annimmt, ihn aber meiſt ſymboliſch deutet. Ihnen ſtehen die **Karaiten** oder **Karäer** entgegen, welche den Talmud nicht annehmen oder doch nicht dem A. T. an die Seite ſetzen. Vergl. d. folg. Art.

Rabbiniſche Philoſophie oder **Weisheit** (vom hebräiſchen Rab oder Rabbi, Vorgeſetzter, Meiſter, Lehrer) iſt ein Zweig der **hebräiſchen Philoſophie** (ſ. d. Art.) der ſich größtentheils mit Hülfe des Talmuds, als einer angeblich höhern Erkenntnißquelle des Wahren und Guten, ausgebildet hat. S. **Jehuda**. Der urſprüngliche Sitz dieſer Weisheit war Babylon. Als aber dort die Juden von den Arabern bedrängt und zum Theile vertrieben wurden, entſtanden auch in Europa, beſonders in Spanien und Portugal (zu Cordova, Granada, Sevilla, Toledo u. a. O.) rabbiniſche Schulen, die nun wieder mit den daſelbſt errichteten arabiſchen oder mauriſchen in Verbindung kamen. S. **portugieſiſch-ſpaniſche Philoſophie**. Die rabbiniſche Philoſophie iſt auch zum Theile mit der kabbaliſtiſchen verſchwiſtert, indem die Juden bei dem Drucke und der Verachtung, unter welcher ſie überall (mehr oder weniger) lebten, immer einen Hang zu myſtiſchen Grübeleien hatten. S. **Kabbalismus**, auch **Akibha**. Einer der berühmteſten rabbiniſchen Philoſophen iſt der Rabbi **Maimonides**. S. d. Namen.

Rabirius ſ. **Amafanius**.

Rabuliſtenbeweis (von rabulus = rabidus, wüthend, beißig) iſt ein betrüglicher Beweis, dergleichen ränkevolle Sachwalter (rabulae, Rabuliſten) brauchen. Meiſtens ſind es Beweiſe ad hominem, durch falſche Zeugen, falſche Urkunden, falſche Eide, falſche Auslegung und Anwendung der Geſetze ꝛc. Uebrigens ſ. **beweiſen**.

Racen oder Raſſen der Menſchen ſ. **Menſchengattung**.

Rache iſt ein Affect, der aus (wirklichen oder vermeinten) Beleidigungen entſteht und nun darauf ausgeht, dem Beleidiger Uebles zuzufügen. Wird dieſer Affect zur Leidenſchaft, ſo heißt er Rachſucht. Von der bloßen Wiedervergeltung unterſcheidet ſich die Rache dadurch, daß jene nur Gleiches mit Gleichem vergilt, was nach dem ſtrengen Naturrechte wohl erlaubt iſt, wo kein geſetzlicher Schutz gegen Beleidigungen gewährt werden kann, ſich alſo jeder ſelbſt Rechtsſicherheit verſchaffen muß — daher das auch im Kriege ſtattfindende Recht der Repreſſalien — die Rache hingegen gar kein Ziel und Maß kennt, ſondern blind verfährt und deshalb oft die kleinſte, auch wohl nur eingebildete, Beleidigung mit Blute abzuwaſchen ſucht. Daher kann die Rache nicht als Strafprincip gelten. Denn die Strafe ſoll gerecht, alſo der Beleidigung völlig angemeſſen ſein. S. Strafe. Auch iſt ebendarum kein Rachekrieg als gerecht anzuſehn. S. Krieg. Wegen der Blutrache ſ. d. W. Wenn Gott ein Rächer des Böſen genannt wird, ſo heißt dieß ſoviel als Beſtrafer. Die bekannte Formel: „Die Rache iſt mein," Gott in den Mund gelegt, iſt nur eine anthropopathiſche Redensart. S. Anthropopathismus.

Rachgöttinnen (F[illegible]e, Erinnyes, Eumenides) ſ. Gewiſſensangſt und Gewiſſensbiſſe.

Rachſucht ſ. Rache.

Radical (von radix, die Wurzel) heißt alles Eingewurzelte. In anthropologiſch-moraliſcher Hinſicht nennt man den Hang zum Böſen ſo (malum radicale) weil er unter den Menſchen ſo herrſchend iſt, daß er einen allgemeinen Grund (gleichſam eine gemeinſchaftliche Wurzel) in der menſchlichen Natur ſelbſt zu haben ſcheint, und weil er ebendarum die Wurzel oder Quelle vieler unſittlichen Handlungen iſt. Vergl. Erbſünde. Wenn man dagegen von einer Radicalcur ſpricht, ſo verſteht man darunter eine gründliche Heilung und ſetzt ſie der Palliativcur entgegen. S. Palliativ.

Raſi oder **Raſi** ſ. Fachreddin.

Raimond de Sebonde ſ. Raymund von Sabunde.

Rambach (Ernſt. Theod. Ludw.) Doct. der Philoſ. und Privatgelehrter zu Breslau, hat eine ideale und reale Philoſophie (Lpz. 1821. 8.) herausgegeben, die eine Art von neuem philoſophiſchen Syſtem begründen ſollte, aber keinen Beifall gefunden hat. Doch hat der Verf. durch ſeinen Streit mit der philoſophiſchen Facultät in Breslau wegen ſeiner beabſichtigten Habilitation eine gewiſſe Celebrität erlangt; weshalb er hier erwähnt worden.

Ramée, Ramiſten und Antiramiſten ſ. Ramus.

Ram Mohun Roy, ein hindoſtaniſcher Philoſoph, welcher unter den jetzt in Aſien lebenden der ausgezeichnetſte ſein ſoll. Die Allg. Zeitung, welche in den Beilagen Nr. 217—9. vom J. 1825 eine treffliche, von jenem Philoſophen abgefaſſte, Bittſchrift an den König von England wegen Herſtellung der Preſſfreiheit in Oſtindien enthält, giebt bei der Gelegenheit folgende Nachricht von ihm: „Aus einer angeſehenen Braminen-Familie abſtammend, „hat er ſchon ſeit länger als zwanzig Jahren fortwährend gegen die „Irrthümer der Hindus-Religion angekämpft und den reinen Deismus vertheidigt, zu welchem Behuf er die meiſten Stellen der „Vedams, die ihm als Belege dienten, ins Perſiſche und Bengaliſche, ſo wie im J. 1817 ins Engliſche überſetzte. Er geſteht in „ſeinen mannigfachen ſeitdem erſchienenen Schriften, daß das Chriſtenthum am geeignetſten für ſeine gereinigte Lehre ſei, ohne „daß man nöthig habe, es anzunehmen. Seine Trennung „von der Landesreligion hatte ihm Anfangs viele Feindſchaft von „Seiten der Seinigen zugezogen; da er aber als ein wahrhaft „weiſer Mann ſich dennoch als einen feſten Vertheidiger der religioſen und bürgerlichen Freiheiten ſeiner Landsleute fortwährend „zeigte, gewann er bald wieder das allgemeine Zutrauen und brachte „viele Braminen zu ſeinen Anſichten herüber. Unterſtützt von an„geſehenen Britten zu Kalkuta, hat er vor kurzem daſelbſt eine Uni„tarier-Kapelle eröffnet, die am Ende zur Beförderung des Chriſten„thums in Indien mehr Nutzen ſtiften wird, als alle fruchtloſen „Bemühungen der Miſſionare. Er iſt gegenwärtig (1825) 51 Jahr „alt" — alſo im J. 1774 geboren. Seit dieſer erſten von ihm nach Europa gekommenen Nachricht iſt aber nichts weiter von dieſem neu-indiſchen Philoſophen zu hören geweſen. Vielleicht hat ihn das Schickſal beſtimmt, eine ſeinem Volke ſo nöthige Reformation zu bewirken oder wenigſtens vorzubereiten.

Ramus (Petrus — Pierre de la Ramée) geb. 1515 auf einem Dorfe in der Picardie von ſo armen Eltern, daß er anfangs nur als Bedienter im Collegium von Navarra zu Paris ſeinen Unterhalt finden konnte. Nachher aber fand er doch ſo viel Unterſtützung, daß er ſich unabhängiger den höhern Studien zu widmen vermochte. Da zu jener Zeit die ariſtoteliſche Philoſophie auf der pariſer Univerſität in ungemeinem Anſehen ſtand, ſo ſtudirte er dieſelbe anfangs mit großem Eifer. Bald aber fand er ſie ſo unbefriedigend für ſeinen Geiſt, daß er der heftigſte Gegner derſelben wurde. Um ſie nun von allen Seiten anzugreifen, gab er folgende Schriften heraus: Institutionum dialecticarum libb. II. Par. 1543. 8. auch 1548. Desgl. mit dem Beiſatze: E regione comparati Ph. **Melanchthonis** dialecticae libb. IV cum expli-

cationum et collationum notis per Frdr. Beurhusium. Ffk. a. M. 1591. 8. — Animadversionum in dialecticam Aristotelis libb. XX. Par. 1543. 8. u. öft. — Scholae in artes liberales, scil. grammaticam, rhetoricam, dialecticam etc. Baſ. 1559. Fol. u. öft. — Scholarum metaphysicarum libb. XIV. Par. 1566. 8. u. öft. — In der erſten dieſer Schriften beſtritt er vornehmlich die ariſtoteliſche Logik, die er nicht nur der Unordnung und Undeutlichkeit, ſondern auch der falſchen Künſtelei beſchuldigte, und ſuchte an deren Stelle eine einfachere, populärere und praktiſchere Logik oder Dialektik (die er bloß als eine ars bene disserendi betrachtete) in Gang zu bringen. In den übrigen Schriften griff er das ganze ariſtoteliſche Syſtem an und behauptete; daß deſſen Urheber nichts als Irrthümer gelehrt habe. Da R. ſchon als Magiſter gegen den hochverehrten Stagiriten disputirt hatte und nun gar in Schriften denſelben ſo heftig und unverholen angriff, beſonders in den beiden erſten: ſo erhob ſich ein gewaltiger Lärm gegen ihn von Seiten der ältern Lehrer, die faſt insgeſammt ſtrenge Ariſtoteliker waren. Man beſchuldigte ihn, wie gewöhnlich, gefährlicher Neuerungen. Es ward ſogar eine königliche Commiſſion niedergeſetzt, um die Sache genauer zu unterſuchen. Da aber dieſe Commiſſion meiſt aus Freunden der ariſtoteliſchen Philoſophie und alſo aus Gegnern des R. beſtand: ſo kann man leicht denken, daß der Spruch gegen ihn ausfiel. Er ſollte fortan weder mündlich noch ſchriftlich den Stagiriten bekämpfen. Auf dieſe Art war ſeine Wirkſamkeit eine Zeit lang gehemmt. Dennoch gelang es ihm, im J. 1551 durch Vermittlung des Cardinals von Lothringen eine Profeſſur der Dialektik und Rhetorik an der pariſer Univerſität zu erhalten. Allein jetzt brach der Streit von neuem aus und erſtreckte ſich ſogar auf die Ausſprache einiger lateiniſcher Buchſtaben. Hiezu kam, daß ſich R. den Hugenotten angeſchloſſen hatte, die zu jener Zeit ſtark verfolgt wurden. Darum legt' er ſeine Stelle nieder und machte mit Erlaubniß des Königs eine Reiſe durch Italien, Deutſchland und die Schweiz. Im J. 1571 kehrt' er nach Paris zurück, wo er in der Bartholomäusnacht des folgenden Jahres während der ſog. pariſer Bluthochzeit durch, von ſeinen Feinden gedungene, Meuchelmörder umgebracht und ſelbſt noch ſein Leichnam auf ſchändliche Weiſe gemishandelt wurde. S. Carpentar. Wenn man nun auch das traurige Schickſal dieſes Mannes beklagen und die Grauſamkeit ſeiner Feinde verabſcheuen muß: ſo erfodert es doch auf der andern Seite die geſchichtliche Unparteilichkeit einzugeſtehn, daß R. in der Beſtreitung der ariſtoteliſchen Philoſophie zu weit ging und ſie oft nur aus Misverſtand tadelte oder dem Urheber derſelben ſeine eignen Fehler aufbürdete. Auch kann es wohl ſein, daß er bei ſeinen Streitigkeiten nicht frei von Dünkel, Eitelkeit und

Rechthaberei war; wiewohl er ſich gegen die ihm gemachten Vorwürfe durch ſeine Orationes apologeticae (Par. 1551. 8. u. öft.) nicht ungeſchickt vertheidigte. Indeſſen erwarb er ſich doch das Verdienſt, theils zur Beförderung eines gründlichern Studiums der ariſtoteliſchen Schriften, theils aber auch zur Verminderung des übermäßigen Anſehens der ariſtoteliſchen Philoſophie und der darauf erbauten Scholaſtik beigetragen zu haben. Uebrigens hatte dieſer berühmte Mann nicht bloß Gegner (Antiramiſten) ſondern auch Freunde und Anhänger (Ramiſten). Zu jenen gehörten, außer dem vorgenannten Carpentar oder Charpentier, Nik. Friſchlin, Ant. Govea, Cornel. Martini, Joach. Perionius, Jak. Schegk, Phil. Schorbius u. A. Zu dieſen aber Joh. Thom. Freigius, Rud. Goclenius, Franc. Patricius, Casp. Pfaffrad, Wilh. Ad. Scribonius, Audomar Talåus u. A. Vergl. Freigii vita P. Rami, hinter Talaei orationes. Marb. 1599. Auch giebt Launoy (de varia Aristotelis fortuna in acad. paris. p. 65 ss.) Nachricht von R. und den durch ihn erregten Streitigkeiten. Wenn auch dieſe Streitigkeiten für unſre Zeit kein Intereſſe mehr haben, ſo geben ſie doch einen traurigen Beweis von der alten Wahrheit, wie verblendet man oft bei wiſſenſchaftlichen Kämpfen von beiden Seiten war.

Rang (von ringen) iſt eigentlich etwas vor Andern zu Erringendes — daher man auch Vorrang ſagt — beſonders ein Platz in der geſellſchaftlichen Ordnung über Andre — daher die Beſtimmung dieſer Plätze eine Rangordnung und das darauf ſich beziehende Recht das Rangrecht heißt. Ein ſolches Recht und alſo auch die dadurch begründete Rangehre einer Perſon iſt allemal etwas Poſitives, wodurch die natürliche Ordnung der Menſchen nach ihrem innern oder perſönlichen Werthe oft verkehrt wird. Daher kommt denn auch die Rangſucht als eine nach dem Vorrange ſtrebende Leidenſchaft, und der Rangſtreit, der erbärmlichſte von allen, ob er gleich in manchen Verhältniſſen nicht vermieden werden kann, wenn die amtliche Wirkſamkeit durch den Rang bedingt iſt. — Die Wiſſenſchaften haben im Grunde keinen Rang oder ſind von gleichem Range. Wieferne ſie aber in gewiſſen Fächern oder Abtheilungen (Facultäten) gelehrt werden, hat der Staat oder die Kirche denſelben auch einen gewiſſen Rang beigelegt und daher denen, welche jenen beiden großen Geſellſchaften unmittelbar dienen, den Vorrang zugeſprochen; wobei es auch ſein Bewenden haben kann, da nichts weiter darauf ankommt. — Der Rang der Staaten richtet ſich gewöhnlich nach den Titeln der regierenden Perſonen (Kaiſer, Könige, Fürſten ꝛc.) zuweilen auch nach dem Alter oder nach der Macht. Urſprünglich aber ſind alle Staaten, wie alle Menſchen, einander gleich. S. Gleichheit.

Rapin, ein franzöſiſcher Philoſoph, der im J. 1793 Penſées sur la nature de l'esprit herausgab, ſich aber ſonſt nicht ausgezeichnet hat.

Rara non praesumuntur — ſ. Präſumtion.

Raſes, Raſis und Raſi ſ. Fachreddin und Rhazes.

Räſonnement (vom franz. raison, die Vernunft, auch der Grund) iſt eigentlich das Denken nach vernünftigen Gründen oder das Verknüpfen der Gedanken als Gründe und Folgen, wie es inſonderheit beim Schließen geſchieht. Zuweilen nimmt man aber jenen Ausdruck auch im ſchlimmern Sinne für Vernünftelei oder Sophiſterei. Daher räſonniren = vernünfteln, auch widerſprechen, weil dabei oft vernünftelt oder ſophiſtiſirt wird. In dieſer Hinſicht iſt es alſo auch kein Pleonasmus, wenn man ein Räſonnement vernünftig oder gründlich nennt, um es von der Vernünftelei zu unterſcheiden. Ein philoſophiſches Räſonnement ſollte folglich allemal vernünftig ſein, iſt es aber freilich nicht immer. S. Sophiſtik, auch Ratiocination.

Raſſen der Menſchen ſ. Menſchengattung.

Rathſchläge (consilia) ſind Regeln, welche die Klugheit giebt, alſo weſentlich verſchieden von den Geboten der Sittlichkeit. Doch ſoll man auch vernünftigen Rathſchlägen Gehör geben, nur aber nicht ſo, daß dadurch die Sittenlehre in eine bloße Klugheitslehre verwandelt würde. S. Klugheit. Ein Rathſchluß iſt ein Beſchluß in Folge einer vorausgegangenen Berathung. S. d. W. — Die ſog. evangeliſchen Rathſchläge der katholiſchen Kirche gehen uns hier nichts an.

Räthſel ſind Aufgaben, die gelöſt (errathen oder erklügelt) werden ſollen. Es giebt daher ſowohl Wort- als Sachräthſel. Die Philoſophie hat es nur mit dieſen zu thun, kann ſie aber nicht alle löſen, am wenigſten das große Räthſel der Welt und der menſchlichen Beſtimmung; wo ſie ſich mit einem vernünftigen Glauben begnügen muß. S. Gott und Unſterblichkeit.

Ratification (von ratum facere, gültig oder gewiß machen) iſt die Beſtätigung deſſen, was jemand im Namen eines Andern verſprochen, beſchloſſen oder gethan hat. Wenn z. B. die Geſandten zweier Mächte einen Handels- Bundes- oder Friedensvertrag geſchloſſen haben, ſo wird derſelbe von den Abſendern durch ihre Unterſchriften beſtätigt und ſo ratificirt. Dieſe Ratification kann nicht füglich verweigert werden, wenn jemand wirklich beauftragt geweſen und ſeine Inſtruction nicht überſchritten hat. Wäre aber dieß geſchehen oder hätte jemand gar ohne allen Auftrag, bloß sub spe rati, gehandelt, ſo kann die Ratification unbedenklich verweigert werden, ohne daß ſich jemand darüber beklagen dürfte. Der Unterſchied zwiſchen der wörtlichen und der thätlichen oder

factiſchen Ratification iſt inſoferne von keiner Bedeutung, als dieſe jene mit einſchließt. Denn wer durch die That ſelbſt (ipso facto) beſtätigt (den Vertrag erfüllt) beſtätigt noch kräftiger, als wenn er bloß mit Worten ſeine Zuſtimmung erklärt. — Für Ratification ſagt man auch wohl Ratihabition (von ratum habere, für gültig oder gewiß halten). Doch bedeutet dieß mehr die innere Genehmigung als die äußere Beſtätigung deſſen, was jemand für einen Andern gethan hat.

Ratiocination (von ratio, die Vernunft; daher ratiocinari, die Vernunft brauchen, ſchließen) bedeutet eigentlich den Act des Schließens, dann aber auch den Schluß ſelbſt, als Erzeugniß jener Thätigkeit, ſo daß ratiocinatio für ratiocinium ſteht. S. ſchließen und Schluß. Auch vergl. Räſonnement. Denn raisonner iſt eben ſo von raison, wie ratiocinari von ratio gebildet.

Ratiolatrie iſt ein von den Supernaturaliſten unglücklich gebildetes Wort, um ihre Scheu vor der Vernunft dadurch zu bemänteln, daß ſie den Rationalismus eine Ratiolatrie (von ratio, die Vernunft, und λατρεια, Dienſt oder Verehrung) d. h. eine Abgötterei der Vernunft nannten. Es iſt alſo eine vox hybrida, ſtatt welcher Logolatrie (von λογος, die Vernunft) beſſer ſein würde. Daß man jenes Wort dieſem vorgezogen hat, kommt wohl daher, daß die Theologen dem Worte Logos ſchon eine höhere Bedeutung gegeben hatten, indem ſie darunter den Sohn Gottes oder die zweite Perſon der Gottheit verſtanden. Mithin wollten ſie nicht die Verehrung dieſes Weſens und der Vernunft mit einem und demſelben Worte bezeichnen, da ſie die Verehrung der letztern als eine Art von Abgötterei ſchlecht machen wollten. Durch ſolche Bezeichnungen wird aber nichts in der Sache ſelbſt entſchieden. Wegen dieſer ſ. Rationalismus und Supernaturalismus. — Während der franzöſiſchen Revolution entſtand auch eine Art von religioſem Cultus, wo man die Vernunft gleichſam vergötterte, indem man eine lebende weibliche Geſtalt, welche die Vernunftgöttin darſtellen ſollte, auf den Altar ſetzte. Dieſe Thorheit, welche auf einer Verwechſelung der menſchlichen Vernunft mit der göttlichen (der Urvernunft) beruhete, hat ſich aber gleich andern Thorheiten der Art bald wieder verloren. Vergl. Theophilanthropie.

Rational (von demſelben) iſt vernünftig; daher Rationalität = Vernünftigkeit. S. Vernunft. Oft ſteht es auch bloß dem Empiriſchen entgegen, beſonders wenn von Wiſſenſchaften die Rede iſt, z. B. rationale und empiriſche Pſychologie oder Kosmologie. Daher ſteht rational auch zuweilen für metaphyſiſch oder transcendental. Davon iſt wieder abgeleitet ratio-

nabel = vernunftmäßig. Die Gegenſätze ſind irrational = unvernünftig, und irrationabel = vernunftwidrig. Doch werden dieſe Ausdrücke oft verwechſelt. Auch ſteht rational und irrational oft (beſonders in der Mathematik) für verhältniſſmäßig und unverhältniſſmäßig (was ſich durch kein beſtimmtes Zahlverhältniß ausdrücken läſſt) weil ratio auch ein Verhältniß bedeutet.

Rationalismus (vom vorigen) iſt die Maxime, in allen Dingen (Urtheilen und Handlungen) der Vernunft zu folgen, folglich in keiner Beziehung dem Vernunftgebrauche zu entſagen. Daß dieſe Maxime lobenswerth ſei, weil ſie eben ſelbſt eine vernünftige oder vernunftmäßige Maxime iſt, verſteht ſich von ſelbſt. Denn wahr und ſchön ſagte Scaliger: Ratione nihil majus; namque anima est animae. Es kann auch der Vernunftgebrauch in keiner Beziehung ſchaden. Denn alles Irren und Fehlen entſteht eigentlich daraus, daß der Menſch in irgend einer Beziehung von ſeiner Vernunft keinen Gebrauch macht. Es giebt daher gar keinen Misbrauch der Vernunft, ſondern nur einen Nichtgebrauch derſelben; und dieſer findet ſtatt, wenn der Menſch durch ſinnliche Täuſchungen, ſchwärmeriſche Einbildungen, falſche Gedankenverbindungen, oder auch durch böſe Begierden, Affecten und Leidenſchaften ſich zum Urtheilen oder Handeln beſtimmen läſſt, ohne auf die Stimme ſeiner Vernunft zu achten. Die entgegengeſetzte Maxime, nämlich der Vernunft (entweder überhaupt oder auch nur in einer gewiſſen Beziehung) nicht zu folgen oder dem Gebrauche derſelben zu entſagen, iſt alſo ſchlechthin unvernünftig oder vernunftwidrig, und heißt daher mit Recht Irrationalismus, wofür Manche auch minder richtig Antirationalismus (beſſer Antilogismus) ſagen. Man ſollte nun freilich nicht glauben, daß irgend ein ſeiner Würde und Beſtimmung ſich bewuſſter Menſch, geſchweige ein Gelehrter oder gar ein Philoſoph, einer Maxime dieſer Art ergeben ſein könnte, da die menſchliche Vernunft, wie beſchränkt ſie auch, beſonders in manchen Individuen, ſein mag, doch immer ein göttliches Geſchenk (ein Funke der Gottheit oder ein Ausfluß der Urvernunft) iſt, dem Menſchen ebendarum gegeben, damit er ſie in jeder Hinſicht brauchen und ihr folgen ſollte, und da eben in der Rationalität oder Vernünftigkeit der einzige grundweſentliche Vorzug des Menſchen vor den übrigen Thieren der Erde beſteht. S. Menſch. Allein es hat dennoch ſolche Menſchen und Gelehrte gegeben, und giebt deren leider noch, beſonders unter den Theologen, deren Manche, wie die Phyſiker eine Scheu vor dem Leeren, ſo eine Scheu vor der Vernunft haben, indem ſie dieſelbe auch für etwas Leeres zu halten ſcheinen, in welchem nur ein böſes Weſen ſeinen Wohnſitz aufgeſchlagen habe. Darum wollen ſie auch keine Vernunftreligion

anerkennen; und ebendarum ſetzen ſie dem Rationalismus den Supernaturalismus entgegen, während doch dieſem nach allen Regeln der Logik nur der Naturalismus entgegenſteht. Durch einen ſo ſchielenden Gegenſatz brechen ſie eigentlich ſchon ſelbſt den Stab über ihr Syſtem, indem ſie es dadurch wenigſtens indirect als ein irrationales bezeichnen. Einer von ihnen iſt im Unſinne gar ſo weit gegangen, den Rationalismus eine philoſophiſche Beſtialität zu nennen — Bertram in ſeinen theologiſchen und philoſophiſchen Betrachtungen (Brem. 1740. 8.) Abh. 3. welche die Ueberſchr. führt: „Die philoſophiſche Beſtialität oder daß der Rationalismus thieriſch ſei" — worauf man freilich weiter nichts erwidern kann, als daß dieſe Behauptung ſelbſt eine höchſt unphiloſophiſche und im Grunde auch untheologiſche Beſtialität ſei. Denn ein wahrhafter Theolog, wenn er auch übrigens eben nicht viel von Philoſophie verſtände, wird ſich doch nie zu ſolchen Gemeinheiten erniedrigen, beſonders wenn er ein chriſtlicher Theolog ſein will, der ja wohl wiſſen ſollte, daß das Ebenbild Gottes im Menſchen eben in der Vernunft und der damit verbundnen Freiheit beſteht, und daß es ohne Vernunft und Vernunftreligion auch gar keine poſitive Religion geben könnte. Der innere Grund dieſes Abſcheus vor dem Rationalismus iſt jedoch kein andrer, als das Gefühl der Schwäche und der Unhaltbarkeit des eignen theologiſchen Syſtems vor dem prüfenden Auge der Vernunft. Es kann ſich aber dieſer Prüfung durchaus nichts entziehn wollen, auch die geoffenbarte Religion nicht, weil ſonſt der blinde Glaube unvermeidlich iſt, und weil ſonſt kein Gegner der geoffenbarten Religion widerlegt werden kann. Da es nämlich mehre geoffenbarte Religionen giebt, die ſich entweder auf eine heilige Ueberlieferung oder auf eine heilige Schrift oder auf beides zugleich ſtützen: ſo muß doch gefragt werden, welche von ihnen die beſſere und vorzüglichere oder annehmungswürdigere ſei. Dieſe Frage läſſt ſich aber nur vom Rationaliſten genügend beantworten, weil der abſolute und relative Werth der geoffenbarten Religionen gar nicht anders als mit Hülfe der Vernunft ausgemittelt werden kann, durch welche ſich Gott allen Menſchen urſprünglich geoffenbart hat, ſo daß jede nachfolgende oder anderweite Offenbarung dieſer urſprünglichen untergeordnet werden muß. S. Offenbarung. Beruft man ſich bloß auf die Schrift oder auf die überlieferte Lehre, ſo hat der Eine gerade ſo viel Recht, als der Andre. Der Muſelmann bleibt dann bei ſeinem Koran, der Hindu bei ſeinen Vedams, der Sineſe bei ſeinen Kings, der Parſe bei ſeinem Zendaveſta ebenſo ſtehn, wie der Jude bei ſeinem alten und der Chriſt bei ſeinem neuen Teſtamente. Ja ſelbſt der dem craſſeſten Polytheismus ergebne Heide wird ſich dann mit demſelben Rechte

auf ſeine Göttererſcheinungen und ſeine oracula divina berufen. Hier kann nur die Vernunft in höchſter Inſtanz entſcheiden. Denn wo zwei oder mehre Dinge in Anſehung ihres Werths verglichen werden ſollen, um eine Auswahl unter ihnen zu treffen, da muß das Entſcheidende über jenen ſtehen, um die Anſprüche eines jeden zu prüfen. Nächſt der Vernunft aber giebt es nichts Höheres im Menſchen, wenn es auch noch ein Höheres außer ihm giebt. Alſo gebürt ihr die oberſte Entſcheidung. Sonſt kommt man nie über den blinden Glauben hinaus; man müſſte denn ſeine Rettung in dem heilloſen Indifferentismus ſuchen, der alle poſitive Religionen für gleich gut oder gleich ſchlecht erklärt. Es iſt alſo auch nicht wahr, daß der Rationalismus dem Chriſtenthume gefährlich ſei. Vielmehr wird der Rationaliſt ebendarum dem Chriſtenthume um ſo herzlicher ergeben ſein, je mehr er durch Prüfung der moraliſch-religioſen Lehren des urſprünglichen Chriſtenthums (das aber freilich im Laufe der Zeiten durch menſchliche Einfälle gar ſehr entſtellt worden) findet, daß es der Moral und Religion der Vernunft völlig angemeſſen ſei. Ja wenn es überhaupt nicht unzuläſſig wäre, menſchliche Denk- und Redeweiſen auf Gott überzutragen, ſo könnte man Gott ſelbſt als die Urvernunft oder die Vernunft in der höchſten Potenz auch den vollkommenſten Rationaliſten oder den Urrationaliſten nennen. — Uebrigens iſt es eine höchſt dürftige und beſchränkte Anſicht vom Rationalismus, wenn man ihn bloß auf die poſitive Religion und namentlich auf das Chriſtenthum bezieht, und daher meint, er ſei erſt in der chriſtlichen Kirche und zwar in der proteſtantiſchen entſtanden. Er bezieht ſich auf alles Gegebne, mithin auf das poſitive Recht ſowohl als auf die poſitive Religion, indem er alles einer vernünftigen Prüfung unterwirft. Auch hat es Rationaliſten ebenſowohl unter Heiden, Juden und Muhammedanern, als unter Chriſten und Proteſtanten gegeben. Daß unter dieſen der Name zuerſt aufgekommen, thut nichts zur Sache. Denn die Sachen ſind immer früher als die Namen, wie es früher Himmel und Erde, Menſchen und Thiere, Pflanzen und Mineralien gegeben hat, als man ſie ſo bezeichnete. Der Rationalismus iſt eigentlich ſo alt, als die wiſſenſchaftliche Entwicklung und Ausbildung der Vernunft, beſonders der philoſophirenden. Denn die Philoſophie iſt ihrem Weſen nach rationaliſtiſch, ſo daß es ohne Rationalismus auch keine Philoſophie geben würde. Die Vernunft wird auch nicht aufhören, ihr Recht in dieſer Hinſicht geltend zu machen, trotz allem Geſchrei von Seiten ihrer Gegner. Ueberſetzt man aber das W. Rationalismus, um die Sache verdächtig oder verächtlich zu machen, durch Vernunftthümelei, ſo iſt dieß eben ſo unbillig, als wenn jemand das W. Chriſtianismus durch Chriſtenthümelei

überſetzen wollte. Es müſſte vielmehr jenes durch Vernunft-thum, wie dieſes durch Chriſtenthum, überſetzt werden. — Schriften und Abhandlungen über den Rationalismus und den ihm neuerlich entgegengeſetzten Supernaturalismus giebt es ſo viele, daß ſie hier nicht alle angeführt werden können. Wir begnügen uns daher mit folgenden: Röhr's Briefe über den Rationalismus. Aachen, 1813. 8. — Leuchte's Kritik der neueſten Unterſuchungen über Rationalismus und Offenbarungsglauben. Lpz. 1813. 8. — Kähler's Supernaturalismus und Rationalismus, in ihrem gemeinſchaftlichen Urſprunge, ihrer Zwietracht und höhern Einheit. Lpz. 1818. 8. womit zu verbinden Deſſ. Sendſchreiben an Hahn ꝛc. ein Beitrag zur rechten Würdigung des Rationalismus. Königsb. 1827. 8. (bezieht ſich auf die nachher anzuführenden Schriften von Hahn und die dadurch erregten Streitigkeiten). — Klein's Grundlinien des Religioſismus, oder Verſuch eines neuen Syſtems zur Auflöſung des gewöhnlichen Rationalismus und Supernaturalismus. Lpz. 1819. 8. — Böhme, die Sache des rationalen Supernaturalismus. Neuſt. a. d. O. 1823. 8. — Hagel's Theorie des Supernaturalismus. Sulzbach, 1826. 8. — Bretſchneider's hiſtoriſche Bemerkungen über den Gebrauch der Ausdrücke Rationalismus und Supernaturalismus; in der von Demſ. und Schröter herausgegebnen Oppoſitionsſchr. für Chriſtenth. und Gottesgel. B. 7. H. 1. S. 85 ff. (Jena, 1824. 8.) — Stäudlin's Geſchichte des Rationalismus und Supernaturalismus ꝛc. nebſt einigen ungedruckten Briefen von Kant. Gött. 1826. 8. (St. war früher ſelbſt Rationaliſt, wie aus ſeinem Grundriſſe der Tugend- und Religionslehre, und ſeiner Geſchichte der Sittenlehre Jeſu, welche Schriften 1799 und 1800 erſchienen, ſich ergiebt; hier aber erklärt er ſich als ſtrenger Supernaturaliſt). — Wegen der neueſten, durch eine öffentliche Disputation in Leipzig angeregten, Streitigkeiten über dieſen Gegenſtand vergl. Hahn's Abh. de rationalismi qui dicitur vera indole et qua cum naturalismo contineatur ratione. Lpz. 1827. 8. und Deſſ. Zuſchrift an die evangeliſche Kirche; eine offene Erklärung. Lpz. 1827. 8. (Der Verf. geht in ſeinem Feuereifer ſo weit, daß er die Rationaliſten ganz von der chriſtlichen Kirche ausſchließen will, vermengt aber Rationalismus und Naturalismus, und begeht auch den hiſtoriſchen Fehler, daß er den Rationalismus, weil er ihn bloß auf das Chriſtenthum bezieht, viel zu ſpät entſtehen läſſt. Unter den Griechen und Römern gab es lange vor dem Eintritte des Chriſtenthums in die Welt der Erſcheinungen Rationaliſten, indem die denkendſten Köpfe unter ihnen die heidniſche Götterlehre auf eine ſymboliſche Weiſe ſo erklärten, daß dieſelbe dadurch ein rationales Gepräge erhielt oder wenigſtens erhalten ſollte. Beſonders

gab es unter den Stoikern viele Rationaliſten dieſer Art. Auch hat es ſpäterhin unter den islamitiſchen Philoſophen und Theologen ebenſowohl als unter den chriſtlichen viele Rationaliſten gegeben).

Die leipziger Disputation; eine theologiſche Denkſchrift (von Karl Haſe). Lpz. 1827. 8. — Krug's philoſophiſches Gutachten in Sachen des Rationalismus und des Supernaturalismus. Lpz. 1827. 8. — Heinr. Richter über das Verhältniß der Philoſophie zum Chriſtenthume; als Votum über Rationalismus und Supernaturalismus. Lpz. 1827. 8. und Deſſ. vorläufige Replik an Vigilantius Rationalis. Lpz. 1827. 8. (bezieht ſich auf die nachfolgende Schrift). — Licht und Schatten im Lande des Glaubens oder Rationalismus und Supernaturalismus ꝛc. Eine offene philoſ. Erklärung gegen die offene Erklärung des Hrn. D. Hahn. Von Vigilantius Rationalis (Karl Frdr. Wilh. Clemen). Lpz. 1827. 8. und Deſſ. philoſ. Duplik gegen des Hrn. Prof. Richter vorläufige Replik ꝛc. Zugleich als Beitrag zur Verſtändigung über die ſtreitigen Puncte in Sachen des Rationalismus. Lpz. 1828. 8. — Fr. Fiſcher (zur Einl. in die Dogmat. der evangeliſch-proteſtant. Kirche oder) über Religion, Offenbarung und Symbol; ein Beitrag zu endlicher Beilegung des Streits zwiſchen Rationalismus und Supernaturalismus. Tübing. 1828. 8. — Frey (Bergk) die wahre Religion; zur Beherzigung für Rationaliſten und zur Radicalcur für Supernaturaliſten, Myſtiker ꝛc. Lpz. 1828. 8. — Vergl. Supernaturalismus, desgleichen Wunder, Religion, Religionslehre, Chriſtenthum, nebſt den in dieſen Artikeln angeführten Schriften.

Raub iſt Entwendung fremden Eigenthums durch offenbare Gewaltthätigkeit. Dadurch unterſcheidet ſich derſelbe vom bloßen Diebſtahle, welcher ohne Gewaltthätigkeit (heimlicher oder liſtiger Weiſe) verübt wird. Geht die Gewaltthätigkeit bis zur Tödtung des zu Beraubenden, ſo heißt die Handlung Raubmord. Wird jemand gewaltſamer Weiſe ſeiner Freiheit beraubt, mithin der Menſch ſelbſt, der doch ſein eigner Eigenthümer iſt, als eine fremde Sache behandelt, die man ſich gewaltſam zueignet, ſo heißt die Handlung Menſchenraub. Uebrigens kommt nichts darauf an, ob die räuberiſche Handlung auf öffentlicher Landſtraße (als Straßenraub) oder auf offener See (als Seeraub) oder in Häuſern (als gewaltſamer Einbruch) verübt wird. Es bleibt immer dieſelbe verbrecheriſche Handlung, die aber doch nur in dem Falle, wenn ſie als Raubmord erſcheint, mit dem Tode zu beſtrafen iſt, weil ſie nur in dieſem Falle die ganze perſönliche Subſiſtenz eines Menſchen vernichtet. S. Urrecht und Todesſtrafe. Die Entführung kann nur dann als Menſchenraub angeſehen und beſtraft werden, wenn dabei die Abſicht zum Grunde liegt, jemanden zum Sklaven

zu machen oder ihn ſelbſt als freie Perſon zu vernichten; wobei es auch nicht an lebensgefährlichen Gewaltthätigkeiten fehlen kann, ſobald einiger Widerſtand geleiſtet wird. — Der literariſche Raub, er ſei Nachdruck oder Plagiat, heißt nur uneigentlich ſo; er fällt vielmehr unter den Begriff des Diebſtahls. S. Nachdruck und Plagiat.

Raubſtaaten ſind als öffentliche, ſelbſtändige und fixirte (nicht in einem andern Staate, hier oder dort befindliche, mithin vagabondirende) Räuberbanden anzuſehn. So wenig nun der Staat eine Räuberbande in ſeinem Schooße dulden kann und ſoll, eben ſo wenig ſollten die Staaten auch irgend einen Raubſtaat in ihrer Mitte oder Nachbarſchaft dulden, vielweniger ihn als Staat durch Abſchickung von Geſandten oder Handelsagenten anerkennen oder ihn gar durch Geſchenke an Geld oder Munition in ſeinem räuberiſchen Handwerke unterſtützen. Daß dieß dennoch von Seiten der europäiſchen Mächte in Anſehung der africaniſchen Raubſtaaten geſchieht, beweiſt nur, wie unvollkommen noch der völkerrechtliche Zuſtand des Menſchengeſchlechts iſt. Denn Raubſtaaten befinden ſich außer allem Völkerrechte. S. d. W.

Raum und Zeit ſind von jeher ein Stein des Anſtoßes für die Philoſophen (eine wahre crux metaphysicorum) geweſen, während die Mathematiker, unbekümmert um die Frage, was Raum und Zeit ſeien, ſehr leicht damit umſprangen. Sie conſtruirten ohne Weiteres ihre Zahlen in der Zeit und ihre Figuren im Raume, und maßen mit Hülfe derſelben alles aus, was wir in Raum und Zeit wahrnehmen, und dieß mit ſolcher Evidenz, daß es ihnen hierin niemand gleichthun konnte. Die Philoſophen aber, indem ſie eben jene Frage ſich vorlegten und vorlegen mußten, ſtellten insgemein nur Hypotheſen auf, von denen eine immer ſeltſamer als die andre war. Ariſtoteles, der zuerſt eine förmliche Theorie von Raum und Zeit im 4. Buche ſeiner Phyſik aufgeſtellt hat, beſchuldigt den Plato, daß er den Raum mit der Materie verwechſelt habe; indem er aber ſelbſt den Raum für die letzte ruhige Gränze des Himmels oder des Umſchließenden erklärt und ihn daher mit einem unbeweglichen Gefäße (*αγγειον αμετακινητον*) vergleicht, macht es nicht viel beſſer. Ebenſo wenn Pl. die Zeit für das bewegliche Bild der Ewigkeit, Ar. aber für die Zahl oder das Maß der Bewegung in Anſehung des Vorhergehenden und des Nachfolgenden erklärt: ſo iſt damit ſo viel wie nichts erklärt, weil dabei immer das zu Erklärende vorausgeſetzt wird. Manche Scholaſtiker geriethen gar auf den tollen Einfall, den Raum für Gott oder wenigſtens für eine Affection Gottes, wodurch er allem gegenwärtig ſei, zu erklären — eine Erklärung, die wahrſcheinlich durch das Wort der Schrift: „In ihm leben, weben und ſind wir" veranlaßt

wurde, und die auch Newton veranlaſſte zu ſagen, der Raum ſei das Senſorium der Gottheit; wobei ſich kaum etwas Vernünftiges denken läſſt, auch die Frage übrig bleibt, was denn die Zeit ſei, ob etwa noch ein zweites Senſorium oder die unendliche Fortdauer Gottes oder was ſonſt. — Wir müſſen, um hier einen feſten Anhaltspunct zu gewinnen, von unmittelbaren Thatſachen des Bewuſſtſeins ausgehn und uns daher zuvörderſt einige Fragen vorlegen, nämlich

1. Wie ſtellen wir uns die Dinge vor, die wir mit unſern Sinnen wahrnehmen? Hierauf iſt die Antwort: Als räumliche und zeitliche Dinge; oder mit andern Worten: Als im Raume und in der Zeit befindliche Dinge. Wir verſetzen daher alles in Raum und Zeit, ſowohl das, was wir wirklich wahrnehmen, als auch das, was wir uns nur einbilden oder mit Hülfe der Einbildungskraft (des innern Sinnes) vorſtellen. Erzählt uns daher jemand etwas, ſo iſt die erſte Frage: Wo und wann iſt es geſchehen? d. h. in welchen Theil des Raumes und der Zeit ſollen wir das verſetzen, was uns als ein Wirkliches oder Thatſachliches dargeboten wird?

2. Was ſoll das nun aber bedeuten, wenn wir die Dinge überhaupt in Raum und Zeit verſetzen oder als in Raum und Zeit befindliche Dinge vorſtellen? Offenbar nichts weiter, als daß wir uns Einiges als ein Mannigfaltiges neben, Andres als ein Mannigfaltiges nach einander vorſtellen. Jenes iſt der Fall bei allen Körpern, die wir auf der Erde oder am Himmel wahrnehmen, dieſes bei allen Bewegungen oder ſonſtigen Veränderungen derſelben, ſo wie bei unſren eignen Zuſtänden, indem wir aus einem in den andern übergehn.

3. Wie ſtellen wir uns denn aber den Raum und die Zeit ſelbſt vor, in welche wir alles verſetzen? Wollen wir dieſe Frage gehörig beantworten, ſo müſſen wir wegſehn oder abſtrahiren von allen Dingen in Raum und Zeit. Dann bleibt uns beim Raume nichts weiter übrig, als die Vorſtellung einer unendlichen Ausdehnung nach allen Richtungen hin; weshalb wir auch dem Raume eine dreifache Dimenſion beilegen, Länge, Breite und Höhe oder Tiefe. Außerdem iſt der Raum völlig einförmig, ſo daß wir ihn als die bloße Einheit eines unendlichen Mannigfaltigen neben einander vorſtellen. Bei der Zeit hingegen bleibt uns nichts weiter übrig, als die Vorſtellung einer unendlichen Ausdehnung nach einer einzigen Richtung hin; weshalb wir der Zeit nur die eine Dimenſion der Länge beilegen. Sonach iſt auch die Zeit völlig einförmig, indem wir ſie als die bloße Einheit eines unendlichen Mannigfaltigen nach einander vorſtellen. Daher ſagten auch die Scholaſtiker nicht mit Unrecht: Spatium et tempus est unum, continuum, infinitum — Raum und Zeit iſt eins, ſtetig, unendlich. Denn

wenn wir von Räumen und Zeiten (z. B. von Meilen und Jahren) ſprechen, ſo ſind das nur Theile des einen Raums und der einen Zeit. Und dieſe Theile können wir nicht von einander abtrennen oder losreißen, wie die Theile eines Körpers; ſondern ſie ſchließen ſich ſo ſtetig an einander, daß wir nicht einmal ihre Gränze genau beſtimmen können. Für Raum und Zeit überhaupt aber können wir gar keine Gränze beſtimmen, obwohl alles Einzele in Raum und Zeit begränzt iſt. Wenn wir uns daher den Raum unter dem Bilde einer Kugel vorſtellen, in deren Mittelpuncte wir uns ſelbſt befinden, ſo müſſen wir die Radien dieſer Kugel ins Unendliche fortziehen, ſelbſt über die Weltgränze hinaus, wenn es eine ſolche gäbe. Und eben ſo müſſen wir, wenn wir uns die Zeit unter dem Bilde einer Linie vorſtellen, dieſe Linie ins Unendliche nach zwei entgegengeſetzten Richtungen (rückwärts und vorwärts) ziehn, ſo daß wir den hinter uns liegenden Theil als Vergangenheit, den vor uns liegenden als Zukunft, beide aber als geſchieden und doch ſtets verbunden durch einen immerfort verſchwindenden Zeitpunct, den Augenblick der Gegenwart, denken.

4. Was ſind nun das für ſeltſame Dinge, die wir Raum und Zeit nennen, Dinge, die überall und doch nirgend ſind, von denen wir als von allgemeinen Behältern getragen und umfaſſt werden und die wir doch nicht ſelbſt erfaſſen können, die mitten durch uns und unſer Daſein hindurch gehen und durch welche auch wir wieder mitten hindurch gehen, Dinge ſo ganz eigner Art, daß nichts in der Welt mit ihnen verglichen werden kann, ungeachtet ſie doch allem in der Welt zugetheilt ſcheinen, da jedes ſeinen Platz im Raume und ſeine Dauer in der Zeit hat? — Wir wollen dieſe letzte und wichtigſte Frage erſt negativ, dann affirmativ zu beantworten ſuchen. Alſo

a. Raum und Zeit können nicht ſein wirkliche und ſelbſtändige Dinge (entia realia et substantialia). Denn ſolche Dinge müſſen ihre Wirklichkeit durch irgend eine Wirkſamkeit ankündigen. Raum und Zeit aber wirken gar nichts; ſie verhalten ſich ganz paſſiv gegen die Dinge, oder vielmehr völlig gleichgültig. Denn die Dinge wirken auch nicht auf Raum und Zeit, ſondern nur auf einander. Daher ſind es bloß bildliche Redensarten, wenn wir ſagen, der Raum umfaſſe oder durchdringe alles, die Zeit verändre oder zerſtöre alles ꝛc. Wenn aber Ariſtoteles dem Raume ſogar eine Kraft beilegt, einige Elemente nach oben, andre nach unten zu treiben, und daraus deſſen Wirklichkeit folgert: ſo hat er nicht bedacht, daß oben und unten nur räumliche Verhältnißbeſtimmungen ſind, die ſich auf unſre irdiſche Lage beziehen, und daß es über und unter der Erde dieſelben Elemente und dieſelben aus ſolchen Elementen gebildeten Weltkörper giebt. Auch

würde, wenn man Raum und Zeit für wirkliche Dinge halten wollte, in Anſehung ihrer die Frage wiederkehren, wo der Raum und wann die Zeit ſei, ſo daß man für ſie wieder anderweite (zweite, dritte, vierte ꝛc.) Räume und Zeiten vorausſetzen und jene in dieſe gleichſam ſtecken müſſte. Ja man würde am Ende ſogar annehmen müſſen, daß der Raum in der Zeit und die Zeit im Raume ſtecke, weil alles Räumliche auch ein Zeitliches iſt. Selbſt Gott müſſte dann im Raume und in der Zeit ſein.

b. Raum und Zeit können auch nicht Eigenſchaften ſolcher Dinge (attributa rerum) ſein. Denn ſie verhalten ſich gar nicht, wie ſolche Eigenſchaften. Dieſe werden mit den Dingen ſelbſt aufgehoben, wie die Flüſſigkeit mit dem Waſſer, die Wärme mit dem Feuer ꝛc. nach dem Grundſatze: Sublata re tollitur qualitas rei. Man kann aber jedes Ding mitſammt ſeinen Eigenſchaften wenigſtens in Gedanken aufheben, ja die ganze Welt auf dieſe Art vernichten; und dennoch bleibt uns die Vorſtellung von Raum und Zeit übrig. Man iſt daher genöthigt zu denken, daß ſelbſt nach einem Weltuntergange Raum und Zeit für eine neue Welt nicht fehlen würden, wenn ein ſchöpferiſcher Wille dieſelbe ins Daſein rufen möchte.

c. Raum und Zeit können auch nicht bloße Verhältnißbegriffe (notiones relativae) ſein. Denn die Verhältniſſe, von welchen dieſe Begriffe abſtrahirt ſein ſollen — nahe, fern, oben, unten, rechts, links, vorn, hinten, früher, ſpäter, länger, kürzer langſamer, geſchwinder ꝛc. — ſetzen ja ſchon die Vorſtellungen von Raum und Zeit voraus, und heißen ebendarum räumliche und zeitliche Verhältniſſe. Auch würden dieſe Verhältniſſe mit den Dingen ſelbſt wegfallen, die darin ſtehen; denn der vorige Grundſatz läſſt ſich auch ſo ausſprechen: Sublatis rebus tolluntur relationes rerum. Raum und Zeit aber bleiben ſtets übrig in unſrer Vorſtellung, wenn wir die Dinge mitſammt ihren räumlichen und zeitlichen Verhältniſſen wegdenken. Folglich können ſie nicht bloß von dieſen Verhältniſſen abſtrahirt ſein.

d. Raum und Zeit können endlich auch nicht bloße Erdichtungen (figmenta imaginationis) ſein. Denn wenn auch ſolche Figmente einzelen Menſchen (wie die fixen Ideen der Wahnſinnigen) als etwas Nothwendiges erſcheinen mögen, ſo iſt dieß doch nicht bei allen Menſchen der Fall. Sobald man nur darüber nachdenkt, erſcheinen ſie in allgemeiner Beziehung als etwas Zufälliges oder Willkürliches. Raum und Zeit hingegen werden von uns allen mit ſolcher Nothwendigkeit vorgeſtellt, daß wir uns gar nicht davon losmachen können, daß wir alles Sinnliche als räumlich und zeitlich vorſtellen müſſen, und daß es den Meiſten ſogar äußerſt ſchwer wird, wenn man ſie auffodert, das Ueberſinn-

liche (z. B. Gott) als raum- und zeitlos zu denken. — Aus allen dieſen Betrachtungen ergiebt ſich nun aber

5. von ſelbſt, daß Raum und Zeit urſprüngliche Bilder (schemata originaria) alles ſinnlich Wahrnehmbaren ſeien. In ihnen bildet ſich aber nichts weiter ab, als die allgemeine und nothwendige Form unſrer Anſchauungen und Empfindungen. Dieß will ſoviel ſagen: Wir ſind dem Bewuſſtſein zufolge genöthigt, alles Wahrnehmbare als ein Mannigfaltiges neben und nach einander vorzuſtellen. Dieſer Satz drückt ein urſprüngliches Geſetz der Sinnlichkeit aus, wodurch die Art und Weiſe unſers Anſchauens und Empfindens ein für allemal beſtimmt iſt. Warum dieß ſo ſei, davon läſſt ſich, wie von allem Urſprünglichen, weiter kein Grund angeben; es läſſt ſich nur als ein Thatſächliches durch und für das Bewuſſtſein anerkennen. Denn wenn man ſagt, der Grund davon liege in unſrer endlichen Vorſtellungsweiſe, ſo heißt dieß eben nichts andres, als in unſrer ſinnlichen Vorſtellungsweiſe. Was wir nun dem zufolge wirklich anſchauend oder empfindend wahrnehmen, das erſcheint uns als ein einzeles, getrenntes und begränztes Mannigfaltige neben oder nach einander. Unſer Geiſt aber, indem er das ihm ſo Gegebne in die Einheit ſeines Bewuſſtſeins aufnimmt, ſtellt ſich zugleich ein einiges, ſtetiges und unbegränztes Mannigfaltige vor, welches alle jene Einzelheiten in ſich befaſſt. So entſtehen zwei Grundbilder, eines für das Mannigfaltige neben einander oder für das äußerlich Wahrnehmbare, genannt Raum, und eins für das Mannigfaltige nach einander oder für das zunächſt innerlich Wahrnehmbare, genannt Zeit. Darum ſtellen wir uns den Raum auch vor als einen allgemeinen Behälter (receptaculum universale) des äußerlich Beſtehenden, die Zeit aber als einen allgemeinen Behälter des innerlich Wandelbaren. Weil aber das Aeußere auch wandelbar iſt und weil durch deſſen Wahrnehmung auch unſer innerer Zuſtand verändert wird: ſo beziehn wir das zweite Grundbild auch auf das äußerlich Wahrnehmbare, mithin auf alles Wahrnehmbare überhaupt, ſo daß daſſelbe noch umfaſſender als das erſte iſt. Hieraus läſſt ſich nun

6. auch erklären, wie es zuging, daß ſo viele Metaphyſiker Raum und Zeit für etwas Wirkliches hielten. Wir objectiviren nämlich jene Grundbilder auf eine unwillkürliche Weiſe, indem wir ſtets geneigt ſind, das, was urſprünglich nur eine ſubjective Bedingung unſrer Wahrnehmung iſt, auf die wahrgenommenen Dinge ſelbſt überzutragen und als eine objective Bedingung ihres Daſeins zu betrachten. Darum ſagen wir ſchlechtweg: Die Dinge ſind in R. u. Z., ſtatt zu ſagen: Die Dinge erſcheinen uns in R. u. Z. oder als etwas Räumliches und Zeitliches. Und ebendieß heißt wieder

ſoviel als: Wir nehmen ſie wahr als Mannigfaltige neben und nach einander. Wahrſcheinlich wollte auch Kant nichts anders ſagen, wenn er Raum und Zeit Anſchauungsformen nannte und denſelben auf der einen Seite empiriſche Realität, auf der andern aber transcendentale Idealität beilegte; weshalb er auch ſein Syſtem ſelbſt einen transcendentalen Idealismus nannte — eine Benennung, die freilich leicht zu Misverſtändniſſen Anlaß geben konnte. Eben ſo iſt hieraus begreiflich, warum Andre Raum und Zeit für bloße Fictionen erklärten. Denn wenn man ſie für Dinge hält, ſo ſind ſie in der That entia imaginaria. Weil ſie aber als Grundbilder urſprüngliche, allgemeine und nothwendige Erzeugniſſe unſers Geiſtes als eines ſinnlich vorſtellenden Weſens ſind, ſo darf man ſie doch nicht als bloße oder reine Erdichtungen, nicht als Hirngeſpinnſte oder Chimären betrachten. Denn wären ſie dieß, ſo würde man durch Nachdenken bald ſich von ihnen losmachen können. Daher müſſen auch die urſprünglichen Vorſtellungen von Raum und Zeit Anſchauungen genannt werden, nicht Begriffe; denn dieſe entſtehen erſt hinterher von ihnen, wenn man eine Theorie von Raum und Zeit entwirft, die folglich auch falſch ſein kann, wenn dieſe Begriffe unrichtig ſind, während die Anſchauungen von Raum und Zeit immer wahr ſind. Daher iſt und bleibt ewig wahr, was die Mathematik von ihnen und mittels ihrer lehrt, vorausgeſetzt, daß es immerfort Weſen giebt, welche derſelben Vorſtellungsweiſe unterworfen ſind. Sie ſind aber nicht empiriſche oder a poſteriori beſtimmte Anſchauungen — denn dieſe beziehen ſich allemal auf Dinge in Raum und Zeit — ſondern rein oder a priori beſtimmte Anſchauungen. Gleichwohl ſind ſie uns nicht angeboren. Denn als wirkliche Vorſtellungen können ſie nicht eher ins Bewuſſtſein treten, als bis wir etwas angeſchaut oder empfunden und ſo unſre Wahrnehmungsform auf wirkliche Dinge bezogen haben. Endlich iſt hieraus auch begreiflich, warum alles, was der Mathematiker in jenen Grundbildern als Raumgröße und Zeitgröße, als Figur und Zahl, conſtruirt und mittels dieſer intuitiven Conſtruction findet, von allen Dingen, die wir wirklich wahrnehmen, gelten muß. Denn wir nehmen ſie eben auch nicht anders wahr, als in jenen Grundbildern. — Wegen der Leerheit und Erfülltheit des Raums und der Zeit ſ. leer. — Abſolut heißen Raum und Zeit, wieferne ſie ohne Rückſicht auf die Dinge in ihnen vorgeſtellt werden. Relativ aber heißen die Räume und Zeiten, welche die Dinge einnehmen, z. B. der Raum der Erde oder die Lebenszeit eines Menſchen.

Räumlichkeit und Zeitlichkeit ſind (dem im vorigen Art. Geſagten zufolge) allgemeine Merkmale oder Prädicate der ſinnlichen (aber nicht der überſinnlichen) Dinge. Sie heißen daher mit

Recht Prädicamente oder Kategorien der Sinnlichkeit, welche Ariſtoteles in ſeiner Kategorientafel kurzweg durch που (ubi) und ποτε (quando) andeutete. Dazu kommt aber noch als Syntheſe das aus jenen beiden zuſammengeſetzte Prädicament der Raumzeitlichkeit, welches ſich auf alles bezieht, was wir äußerlich und innerlich zugleich wahrnehmen. S. Kategorem. — Raumloſigkeit und Zeitloſigkeit ſind jenen Prädicaten entgegengeſetzt. Daher ſagen wir von Gott, daß er über Raum und Zeit erhaben ſei, weil er eben ein überſinnliches Weſen iſt. S. Gott.

Raum- und Zeittheile werden nur durch willkürliche Abtheilungen in Raum und Zeit überhaupt unterſchieden. Daher können ſie nach Belieben größer oder kleiner gemacht werden. So giebt es größere und kleinere Meilen, längere und kürzere Jahre. Es ſind dieß alſo nur relative Räume und Zeiten. S. Raum und Zeit a. E.

Rauſch ſ. Berauſchung.

Ray oder Wray (John) geb. 1628 und geſt. 1705, ein brittiſcher Naturforſcher, der ſich als Phyſikotheolog in folgenden, öfter aufgelegten, Schriften gezeigt hat: The wisdom of god in the works of creation (Lond. 1714. 8.) auch franz. unter dem Titel: L'existence et la sagesse de dieu (Utrecht, 1714. 8.) und: Three physico-theological discourses (Lond. 1721. 8.). — In ſeine Fußtapfen trat Derham. S. d. Nam.

Raymund Lullus ſ. Lullus.

Raymund von Sabunde (wird auch Raimond von Sabeyde, Sebonde, Sabonde und Sebunde geſchrieben) ein Scholaſtiker, von deſſen Lebensumſtänden man weiter nichts weiß, als daß er Doct. der Philoſ. und Med. war und in der erſten Hälfte des 15. Jh. als Lehrer und nachher als Rector an der hohen Schule zu Toulouſe wirkte. In Bezug auf die Geſchichte der Philoſophie iſt er beſonders dadurch merkwürdig, daß er die erſte natürliche Theologie geſchrieben haben ſoll. Er behauptete nämlich, der Menſch habe von Gott zwei Bücher empfangen, das Buch der Natur und das Buch der Offenbarung; aus beiden könne der Menſch die Erkenntniß Gottes ſchöpfen; allein das Buch der Natur verdiene wegen ſeiner Unverfälſchtheit, Klarheit und Allgemeinheit den Vorzug vor dem Buche der Offenbarung, welches durch viele menſchliche Zuſätze verfälſcht und wegen ſeiner Dunkelheit vieler Erklärungen fähig ſei; weshalb der Eine dieß, der Andre jenes darin finde. Man müſſe alſo die Lehre der Offenbarung oder die poſitive Theologie ſelbſt erſt aus der Lehre der Vernunft oder der natürlichen Theologie abzuleiten und jene an dieſer zu prüfen ſuchen. Darum enthält R.'s Schrift allerdings

auch viel poſitive oder kirchliche Dogmen, wie das von der Dreieinigkeit, der Erlöſung ꝛc. die er aber auf eine vernunftmäßige Weiſe zu erklären ſuchte. Es war alſo dieſer R. nach heutigem Sprachgebrauche ein Rationaliſt; er ſcheint aber doch deshalb keine Verfolgung erduldet zu haben. Seine Schrift befaſſt übrigens beinahe die ganze Metaphyſik und iſt nicht nach dem damaligen Modegeſchmacke in Quäſtionen, Reſponſionen und Diſtinctionen, ſondern in einem zuſammenhangenden Vortrage geſchrieben. Gedruckt iſt ſie unter dem Titel: Raymundi de Sabunda liber creaturarum sive naturae. Frkf. 1635. und Amſterd. 1761. 8. Auch wird eine ältere ſtraßburger Ausg. v. J. 1496 unter dem Titel: Theologia naturalis, erwähnt. Montaigne (in ſeinen Verſuchen Th. 3. Buch 2. Kap. 12.) hat die gelehrte Welt zuerſt auf dieſes Werk recht aufmerkſam gemacht. Er citirt es unter dem Titel: Theologia naturalis sive liber creaturarum Magistri Raimondi de Sebonde, führt aber die Ausgabe nicht an, und ſagt, es ſei in einem mit vielen lateiniſchen Brocken geſpickten Spaniſch geſchrieben geweſen; er ſelbſt habe auf Verlangen ſeines Vaters es ins Franzöſiſche überſetzt, und dieſe Ueberſetzung ſei auch nach ſeines Vaters Tode gedruckt worden. Zugleich berichtet er, R. ſei von Geburt ein Spanier geweſen und habe vor ungefähr 200 Jahren zu Toulouſe als Arzt gelebt. Adrianus Turnebus aber habe vermuthet, das Buch ſei ein gedrängter Auszug aus den Schriften des Thomas von Aquino. Es herrſcht alſo darüber noch viel Ungewiſſheit. Wenn Einige dieſen R. einen Vorläufer Kant's in Bezug auf deſſen Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft genannt haben, ſo iſt dieß wohl zu viel geſagt.

Raynal (Guillaume Thomas François) geb. 1713 zu St. Genie in Guienne und geſt. 1796. Da er ſich dem geiſtlichen Stande widmen wollte, ſo trat er frühzeitig in den Orden der Jeſuiten, und heißt daher gewöhnlich Abbé R. Auch war er mehre Jahre Prieſter im Kirchſpiele St. Sulpice zu Paris. Sein Wiſſen war eben ſo groß als ſeine Habſucht und Eitelkeit. Jenem verdankte er auch die Aufnahme in die Akademien zu London und Berlin, ſo wie die Bekanntſchaft mit den ausgezeichnetſten Männern ſeiner Zeit. In philoſophiſcher Hinſicht hat er ſich jedoch weniger ausgezeichnet, als in hiſtoriſcher. Sein vorzüglichſtes Werk iſt eine Histoire philosophique des établissemens et du commerce des Européens dans les deux Indes, worin er über Menſchenwerth und Menſchenrechte manche kühne und neue Idee ausſprach. Dieſes Werk zog ihm aber auch viel Verdruß zu. Denn als er es zum zweitenmal herausgegeben hatte, nahmen die Sorbonne und das Parlement ſo großen Anſtoß an den darin enthaltenen Aeußerungen über die Religion und die Regierungen, daß er

1781 des Landes verwieſen wurde. Er lebte hierauf einige Zeit in Deutſchland, beſonders zu Berlin, erhielt aber ſpäterhin die Erlaubniß zur Rückkehr nach Frankreich, wo er erſt einige Jahre entfernt von Paris lebte, dann (ſeit 1788) in Paris ſelbſt ſich aufhielt, an der Revolution lebhaften, obwohl minder ehrenvollen, Antheil nahm, und endlich mitten in ſeinen ſchriftſtelleriſchen Beſchäftigungen ſtarb. — Er iſt übrigens nicht zu verwechſeln mit Gerard de Rayneval, von dem mir aber weiter nichts bekannt iſt, als daß er Institutions du droit de la nature et des gens im J. 1803 zu Paris herausgegeben.

Razäus, Razes, Razis oder Razi ſ. Rhazes.

Reaction (von reagere, zurückwirken) iſt Gegenwirkung. S. d. W. Daher nennt man ſolche Dinge, welche durch Veränderungen, die ſie entweder in andern hervorbringen oder ſelbſt von andern erleiden, das Daſein oder die Beſchaffenheit gewiſſer Stoffe zu erkennen geben, in der Chemie Reagentien oder gegenwirkende Mittel. Man kann aber auch im Gebiete der Pſychologie, Pädagogik, Politik und Moral von ſolchen Mitteln Gebrauch machen, wenn man das Daſein gewiſſer Anlagen, Leidenſchaften oder Fehler bei Andern erkunden will, indem man ihnen Dinge vorhält, welche ſo auf ihr Gemüth wirken, daß es dadurch gleichſam zum Verräther an ſich ſelbſt wird.

Real (Gaspard de R.) geb. 1682 zu Siſteron und geſt. 1752 als königl. franzöſ. Rath, hat ſich in philoſophiſcher Hinſicht bloß durch Bearbeitung der Politik im weiteſten Umfange, mit Einſchluß des Natur- Staats- und Völkerrechts, bekannt gemacht. Er gab nämlich einen Traité complet de la science du gouvernement in 8 Theilen heraus, von welchen der 1. einen allgemeinen Grundriß der Staatswiſſenſchaft, der 2. eine Darſtellung der Verfaſſungen der vornehmſten europäiſchen Staaten, der 3. das Naturrecht, der 4. das allgemeine Staatsrecht, der 5. das allgemeine Völkerrecht, der 6. die Politik im engern Sinne oder die eigentliche Staatskunſt, der 7. das kanoniſche Recht, und der 8. die ſtaatswiſſenſchaftliche Literatur enthält. Wiewohl nun nicht alles in dieſem Werke Abgehandelte zur Philoſophie gehört, Manches auch veraltet iſt, wie das im 2. Th. Enthaltene: ſo iſt doch das Ganze mit philoſophiſchem Geiſte geſchrieben und übertrifft in dieſer Hinſicht ſelbſt die berühmten Werke ähnlichen Inhalts von Burlamaqui und Vattel. N. A. Par. 1762—4. 8 Thle. 4. Deutſch: Frkf. u. Lpz. 1762—7. 6 Thle. 8.

Real (von res, die Sache, das Ding) heißt bald ſoviel als ſachlich oder dinglich, bald ſoviel als gegenſtändlich oder objectiv, bald ſoviel als material, auch ſeiend oder wirklich überhaupt. So werden auch die Ausdrücke, das Reale, die Realität, ver-

ſchiedentlich gebraucht. Es kommt daher auf den Zuſammenhang und beſonders den Gegenſatz an, welche Bedeutung jedesmal ſtattfinde. Folgende Gegenſätze ſind hier außer den im Art. Ideal (ſ. d. W.) bereits bemerkten noch beſonders zu bemerken:

1. Real-Adel iſt der Gegenſatz vom Nominal- oder Titular-Adel. S. Adel.

2. Real-Contract oder Vertrag ſteht dem Verbal-Contracte oder Vertrage entgegen. S. Vertrag.

3. Real-Definition (Sacherklärung) iſt der Gegenſatz von der Nominal- oder Verbal-Definition. S. Erklärung.

4. Real-Diviſion (Sacheintheilung) ſteht ebenſo der Nominal- oder Verbal-Diviſion entgegen. S. Eintheilung.

5. Real-Injurie iſt eine thätliche Beleidigung, deren Gegenſatz die bloß wörtliche Beleidigung oder Verbal-Injurie iſt. S. Beleidigung.

6. Real-Inſtitute ſ. die folg. N.

7. Real-Kenntniſſe (Sachkenntniſſe), auch zuweilen ſchlechtweg Realien oder Realitäten genannt, ſtehen den Sprachkenntniſſen entgegen. So ſind auch die Ausdrücke Real-Inſtitute oder Schulen, Real-Wiſſenſchaften und Real-Wörterbücher zu verſtehn, indem hier immer das Sprachliche oder Philologiſche als Gegenſatz gedacht wird.

8. Real-Philoſophie kann entweder eine reale (d. h. objectiv gültige) oder eine realiſtiſche Philoſophie bedeuten. S. Realismus. Manche verſtehn auch wohl die praktiſche Ph. darunter; noch Andre die Metaphyſik als Materialphiloſ. im Gegenſatze von der Logik als einer bloßen Formalphiloſ. S. dieſe Ausdrücke.

9. Real-Recht heißt das ſachliche oder dingliche Recht als Gegenſatz des perſönlichen, indem in rechtlicher Hinſicht die Sache der Perſon gegenüber ſteht. S. dieſe Wörter und Recht. Manche nennen auch das poſitive Recht ein reales, das natürliche ein ideales, weil jenes vorzüglich in der Wirklichkeit gilt.

Realiſiren (vom vorigen) bedeutet ſoviel als etwas wirklich machen oder verwirklichen, z. B. eine Idee, einen Zweck, einen Entwurf oder Plan. Dazu wird aber ein beſondres Talent nebſt einer durch Uebung erlangten Fertigkeit erfodert, was man auch praktiſches oder pragmatiſches Genie nennt. Ohne dieſes iſt kein ins Große gehender Entwurf ausführbar. Denn der Entwurf giebt immer nur die allgemeine Regel an die Hand; dieſe Regel aber muß erſt auf das Beſondre mittels gewiſſer Kunſtgriffe angewendet werden, wenn die entworfene Sache glücklich zu Stande kommen ſoll. Daher bleibt in den meiſten Fällen die Ausführung weit hinter dem Entwurfe zurück. Das W. Realiſirung oder

Realiſation darf aber nicht mit Reſiliirung oder Reſiliation (von dem franz. résilier, aufheben, vernichten) verwechſelt werden. Denn dieß bedeutet das gerade Gegentheil. Beſonders wird es von der Aufhebung oder Vernichtung der Contracte gebraucht, ſo daß ein reſiliirter Contract eben ein ſolcher iſt, der nicht realiſirt wird, weil ſich die Contrahenten anders beſonnen haben.

Realismus (von demſelben) iſt dasjenige Syſtem der Philoſophie, welches nicht nur überhaupt etwas Reales (Seiendes oder Wirkliches) annimmt, ſondern daſſelbe (bloß als Stoff oder Maſſe betrachtet) als das Erſte oder Urſprüngliche ſetzt, um hernach durch Bewegung, Entwickelung, Verbindung und Geſtaltung deſſelben alles Ideale (Bewuſſtſein, Vorſtellung, Erkenntniß u. ſ. w.) aus jenem abzuleiten. Sein Hauptſatz iſt alſo: Das Reale iſt das Urſprüngliche, von welchem das Ideale erſt abzuleiten (reale prius, ideale posterius). Denn dieſes ſoll aus jenem erſt hervorgegangen ſein und immerfort hervorgehn. Ein unhaltbares Syſtem, weil es nicht nur auf einer ganz willkürlichen Vorausſetzung beruht und das Hervorgehn des Idealen aus dem Realen nicht nachweiſen kann, mithin ſein Hauptproblem nicht löſt, ſondern auch, folgerecht durchgeführt, ſich in einen todten Materialismus, Mechanismus und Fatalismus auflöſt, mithin ſelbſt den moraliſch-religioſen Bedürfniſſen des menſchlichen Geiſtes widerſtreitet. Da der Realismus dem Sinnlichen oder dem in Raum und Zeit durch Erfahrung Gegebnen meiſt zugewandt bleibt, ſo erſcheint er auch als Senſualismus und Empirismus. Die erſten griechiſchen Philoſophen (von der ioniſchen oder phyſiſchen Schule) waren faſt insgeſammt ſolche Realiſten, indem ſie entweder irgend ein einzeles Element (Waſſer, Luft u. ſ. w.) oder ein ordnungsloſes Gemiſch aller (ein ſogenanntes Chaos) als das reale Grundprincip der Dinge annahmen und daraus bald durch Verwandlung (Verdichtung und Verdünnung) bald durch Abſonderung (Trennung des Gleichartigen vom Ungleichartigen) die Welt mit allen lebendigen und denkenden Weſen entſtehen ließen. Doch fühlten ſchon Einige derſelben das Unbefriedigende dieſer Theorie und riefen daher ein urſprüngliches lebendiges und denkendes Weſen zu Hülfe, um es auf den rohen Stoff einwirken und dieſen dadurch bilden zu laſſen. Andre ſuchten jenes Weſen in dieſem Stoffe ſelbſt und näherten ſich dadurch ſchon dem Pantheismus und Hylozoismus. — Der Gegenſatz des Realismus iſt der Idealismus. Doch hat jenes Wort noch eine Nebenbedeutung erhalten, wo es nicht dem Idealismus, ſondern dem Nominalismus entgegenſteht. S. dieſe Wörter und Synthetismus. Wegen des äſthetiſchen Realismus ſ. äſthetiſche Ideen, wegen des poli-

tiſchen ſ. politiſch. — In Anſehung der ſcholaſtiſchen Realiſten iſt nur noch zu bemerken, daß ſie überhaupt in platoniſche und ariſtoteliſche zerfallen, je nachdem ſie ſich mehr an die Ideen des Plato oder an die Kategorien des Ariſtoteles hielten, um in ihnen die Realprincipien der Formen der Dinge zu ſuchen. Andre Unterſchiede derſelben, als Albricaner (von Alberich aus Rheims) Parvipontaner (von Joh. Parvipontan) Porretaner (von Gilbert de la Porrée) und Robertiner (von Robert aus England) ſind theils unbedeutend, theils nicht einmal genau bekannt. S. die Namen der eben erwähnten Scholaſtiker. — Wenn die Realiſten den Humaniſten entgegengeſetzt werden, ſo denkt man an Pädagogen, welche die ſog. Realien den gelehrten Sprachſtudien vorziehn. S. human. Im Spaniſchen bedeutet Realista auch einen königlich Geſinnten oder einen Royaliſten, von Re, der König, wovon auch die Realen, (eine ſpaniſche Geldmünze = 1½ Gr.) ihren Namen haben. Dieſer Realismus geht uns hier nichts an.

Realität (von demſelben) bedeutet bald das Sein überhaupt, bald eine poſitive Qualität des Seienden. Wenn von der Realität der menſchlichen Vorſtellungen und Erkenntniſſe, der Wiſſenſchaften und Syſteme, die Rede iſt, ſo verſteht man darunter die objective Beziehung und Gültigkeit derſelben. Zuweilen verſteht man unter Realitäten auch die ſog. Realſtudien. S. die drei vorhergehenden Artikel, auch Erkenntniß und Kategorem.

Recenſiren (von re, wieder, und censere, ſchätzen, urtheilen, prüfen) heißt eigentlich noch einmal oder wiederholt beurtheilen, ſteht aber auch oft für beurtheilen überhaupt. So nimmt man es inſonderheit, wenn vom Beurtheilen der Schriften in kritiſchen Blättern die Rede iſt. Darum heißt der Beurtheiler ſelbſt ein Recenſent und ſeine Beurtheilung eine Recenſion. Soll dieſelbe gründlich ſein, ſo muß ſie nicht bloß einzele Stellen ausheben und mit einigen Bemerkungen begleiten, ſondern den Hauptinhalt, Geiſt und Charakter eines Werkes darſtellen und danach den wiſſenſchaftlichen oder künſtleriſchen Werth deſſelben beſtimmen. Aber freilich iſt eine ſolche Recenſion zuweilen noch ſchwerer zu ſchreiben, als ein eignes Buch; und wenn etwas keinen Geiſt und Charakter hat, ſo kann man natürlich auch keinen darſtellen. Eine kurze Anzeige mit Bemerkung des Mangelnden muß dann wohl die Stelle der Recenſion vertreten. — Ob eine Recenſion mit oder ohne Namen des Recenſenten bekannt gemacht werde, iſt an ſich etwas Gleichgültiges. Beides hat Vortheile und Nachtheile, die ſich ziemlich die Wage halten möchten. — Bei den Philologen bedeutet Recenſion auch die kritiſche Ausgabe eines Werkes, deren es ſchon urſprünglich (vom Verfaſſer oder von den erſten Heraus-

gebern) mehr als eine geben kann. — Recenſur aber bedeutet eine nochmalige Cenſur, weil manche Staaten eine ſolche Furcht vor Büchern haben, daß ſie ſich nicht einmal an einer Cenſur begnügen laſſen; wodurch das Unrecht alſo verdoppelt wird. S. Cenſur und Hierarchie. Auch vergl. Photius, der gewiſſermaßen als der erſte Recenſent betrachtet werden kann.

Receptivität (von recipere, empfangen oder aufnehmen) iſt Empfänglichkeit. S. d. W.

Rechnen (urſprünglich rechenen, daher durch Wegwerfung der Endung en Rechenkunſt, wie von tanzen Tanzkunſt, alſo nicht Rechnerkunſt, wie Manche ſchreiben) iſt eine Combination von Zahlen. Da nun das Zählen ins Unendliche geht, ſo geht auch das Combiniren der Zahlen ins Unendliche, wenn gleich die Hauptarten der Combination (Vermehrung durch Zuſetzung oder Vervielfachung, und Verminderung durch Abziehung oder Eintheilung) nicht zahlreich ſind. Durch das Rechnen werden auch die Verhältniſſe der Zahlen und mithin aller Größen, welche ſich in Zahlen ausdrücken laſſen, gefunden. Alles Zählbare als ſolches läſſt ſich alſo auch berechnen. — Mit dem Denken hat das Rechnen allerdings eine gewiſſe Aehnlichkeit, weil der Verſtand ſeine Begriffe auch ins Unendliche fort combiniren und ſie ebenſowohl vermehren (ſyntheſiren) als vermindern (analyſiren) kann. Aber aus der Rechenkunſt die Regeln der Denklehre oder gar die höchſten Principien der Erkenntniß ableiten wollen, iſt ein ganz vergebliches Unternehmen, ob es gleich angeblich ſchon von Pythagoras (ſ. d. Namen) und neuerlich wieder von Bardili (ſ. d. Nam.) in ſeiner ſog. erſten Logik verſucht worden. — Die Rechenkunſt wurde zwar ſonſt zu den freien Künſten (ſ. d. A.) gezählt. Der menſchliche Geiſt iſt aber bei der Operation des Rechnens ſo ſehr an beſtimmte Regeln gebunden, daß die Einbildungskraft dabei gar keinen freien Spielraum hat. Daher kommt es wohl auch, daß die ſog. Rechengenies gewöhnlich die beſchränkteſten Köpfe ſind. Sie ſind gleichſam lebendige Rechenmaſchinen.

Recht und Unrecht ſind Ausdrücke, welche in doppelter oder eigentlich dreifacher Bedeutung genommen werden, obgleich die eine davon, und zwar die urſprüngliche, ſich beinahe verloren hat. Da nämlich recht von richten herkommt, ſo bedeutet es urſprünglich das Gerade als Gegenſatz vom Schiefen. In dieſer Bedeutung nennen noch jetzt die Mathematiker einen Winkel von 90 Graden einen rechten und ſetzen ihm den ſchiefen entgegen, der mehr oder weniger Grade hat, alſo ſtumpf oder ſpitz iſt. Damit hangt wohl auch die Bedeutung zuſammen, wo dem Rechten das Linke entgegenſteht, weil die rechte Hand vorzugsweiſe zum Richten der Dinge oder zum gehörigen (rechten) Behandeln derſel-

den gebraucht wird. Eben ſo hangt mit dieſer erſten oder urſprünglichen Bedeutung diejenige zuſammen, wo man dem Rechten das Falſche entgegenſetzt, alſo unter jenem das Wahre verſteht. Denn für den Geiſt iſt das Wahre allein gerade, das Falſche aber ſchief oder krumm. Darum heißt auch der wahre Weg zu einem Orte der rechte. — Hieraus iſt nun die zweite Bedeutung entſtanden, wo recht für gut und unrecht für bös gebraucht wird, wie in der ſprüchwörtlichen Formel: Schlecht (ſchlicht) und recht = einfach und gut. Eben ſo bedeutet in der Formel: Thue recht und ſcheue niemand, das Erſte ſoviel als: Handle gut. Das Subſtantiv bekommt dann am Ende ein e, indem wir z. B. ſagen: Das Rechte ſoll man thun, das Unrechte laſſen. In dieſem Sinne brauchen auch die Lateiner ihr rectum und verbinden es daher gerne mit honestum; das Gegentheil heißt dann pravum und wird gleichfalls mit turpe verbunden. — Allein es giebt noch eine dritte und engere Bedeutung, wo recht für gerecht (justum) und unrecht für ungerecht (injustum) gebraucht wird. Dann fällt beim Subſtantive jenes e weg, indem wir ſchlechtweg ſagen: Das Recht (jus) und das Unrecht (injuria). In dieſer Bedeutung wird jenes auch in der Mehrzahl gebraucht, indem wir z. B. ſagen: Die Rechte (jura) ſtudiren (erlernen) oder reſpectiren (achten) oder lädiren (verletzen). Hier beziehen ſich die Ausdrücke Recht und Unrecht auf den wechſelſeitigen Freiheitsgebrauch vernünftiger Weſen im Lebensverkehre. Das Recht bedeutet alsdann eine ſolche Beſtimmung des eignen Freiheitsgebrauchs, daß er geſetzlich mit jedem fremden Freiheitsgebrauche zuſammen beſtehen kann, das Unrecht aber eine ſolche, wodurch der einſtimmige Freiheitsgebrauch Aller geſtört oder aufgehoben wird, wo alſo der Eine in den Freiheitskreis des Andern auf eine ungeſetzliche Weiſe eingreift oder ſich ſelbſt mehr gegen Andre erlaubt, als er Andern gegen ſich ſelbſt erlauben würde und als überhaupt Alle gegen einander vernünftiger Weiſe erlaubt werden kann. In dieſer Beziehung heißen die Rechte auch Befugniſſe. S. d. W. Wenn nun jemanden ein ſolches Recht wirklich zukommt, ſo iſt ebendadurch jedem Andern die Pflicht auferlegt, daſſelbe anzuerkennen und unverletzt zu laſſen. (In dieſer Wechſelbeziehung heißt der Eine berechtigt, der Andre verpflichtet.) Dieſe Pflicht heißt daher zum Unterſchiede von andern Pflichten, die auch ohne ein fremdes Recht ſtattfinden können, eine Rechtspflicht. Sie iſt ein Sollen, weil und wieferne jemand darf d. h. zu etwas berechtigt oder befugt iſt. Daher darf die Rechtspflicht im Weigerungsfalle auch erzwungen werden, weil es eben ſo gut wäre, als hätte man kein Recht, wenn die demſelben entſprechende Pflicht bloß vom guten Willen oder von der Gewiſſenhaftigkeit Andrer ab-

hinge. Sie iſt alſo eine Zwangspflicht. S. Zwang. Sonach fällt das Recht in dieſer Bedeutung, welches auch das ſtrenge oder vollkommne (jus strictum s. perfectum) genannt wird, unter den Begriff des Erzwingbaren. Das ſog. unvollkommne Recht aber (jus imperfectum) wird als ein ſolches gedacht, dem keine Zwangspflicht, ſondern bloß eine Gewiſſens- oder Tugendpflicht entſpricht, wie das Recht auf Wohlthaten, die man zwar erbitten, aber nicht erzwingen darf. Indem man jedoch das Recht auf dieſe Art eintheilte, verwechſelte man eigentlich das Recht (jus) und das Rechte (rectum) welches auch das Billige und das Anſtändige (aequum et honestum) befaſſt. Daher kam auch das bekannte Wortſpiel: Summum jus (interdum est) summa injuria — das höchſte Recht iſt zuweilen das höchſte Unrecht. Injuria ſteht nämlich hier für iniquitas, Unbilligkeit. Denn es kann wohl in manchen Fällen, aber nicht immer, ſehr unbillig (alſo unrecht in der zweiten Bedeutung) ſein, wenn man ſtreng auf ſeinem Rechte beſteht, indem uns die Sittenlehre als Tugendlehre mehr Pflichten auflegt, als die bloße Rechtslehre. Dieß beweiſt aber keinen Widerſpruch in der Geſetzgebung der Vernunft, ſondern es beweiſt nur, daß der Menſch bei ſeinem Verhalten die ganze Geſetzgebung der Vernunft berückſichtigen oder ſich durchgängig nach derſelben richten ſoll, wenn er im vollen Sinne des Worts gut handeln will. — Wegen der zuſammengeſetzten Ausdrücke Begnadigungsrecht, Billigkeitsrecht, Civilrecht, Criminalrecht, Fauſtrecht, Friedensrecht, Geſellſchaftsrecht, Kirchenrecht, Kriegsrecht, Majeſtätsrecht, Naturrecht, Normalrecht, Nothrecht, Staatsrecht, Strafrecht, Vernunftrecht, Vertragsrecht, Völkerrecht, Weltbürgerrecht ꝛc. ſ. dieſe Ausdrücke ſelbſt oder die einzelen Wörter, von welchen die Zuſammenſetzung anhebt. Eben ſo ſind wegen der Eintheilungen des Rechts in das urſprüngliche (das auch ſchlechtweg Urrecht heißt) und entſtandene, das angeborne und erworbene, das dingliche oder ſachliche und perſönliche, das abſolute und hypothetiſche, das öffentliche und private, das göttliche und das menſchliche, das natürliche (welches auch ſchlechtweg Naturrecht heißt) und das poſitive ꝛc. dieſe Ausdrücke nachzuſehn. Auch vergl. Rechtsgeſetz und Rechtslehre. — In Anſehung des Sprachgebrauchs iſt aber noch zu bemerken, daß, wenn von Rechten ohne weitern Beiſatz die Rede iſt, gewöhnlich diejenigen verſtanden werden, welche theils durch Herkommen oder ſtillſchweigende Uebereinkunft, theils durch ausdrückliche Geſetze des Staats beſtimmt ſind, alſo poſitive Rechte. Dieſe ſog. Rechte können aber auch wohl Unrechte ſein, wenn ſie dem Rechtsgeſetze der Vernunft widerſtreiten.

Deſſen ungeachtet hält es oft ſehr ſchwer, ſolche unrechte Rechte abzuſchaffen, wenn ſie einmal im Leben des Volkes eingewurzelt ſind. Wie ſchwer hält es z. B. in England, die Emancipation der Katholiken durchzuſetzen, da doch das angebliche Recht, jemanden um ſeiner Religion willen zu bedrücken oder ſchlechter als andre Bürger zu behandeln, ein offenbares Unrecht iſt, weil es kein Recht gegen das Recht geben kann. In dieſer Beziehung hat Mephiſtopheles ganz Recht, wenn er in Göthe's Fauſt ſagt:

> Es erben ſich Geſetz' und Rechte
> Wie eine ew'ge Krankheit fort;
> Sie ſchleppen von Geſchlecht ſich zu Geſchlechte
> Und rücken ſacht von Ort zu Ort.

Wenn nämlich dergleichen Rechte irgendwo herrſchend geworden oder in die Sitte übergegangen ſind, ſo verbreiten ſie ſich auch räumlich, indem ſie ein Volk oder ein Staat von dem andern annimmt, ohne erſt zu fragen, ob auch wohl das fremde Recht beſſer als das einheimiſche und überhaupt ein wahrhaftes Recht ſei.

Recht des Stärkern (jus fortioris) iſt eigentlich gar kein Recht, weil phyſiſche Uebermacht allein kein Recht geben kann. Sonſt müſſte der Schwächere allemal Unrecht gegen den Stärkern haben; und von einem Rechtsgeſetze könnte dann nicht weiter die Rede ſein. Vergebens hat man ſich auf die Natur, d. h. auf die vernunftloſe Thierwelt, berufen, um darzuthun, daß es ein ſolches Recht gebe. Denn hier iſt vom Rechte nicht einmal die Rede. Es herrſcht da nur die rohe Gewalt unter Leitung des Inſtinctes. Und da heißt es freilich: Wer den Andern vermag, ſteckt ihn in Sack. So ſoll es aber in der Menſchenwelt nicht ſein. Es wäre ja ganz unvernünftig, wenn die vernünftige Menſchenwelt die vernunftloſe Thierwelt zu ihrem Muſter nehmen wollte. Freilich herrſcht auch in der Menſchenwelt oft nur die rohe Gewalt, die abſolute Willkür. Aber das iſt es eben, was die Vernunft nicht billigt. Darum ſtellt ſie ihr Rechtsgeſetz auf, daß der Menſch ſich der Gewalt entweder ganz enthalte oder nur da bediene, wo es zum Schutze des Rechtes geſchehen ſoll. Dann dient die Gewalt dem Rechte, das ſie nicht gemacht hat und nicht machen kann; denn es beſteht unabhängig von ihr, und muß ihr ſelbſt erſt ſeine Sanction geben, wenn ſie eine zu Recht beſtändige oder, wie man auch ſagt, legitime Gewalt ſein ſoll. Uebrigens vergl. Rechtsgeſetz, auch Naturrecht; denn das zweideutige W. Natur hat eben Viele verleitet, jenes Monſtrum von Recht, welches nichts als das größte Unrecht iſt, in die Rechtslehre einzuführen. Nicht unſchicklich hat man es daher auch das Löwenrecht, das Fauſtrecht und das Schwertrecht genannt. (Die Franzoſen nennen jenes Monſtrum auch mit ſcherzhafter Zweideutigkeit **droit canon**, was

ebenſowohl das kanoniſche, als das Kanonen-Recht bedeuten kann. Indeſſen liegt dem kanoniſchen Rechte zum Theil auch das Kanonenrecht zum Grunde. Man darf nur, ſtatt Kanonen, Bannſtrahlen und Scheiterhaufen ſetzen).

Rechten heißt mit jemanden über das Recht ſtreiten, iſt alſo verſchieden von rechtfertigen, was zwar auch in einem ſolchen Streite vorkommen kann, wenn jemand ſein Recht darzuthun oder das ihm angeſchuldigte Unrecht von ſich abzuwehren ſucht. Allein von Rechtfertigung kann auch außer einem juridiſchen Streite in einer höhern, nämlich moraliſchen und religioſen, Beziehung die Rede ſein. Es kann ſich z. B. jemand vor Menſchen rechtfertigen wegen einer angeblich böſen Handlung, ohne daß dabei irgend ein Recht und deſſen Verletzung in Anregung käme. So ſpricht man auch von einer Rechtfertigung des Sünders vor Gott. Dieſe kann aber nicht im eigentlichen Wortſinne ſtattfinden, weder durch den Sünder ſelbſt noch durch einen Andern. Denn ein Sünder bleibt der Menſch immer vor Gott, was auch er ſelbſt oder ein Andrer für ihn ſpreche oder thue. Der Sünder kann alſo nur zur Gnade und Barmherzigkeit Gottes ſeine Zuflucht nehmen, indem er zugleich ernſtlich nach dem Guten ſtrebt. Vergl. Erlöſung.

Rechtens kommt wohl nicht vom vorhergehenden Zeitworte her, ſondern ſcheint vielmehr die ältere Form des Genitivs von Recht zu ſein. Daher ſagen wir, es ſei etwas Rechtens. Bei dieſer Formel denkt man aber gewöhnlich an das poſitive Recht und an die dadurch beſtimmte Form des Rechts, ſo daß etwas wohl Rechtens (formaliter) aber nicht Recht (materialiter) ſein kann, wenn man es aus einem höhern Geſichtspuncte betrachtet. S. Recht a. E.

Rechtfertigung ſ. rechten.

Rechthaberei iſt ein Fehler, der ſowohl in logiſcher als in juridiſcher Beziehung vorkommen kann. Ein logiſcher Rechthaber iſt ein Menſch, der ſich einbildet, im alleinigen Beſitze der Wahrheit zu ſein und daher jede fremde Behauptung beſtreitet, wenn ſie auch noch ſo gegründet iſt. Man nennt ihn daher auch ein Animal disputax. Recht ſteht alſo dann für wahr, ob es gleich nur ein eingebildetes Wahres (alſo eigentlich ein Falſches) ſein kann. Ein juridiſcher Rechthaber hingegen iſt ein Menſch, der gern vor Gericht über das Mein und Dein und andre Rechtsverhältniſſe ſtreitet, alſo ein proceſſüchtiger Menſch. Dieſe juridiſche Rechthaberei entſpringt zuweilen ſelbſt wieder aus der logiſchen, indem man auch in Anſehung des eigentlichen Rechts immer rechthaben will. Zuweilen entſpringt ſie aber auch aus Habſucht, indem man nicht den kleinſten Verluſt erleiden und ſich daher

auch nicht durch Nachlaſſen von ſeinen Foderungen mit Andern in der Güte vertragen will. Gewöhnlich verliert man jedoch dabei an Proceſſkoſten ſo viel Thaler, als man Groſchen oder Pfennige im glücklichen Falle gewinnt. So beſtraft ſich dann dieſe Rechthaberei ſelbſt. Die logiſche bringt freilich nicht denſelben Schaden. Sie macht aber den Menſchen für die Geſellſchaft unausſtehlich und iſt immer ein Beweis von großem Eigendünkel.

Rechtlich heißt, was dem Rechte gemäß iſt; man nennt es daher auch rechtmäßig. Doch wird dieſes bloß von Handlungen, jenes auch von Menſchen gebraucht. Rechtſchaffen aber bezieht ſich nicht bloß auf das Recht, ſondern auch auf das Rechte, bezeichnet alſo die rechte d. h. gute Beſchaffenheit eines Menſchen. Rechtſchaffenheit iſt daher mehr als bloße Rechtlichkeit oder Rechtmäßigkeit. Dem Rechtlichen und Rechtmäßigen ſteht das Unrechtliche und Widerrechtliche entgegen; dem Rechtſchaffenen aber das Falſche in der Geſinnung und Handlungsweiſe. S. Recht.

Rechtsanſpruch ſ. Anſpruch.

Rechtsarten und Rechtsbegriff ſ. Recht. Statt Rechtsbegriff ſagt man auch Rechtsidee, weil jener Begriff von einem Geſetze der Vernunft abhängig iſt. S. Rechtsgeſetz.

Rechtsausübung iſt die Verwirklichung deſſen, wozu man berechtigt iſt. Wenn die Natur dieſelbe unmöglich macht, ſo iſt es als ein bloßes Unglück anzuſehn. Wenn uns aber Menſchen an der Ausübung eines Rechtes hindern, ſo kommt es darauf an, ob es abſichtlich und wiſſentlich oder unabſichtlich und unwiſſentlich, ferner ob es mit Gewalt oder bloß durch Bitten und andre gütliche Vorſtellungen geſchieht. Nur das Erſtere iſt ſtraffällig, wenn nicht etwa eine vermeidliche Fahrläſſigkeit oder Unachtſamkeit bei der unabſichtl. u. unwiſſentl. Hinderung ſtattfand. W. culpos und dolos.

Rechtsbeamte ſind die Richter, welche der Staat angeſtellt hat. Um ihre Unparteilichkeit zu bewahren, müſſen ſie unabſetzbar (inamovibel) ſein, wenn ſie nicht etwa ſelbſt bei Verwaltung ihres Amtes das Recht verletzt haben. Dann werden ſie durch einen höhern Richter nach Urtel und Recht entſetzt. Doch gilt dieß im Grunde auch von andern Beamten. S. d. W. Die Sachwalter oder Advocaten können nicht füglich Rechtsbeamte genannt werden, da der Staat ſie nicht anſtellt und beſoldet, ſondern ihnen bloß erlaubt, Andern in ihren Rechtshändeln beizuſtehn. Nur Staatsanwalte (Generaladvocaten) können auch als Rechtsbeamte des Staats betrachtet werden. Auf gleiche Weiſe ſind Rechtslehrer nur dann Rechtsbeamte, wenn ihnen der Staat außer ihrem Lehramte zugleich Sitz und Stimme in einem juridiſchen Spruchcollegium ertheilt hat.

Rechtsbegriff ſ. Recht und Rechtsarten.

Rechtsbücher, von Privatperſonen, ſelbſt von Juriſten, geſchrieben, haben keine öffentliche Autorität oder Gültigkeit, wenn nicht der Staat ſie ihnen ertheilt hat. Dann aber gelten ſie den poſitiven Geſetzbüchern gleich. S. d. W.

Rechtſchaffen ſ. rechtlich.

Rechtſchreibung ſ. Orthographie.

Rechtscolliſion ſ. Colliſion.

Rechtsdeduction ſ. Deduction.

Rechtserwerbung ſ. erwerben.

Rechtsform iſt die Art und Weiſe, wie etwas zum Rechte wird, Rechtsmaterie aber der innere Gehalt des Rechtes ſelbſt. Es kann daher wohl eine Handlung der Form nach rechtlich und doch der Materie nach widerrechtlich ſein, wie wenn jemand etwas von einem Andern kauft, der nicht Eigenthümer des Verkauften war, alſo kein Recht an der Sache hatte, folglich auch kein ſolches Recht auf Andre übertragen konnte. Eben ſo kann eine Handlung der Materie nach rechtlich und doch der Form nach widerrechtlich ſein, wie wenn jemand ſich etwas auf eine vom Geſetze verbotene Art wieder zueignet, nachdem er den Beſitz deſſelben verloren hat. Daher kann es wohl geſchehen, daß jemand bloß darum in einem Rechtsſtreite unterliegt, weil er die Rechtsform nicht beachtete. Da die poſitiven Geſetze mancherlei Förmlichkeiten in Bezug auf das Recht vorſchreiben, ſo nennt man das poſitive Recht auch ſelbſt ein förmliches; das natürliche wäre alſo in dieſer Hinſicht ein nichtförmliches. Anders aber iſt es zu verſtehn, wenn man ein formales und ein materiales Recht unterſcheidet. Jenes hat keinen beſtimmten Gegenſtand, wie das Recht, irgend etwas in Beſitz zu nehmen; dieſes aber hat einen ſolchen, wie das Recht auf ein Haus oder einen Acker. Rechtsmaterie heißt alſo dann ſoviel als Rechtsobject, welches eben durch die Beſitznahme als eine gewiſſe Art der Rechtserwerbung zu einem Stoffe für das Recht geworden iſt.

Rechtsgebiet (regio juris) iſt der ganze Inbegriff der Rechte eines Menſchen. Es heißt daher auch ſein rechtlicher Freiheitskreis (sphaera libertatis). Denn ſoweit jenes Gebiet geht, darf er auch mit Freiheit wirken. Geht er aber darüber hinaus und greift dadurch in ein fremdes Rechtsgebiet ein, ſo wird ihm mit Recht von dem Andern widerſtanden, oder er wird gezwungen, davon abzuſtehn, weil er ſich nicht mehr in ſeinem rechtlichen Freiheitskreiſe befindet. S. Rechtsgeſetz.

Rechtsgefühl iſt die urſprüngliche Ankündigung des Rechtsgeſetzes in unſrem Bewuſſtſein. Wir haben aber dann noch keine klare und deutliche Erkenntniß von dem Rechtsgeſetze. Daher kann uns jenes Gefühl leicht irreführen und zu widerrechtlichen Hand-

lungen verleiten. So geht die Rache oft aus einem natürlichen Rechtsgefühle hervor; weil ſie aber kein Maß und Ziel kennt, ſo entſpringen auch oft ſehr widerrechtliche Handlungen daraus. Man ſoll alſo jenes Gefühl zu einer möglichſt klaren und deutlichen Erkenntniß zu erheben ſuchen.

Rechtsgelahrtheit oder Rechtsgelehrſamkeit (juris doctrina) iſt eigentlich die poſitive Rechtskunde, weil dieſe einer Menge von gelehrten (philologiſchen, hiſtoriſchen ꝛc.) Kenntniſſen bedarf, wenn ſie gründlich ſein ſoll. Sie unterſcheidet ſich dadurch von der Rechtswiſſenſchaft (juris scientia) welche als Erkenntniß des natürlichen oder Vernunftrechts jene Kenntniſſe entbehren kann, wenn gleich dieſelben auch etwas zur genauern Erforſchung des natürlichen Rechts beitragen mögen, da ſich dieſes oft im poſitiven wiederfindet. Die Rechtswiſſenſchaft iſt alſo eigentlich Rechtsphiloſophie. Doch nimmt man es mit den Ausdrücken nicht immer ſo genau. Rechtsklugheit (juris prudentia) endlich iſt eigentlich die Geſchicklichkeit in der praktiſchen Anwendung der Rechtsgeſetze auf einzele Fälle von Seiten des Richters und des Sachwalters. Doch nimmt man es auch mit dieſem Ausdrucke, beſonders mit dem lateiniſchen, nicht ſo genau. Jurisprudenz heißt daher oft ſoviel als Jurisdoctrin oder Jurisſcienz. Manche ſprechen ſogar von einer göttlichen Jurisprudenz, verſtehen aber darunter nichts anders als die menſchliche Jurisſcienz, weil nach ihrem Sprachgebrauche das natürliche Recht ein göttliches heißt. Vergl. Rechtslehre, wo auch die rechtsphiloſophiſche Literatur angeführt iſt.

Rechtsgeſchichte iſt die Darſtellung der allmählichen Entwickelung und Anwendung des Rechtsgeſetzes in der Menſchenwelt. Dieſes Geſetz (ſ. den folg. Art.) kündigte ſich natürlich anfangs bloß in der Weiſe des Gefühls an. Daher mag eine lange Zeit verfloſſen ſein, ehe man ſich einen ſo klaren und deutlichen Begriff vom Rechte bildete, daß man dieſen Begriff auch geſetzlich ausſprach. Es muſſte ſich erſt durch den geſelligen Umgang der Menſchen eine gewiſſe Sitte, ein Herkommen, ein Inbegriff von Gebräuchen und Gewohnheiten bilden. Darum war das älteſte Recht immer ein Gewohnheitsrecht (jus consuetudinarium). Weil man aber bei ſteigender Bildung einſahe, daß man damit nicht ausreichte, ſo ſtanden Geſetzgeber auf, welche ihren Völkern auch beſtimmte Rechtsvorſchriften gaben, anfangs in der Form von kurzen Sittenſprüchen oder Sentenzen, die, oft metriſch abgefaſſt, von Mund zu Mund gingen, nachher aber, als die Schreibkunſt erfunden war, auch durch Schrift fixirt wurden; woraus denn endlich geſchriebne Geſetze und geſchriebnes Recht (leges scriptae, jus scriptum) hervorgingen. An eine weitläufige, auf

alle Lebensverhältniſſe Rückſicht nehmende Rechtsgeſetzgebung, an dicke Rechts- oder Geſetzbücher (codices juris s. legum) war aber auch da noch nicht zu denken. Die erſten geſchriebnen Geſetze waren daher nur noch kurze Vorſchriften, wie die auf den beiden moſaiſchen und den zwölf römiſchen Geſetztafeln. Es waren aber die erſten Geſetzgeber unſtreitig Prieſter oder doch ſolche Perſonen, die nach dem Glauben des Volkes mit den Göttern in näherer Verbindung ſtanden und daher auch ihre Geſetze im Namen der Gottheit gaben oder als göttliche Ausſprüche (oracula divina) verkündigten. Ebendarum ſtand anfangs die poſitive Jurisprudenz überall mit der poſitiven Theologie in Verbindung und jene war eben ſo ſupernaturaliſtiſch, wie dieſe. Das poſitive Recht ging alſo freilich dem natürlichen inſoferne voraus, als jenes früher zur Anerkenntniß kam. Aber das natürliche machte doch immer die Grundlage von jenem aus. Denn wenn die Menſchen kein natürliches Rechtsgefühl gehabt hätten, ſo würde ſich auch kein poſitives Recht unter ihnen gebildet haben. Und darum finden ſich auch im poſitiven Rechte ſelbſt eine Menge von natürlichen Rechtsbeſtimmungen. „Du ſollſt nicht tödten" oder „Du ſollſt nicht ſtehlen" ſind nur Folgerungen aus dem natürlichen Rechtsgeſetze: Du ſollſt niemanden beleidigen. Darum kann auch der Rechtsgelehrte kein poſitives Recht nicht gründlich verſtehen und bearbeiten, wenn er nicht das natürliche Recht ſchon erforſcht hat. Dieſe wiſſenſchaftliche Erforſchung des Rechts fällt aber eigentlich ins Gebiet der Philoſophie; und daher muß auch die Rechtsgeſchichte mit philoſophiſchem Geiſte geſchrieben ſein, wenn ſie befriedigen ſoll. Die darauf bezüglichen Schriften aber gehören freilich nicht zur philoſophiſchen, ſondern zur hiſtoriſch-juriſtiſchen Literatur, und können daher nicht hier angezeigt werden.

Rechtsgeſellſchaft iſt nicht jede rechtliche Geſellſchaft, ſondern der Staat. S. d. W.

Rechtsgeſetz kann jede etwas als Recht (oder auch als Gegentheil deſſelben d. h. als Unrecht) ſetzende Beſtimmung genannt werden. Wenn aber in der Philoſophie vom Rechtsgeſetze ſchlechtweg die Rede iſt, ſo verſteht man darunter das höchſte oder oberſte Rechtsgeſetz. Dieſes kann nun bloß von der Vernunft als einem praktiſchen d. h. geſetzgebenden Vermögen ausgehen. Denn wenn man es auch von Gott als der Urvernunft ableiten wollte, ſo würde uns doch nur unſre Vernunft ſagen können, was die Urvernunft in dieſer Hinſicht geſetzt oder beſtimmt habe, da ſich Gott uns urſprünglich eben durch die Vernunft geoffenbart hat. S. Offenbarung. Um aber jenes Geſetz zu finden, müſſen wir etwas weiter ausholen. Die praktiſche Vernunft fodert eine durchgängige Einſtimmung oder abſolute Harmonie unſrer Beſtre-

bungen und Handlungen. Beziehn wir nun dieſe Foderung zuerſt auf den äußern Freiheitsgebrauch vernünftiger Weſen in ihrem Wechſelverkehre, ſo wird dadurch jeder Widerſtreit im äußern Freiheitsgebrauche ausgeſchloſſen. Soll aber dieſer Freiheitsgebrauch ſich nicht widerſtreiten, ſo muß er gewiſſen Schranken unterliegen. Denn wenn mehre Perſonen neben und mit einander leben und wirken, ſo würden ſie, wenn ſie mit ihrer Thätigkeit ins Unbeſchränkte gehn d. h. ſich alles erlauben wollten, was nur phyſiſch möglich iſt, nothwendig auf einander treffen und in einen Kampf gerathen, der nur mit der Vernichtung der äußern Freiheit, wo nicht gar des Lebens ſelbſt, enden könnte. Beſchränkung iſt alſo nothwendig, damit die perſönliche Würde und Wirkſamkeit eines Jeden erhalten werde. Jeder wird daher in ſeinem äußern Freiheitsgebrauche nur ſoweit gehn dürfen, als es mit dem aller Andern beſtehen kann. Mit dieſen Worten iſt das oberſte Rechtsgeſetz ſchon ausgeſprochen. Faſſen wir es aber in eine beſtimmtere Formel, wodurch es ſich als Ausſpruch der geſetzgebenden Vernunft an uns wendet, damit wir uns beim Handeln danach richten, ſo wird es alſo lauten: Du darfſt jeden dir ſelbſt beliebigen Zweck durch deine Kraft zu verwirklichen ſtreben, wenn und wieferne die perſönliche Würde aller Andern dadurch nicht angetaſtet wird — oder was ebenſoviel heißt: Du biſt zu allem befugt, was, allgemein geſtattet, die Möglichkeit eines äußerlich einſtimmigen Freiheitsgebrauchs nicht aufhebt. Du darfſt z. B. mit deinem Körper jeden Platz im Raume einnehmen, den noch kein Andrer eingenommen, dich überall anbauen und niederlaſſen, wo ſich noch kein Andrer angebaut und niedergelaſſen, jedes Thieres dich bemächtigen, deſſen ſich noch kein Andrer bemächtigt, als Mann mit jedem Weibe und als Weib mit jedem Manne dich ehelich verbinden, wenn beide Theile einwilligen und ſich ſo noch mit keinem Dritten verbunden haben u. ſ. w. Da nun jener Satz die allgemeine Rechtsnorm d. h. ein Regulativ für alle rechtliche Handlungen ausdrückt, ſo iſt er zugleich der höchſte Grundſatz des Rechts und der Rechtswiſſenſchaft (principium summum juris et jurisscientiae) oder das ſchlechtweg ſogenannte Rechtsprincip. Betrachten wir ihn aber näher in Anſehung ſeines Gehalts und ſeiner Geſtalt, ſo iſt er bloß ein erlaubendes oder geſtattendes Geſetz, ein Permiſſiv, weil ſich das Recht urſprünglich in unſrem Bewuſſtſein als ein Dürfen, als eine moraliſche Möglichkeit des Handelns, nicht als ein Sollen, als eine moraliſche Nothwendigkeit deſſelben, ankündigt. Denn wenn wir uns ein Recht (z. B. auf ein Haus) beilegen, ſo behaupten wir, daß uns in Bezug auf dieſen Gegenſtand durch das Geſetz irgend ein Thun oder Laſſen ge-

ſtattet, daß wir dazu befugt (nicht bloß phyſiſch, ſondern auch moraliſch befähigt, oder autoriſirt) ſeien (z. B. das Haus zu bewohnen, zu vermiethen, zu verſchenken, zu verkaufen ꝛc.). Daher kann man auch auf ein ſolches Recht verzichten, wenn man keinen Gebrauch davon machen will (man kann z. B. das Haus derelinquiren). Da aber das Rechtsgeſetz nicht bloß Einem, ſondern Allen, welche an der Geſetzgebung der Vernunft theilnehmen, Rechte ertheilt, ſo legt es auch Allen zugleich die Pflicht auf, dieſe Rechte gegenſeitig zu reſpectiren d. h. thätig anzuerkennen, ſie auf keine Weiſe zu verletzen. Daher läſſt ſich das Rechtsgeſetz auch in folgender Formel ausſprechen: Du ſollſt deinen Freiheitsgebrauch auf die Bedingung beſchränken, daß dabei die Perſönlichkeit Andrer keinen Abbruch erleide; weil nämlich ſonſt der Freiheitsgebrauch des Einen nicht mit dem Freiheitsgebrauche des Andern zuſammenſtimmen könnte. Nach dieſer Formel erſcheint freilich das Rechtsgeſetz als ein gebietendes Geſetz oder als ein Imperativ. Aber dieſe Formel geht doch aus jener erſt hervor. Die permiſſive Formel iſt alſo, wiſſenſchaftlich betrachtet, der erſte oder urſprüngliche Ausdruck des Rechtsgeſetzes; die imperative aber iſt der zweite oder abgeleitete Ausdruck, mittels deſſen jenes Geſetz, nachdem es dem Einen ein Recht ertheilt hat, dem Andern die Pflicht auflegt, dieſes Recht zu reſpectiren. Daher iſt es ein unwiſſenſchaftliches Hyſteron = Proteron, alle Rechte aus Pflichten herleiten und ſo die Rechtslehre zu einem bloßen Anhange der Pflichtenlehre als einer Tugendlehre machen zu wollen. S. Rechtslehre, auch Pflichtenlehre und Tugendlehre. — Die zweite Formel führt uns aber noch zu einer dritten, die man kurzweg ſo ausdrücken kann: Beleidige niemanden (neminem laede)! Nach derſelben erſcheint das Rechtsgeſetz als ein verbietendes Geſetz oder als ein Prohibitiv. Es iſt aber offenbar, daß dieſe prohibitive Formel erſt wieder aus der imperativen folgt. Denn beleidigen heißt fremde Rechte verletzen. Indem uns alſo geboten wird, dieſe Rechte zu reſpectiren, wird uns natürlich jenes Lädiren verboten. Die ältern Rechtslehrer, welche den Satz: Neminem laede! an die Spitze ihrer Wiſſenſchaft ſtellten, hatten alſo zwar in der Sache ſelbſt nicht Unrecht; aber ſie fehlten doch in der Form, indem ſie ein bloß abgeleitetes und noch dazu negatives Princip als ein urſprüngliches aufſtellten. Man muß ja erſt wiſſen, was Recht ſei, ehe von Verletzung deſſelben die Rede ſein kann. Noch mehr fehlten aber diejenigen, welche jenem erſten Satze noch die beiden andern: Honeste vive et suum cuique tribue (lebe anſtändig und gieb jedem das Seine)! hinzufügten und alſo eigentlich drei Principien an die Spitze der Rechtslehre ſtellten. Denn das anſtändige (oder, was hier eigentlich gemeint

iſt, das ſittlich gute) Leben fodert zwar die Tugendlehre, aber nicht die Rechtslehre. Und jedem das Seine zu geben fodert dieſe nur, wieferne ſie niemanden zu beleidigen fodert. Denn wenn man jemanden das Seine (d. h. was ihm von Rechts wegen zukommt) nicht giebt, oder es ihm vorenthält, ſo verletzt man eben deſſen Recht, beleidigt ihn alſo. — Endlich kann man das Rechtsgeſetz auch noch in der Formel ausſprechen: Du darfſt den äußern Freiheitsgebrauch Andrer ſo beſchränken, daß dabei deine eigne perſönliche Würde beſtehen kann, vorausgeſetzt nämlich, daß Andre ſich nicht ſelbſt auf dieſe Bedingung beſchränken wollen. Dieſe Formel (die man popular auch ſo ausſprechen könnte: Wenn du mich ruhig und zufrieden läſſt, ſo werd' ich dich auch ruhig und zufrieden laſſen, wenn nicht, ſo werd' ich dich dazu nöthigen) iſt ein hypothetiſcher Permiſſiv. Denn ſie erlaubt jene Beſchränkung, die nun als ein Zwang für den Andern erſcheint oder deſſen Sollen (die Rechtspflicht) in ein Müſſen (eine Zwangspflicht oder vielmehr ein erzwungenes Pflichtmäßiges) verwandelt, nur dann und ſoferne, wann und wieferne jemand in ein fremdes Rechtsgebiet eingreift und dadurch zum Beleidiger wird. Man könnte dieſe Formel alſo kurzweg auch ſo ausdrücken: Du darfſt den Beleidiger zwingen. Sie iſt beſonders zu beachten in der Theorie vom Zwange, von der Strafe und vom öffentlichen Rechte als Staatsrechte und Völkerrechte, beſonders als Kriegsrechte. S. alle dieſe Ausdrücke. — Noch wollen wir aber einige Bemerkungen in Bezug auf das hier aufgeſtellte oberſte Rechtsprincip hinzufügen. Offenbar iſt es ein Princip der praktiſchen Vernunft d. h. der Vernunft, wieferne ſie unſer Handeln oder Thun und Laſſen gewiſſen Regeln unterwirft. Inſoferne könnte man es wohl auch ein moraliſches Princip oder ein Sittengeſetz nennen, aber doch nur in jenem weitern Sinne, in welchem die ganze praktiſche Philoſophie eine Moralphiloſophie heißt. S. Moral. Auch iſt jener Grundſatz bloß ein reines und formales, nicht ein empiriſches und materiales Princip. Denn es beſtimmt nur im Allgemeinen die Art und Weiſe des rechtlichen Handelns, die reine, a priori erkennbare, Form deſſelben. Auf den in der Erfahrung gegebnen Stoff deſſelben, auf die empiriſche Materie der Beſtrebungen und Handlungen, welche den äußern Freiheitsgebrauch der Menſchen ausmachen, nimmt das Princip nicht Rückſicht und kann ſie nicht nehmen. Denn da die Gegenſtände, auf welche ſich unſre rechtliche Wirkſamkeit beziehen kann, unendlich mannigfaltig ſind, ſo iſt es auch der erfahrungsmäßige Stoff derſelben. Alles, was auf, über und unter der Erde iſt, gehört dazu, ſobald wir nur darauf einwirken können. Alles

dieß iſt aber nur a posteriori erkennbar und läſſt ſich daher auch durch kein allgemeines Princip beſtimmen. Wollte man mit einigen Rechtslehrern ſagen, die menſchliche Vollkommenheit oder Glückſeligkeit ſei doch ein gewiſſer Stoff des Handelns, weil wir danach ſtreben, ſo entſteht die neue Frage: Worin beſteht jene Vollkommenheit oder Glückſeligkeit und was gehört alles dazu? Die Beantwortung derſelben iſt aber nicht möglich, ohne vorher eine Menge von andern Fragen, die ins Gebiet der Anthropologie, ſelbſt der Phyſik, fallen und überdieß ſehr ſtreitbar ſind, beantwortet zu haben. Und am Ende müſſte doch wieder die Erfahrung den Ausſchlag geben, da die Menſchen das, was zu ihrer Vollkommenheit oder Glückſeligkeit gehört, doch nur im Gebiete der Erfahrung ſuchen und finden können. Wer alſo die menſchliche Vollkommenheit oder Glückſeligkeit zum oberſten Beſtimmungsgrunde des Rechts machte und mittels desſelben auch das höchſte Princip der Rechtslehre ausfindig machen wollte, würde ein ſehr unbeſtimmtes und ſchwankendes Princip erhalten. Ja es würde nicht einmal richtig ſein. Denn wenn jemand thörig genug iſt, ſeine Vollkommenheit oder Glückſeligkeit zu zerſtören, ſo kann man noch nicht ſagen, daß er das Rechtsgeſetz verletze, ſobald er ſich nur dabei des Eingriffs in einen fremden Freiheitskreis enthält, folglich bloß ſich ſelbſt ſchadet. Ja er kann ſogar fremder Vollkommenheit oder Glückſeligkeit Abbruch thun, ohne daß man ihn darum ſchon einen Rechtsverletzer nennen dürfte. Denn im menſchlichen Leben iſt gar oft das, was der Eine gewinnt, baarer Verluſt für den Andern. Ein Kaufmann kann durch beſſere Waaren oder geringere Preiſe ſeinen Nachbar ruiniren. Darf dieſer deshalb über Unrecht ſchreien oder jenen gar nöthigen, ſchlechtere Waaren zu verkaufen oder höhere Preiſe zu ſtellen, damit er ſelbſt mit ihm gleichen Schritt halten könne? Das Rechtsgeſetz kann alſo auf Vollkommenheit oder Glückſeligkeit keine unmittelbare Rückſicht nehmen, ob es gleich keinem Zweifel unterliegt, daß mittelbar es beide gar ſehr befördern würde, wenn nur alle Menſchen danach ſich richten, mithin durchaus rechtlich gegen einander handeln wollten. — Es hat aber auch Rechtslehrer gegeben, welche von gar keinem natürlichen oder rationalen Rechtsprincipe etwas wiſſen wollten. Solche Juriſten ſagten: Alles Recht hangt von einer äußern Autorität, einer geſetzgebenden Willkür ab; dieſe macht erſt das Recht nach ihrem Gutdünken; ſie iſt, wenn überhaupt von einem Principe des Rechts die Rede ſein ſoll, das einzige wahre Princip desſelben. Hierauf bezog ſich auch der Ausſpruch der alten Sophiſten: *Δικαιον ου φυσει αλλα νομω* — Das Recht iſt nicht von Natur, ſondern durchs Geſetz, nämlich das poſitive, wohin auch Sitte oder Herkommen gehört. Was ſoll aber jene äußere Autorität oder geſetzgebende Willkür für eine ſein?

eine menſchliche oder eine göttliche? — Iſt's eine menſchliche, ſo bringt man nichts weiter heraus, als ein Recht des Stärkern. S. d. Art. Iſt's eine göttliche, ſo iſt der Wille Gottes als ein heiliger freilich auch ein durchaus gerechter und von dem Menſchen in jeder Hinſicht zu befolgen. Wie ſollen wir ihn aber erkennen? Durch Vernunft? So kommen wir wieder auf das obige Rechtsprincip zurück. Durch eine ganz beſondre oder übernatürliche Offenbarung? So wird die Rechtslehre in die allerſchwierigſten Unterſuchungen, die ihrem Weſen ganz fremd ſind, verwickelt. Auch wird ſie dann in ein bloßes Anhängſel der Theologie verwandelt. Und wo wäre jene Offenbarung zu ſuchen? Bei Moſes oder bei Chriſtus oder bei Muhammed? — Wenn daher die älteren Rechtslehrer vor Grotius (ſ. d. Nam.) ſagten: Voluntas dei per Mosen in decalogo revelata est principium juris, ſo iſt das nicht nur eine ganz beliebige Annahme, ſondern es wird uns dadurch auch weiter nichts als ein poſitives Recht, nämlich das moſaiſche, ſtatt eines natürlichen geboten. Darum hat auch jener juriſtiſche Supernaturalismus, der das natürliche Recht aus einem übernatürlichen Principe (aus Geſetztafeln, die Gottes Finger beſchrieben hatte) ableiten wollte und ſo mit ſich ſelbſt in Widerſpruch fiel, ſchon längſt allen Credit verloren. S. Naturrecht und Supernaturalismus.

Rechtsgleichheit ſ. Gleichheit.

Rechtsgrund und Rechtsgrundſatz, oberſter, ſ. Rechtsgeſetz. Den Grund eines beſondern Rechtes (z. B. des auf einem Hauſe ruhenden Schank- und Gaſtrechtes) nennen die Juriſten auch den Rechtstitel (titulus juris).

Rechtsidee ſ. Recht und Rechtsarten, auch Rechtsgeſetz. Denn dieſes Geſetz iſt eben der kurze und beſtimmte Ausdruck jener Idee.

Rechtsklugheit ſ. Rechtsgelahrtheit.

Rechtslehre, als poſitive Doctrin, welche auch Rechtsgelehrſamkeit heißt, gehört nicht hieher. Es kann alſo hier nur von der natürlichen oder philoſophiſchen Rechtslehre, welche auch Rechtswiſſenſchaft im höhern Sinne oder Rechtsphiloſophie heißt, die Rede ſein. Sie gehört offenbar zur praktiſchen Philoſophie, nicht zur theoretiſchen, ungeachtet Manche ſie als einen Theil derſelben betrachtet wiſſen wollten, weil man meinte, ſie ſei doch eine bloße Theorie vom Rechte. Dann müſſt' es aber gar keine praktiſche Philoſophie geben, weil dieſe als Wiſſenſchaft durchaus eine Theorie iſt und die Praxis dem Leben ſelbſt überlaſſen muß. S. Praxis. Die Rechtsidee iſt ja ihrem weſentlichen Gehalte nach praktiſch, und eben ſo das Rechtsgeſetz, indem das menſchliche Handeln dadurch beſtimmt werden ſoll. S. Rechtsgeſetz.

Darum iſt auch die Rechtslehre oft unter dem Titel der Moralphiloſophie mit abgehandelt worden, weil die älteren Moralphiloſophen das bloß Rechtliche im menſchlichen Verhalten noch nicht ſo genau, wie die neueren, vom Tugendlichen unterſchieden und ſogar die ganze Moral unter dem Titel jus gentium mit befaſſten. S. Moral, philoſophiſche Wiſſenſchaften und Völkerrecht. Wenn man nun aber die Rechtslehre von der Moral als Tugendlehre und alſo auch von der moraliſchen Religionslehre trennt, ſo muß jene dieſen beiden vorausgehn. Denn wie das menſchliche Leben ſelbſt erſt vor allen Dingen auf eine rechtliche Weiſe geſtaltet ſein muß, bevor es eine höhere (moraliſch-religiöſe) Weihe empfangen kann: ſo muß auch die Wiſſenſchaft als praktiſche Philoſophie zuerſt fragen, was überhaupt Rechtens ſei, ehe ſie von Tugend und Frömmigkeit handeln kann. Sonſt entſteht im Syſteme lauter Verwirrung. — Die philoſophiſche Rechtslehre hat nämlich zuerſt das Rechtsgeſetz ſelbſt aufzuſuchen und darzuſtellen, nachher aber die Rechte, welche allen vernünftigen und freien Weſen, folglich auch den Menſchen als ſolchen, kraft jenes Geſetzes zukommen, aus demſelben zu entwickeln. Da nun ſolche Weſen ſowohl im vereinzelten oder Privatſtande, als im verbundnen oder öffentlichen Stande betrachtet werden können, und da in beiderlei Hinſicht das Recht theils an ſich oder abſolut, theils unter gewiſſen Bedingungen oder hypothetiſch zu erwägen iſt: ſo entſpringen hieraus zwei Haupttheile der Wiſſenſchaft, in welchen das abſolute und hypothetiſche Privatrecht und das abſolute und hypothetiſche öffentliche Recht (Staats- und Völkerrecht) abzuhandeln iſt. Wird dann das Rechtsgeſetz noch auf anderweite in der Menſchenwelt vorkommende Lebensverhältniſſe, wie die Ehe und die aus ihr entſpringende Familie, und die gemeinſame Gottesverehrung in einer Religionsgeſellſchaft oder Kirche, beſonders bezogen: ſo giebt dieß eine angewandte Rechtslehre, die ſich mit dem häuslichen oder Familienrechte, dem Kirchenrechte, und andern empiriſchen Rechtsarten, aber ſtets nach allgemeinen oder philoſophiſchen Grundſätzen, folglich mit Ausſchluß aller poſitiven Rechtsbeſtimmungen, zu beſchäftigen hat. — Die Literatur dieſer Wiſſenſchaft iſt ſehr reichhaltig. Es gehören nämlich dahin zuvörderſt folgende einleitende Schriften: Schmaussii dissertt. juris naturalis, quibus principia novi systematis hujus juris ex ipsis naturae humanae instinctibus exstruendi proponuntur. Gött. 1740. 4. vergl. mit Deſſ. Vorſtellung des wahren Begriffs von einem Rechte der Natur. Ebend. 1748. 8. — Sulzer's Verſuch, einen feſten Grundſatz zu finden, um die Pflichten der Sittenlehre [im eng. Sin. = Tugendlehre] und des Naturrechts von einander zu unterſcheiden; zuerſt in den Jahrbüchern der Berl. Akad. d. Wiſſ. vom J. 1756, dann in Deſſ. vermiſch-

ten Schriften. Th. 1. Nr. 14. S. 389 ff. — Schlegel von den Grundsätzen des Rechts der Natur und der Sittenlehre. Riga, 1790. 4. — Achenwallii prolegg. juris naturalis. A. 4. Gött. 1774. 8. — Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts. Lpz. 1785. 8. — Tafingeri de fundamento separandi juris naturae et philosophiae moralis principia ex divisione officiorum in perfecta et imperfecta petendo quaestio retraotata. Tübing. 1788. 8. — Schaumanni diss. de principio juris naturae. Halle, 1791. 8. — Gentz über den Ursprung und die obersten Principien des Rechts; in der Berl. Monatsschr. 1791. St. 4. S. 370 ff. — Heydenreich, wie sind Pflichten und Rechte verschieden, und wozu bedürfen wir des Vernunftrechts als einer für sich bestehenden Wissenschaft? Ebend. 1794. St. 8. S. 149 ff. — Maimon über die ersten Gründe des Naturrechts. Ebend. 1795. St. 4. S. 310 ff. — Feuerbach über die einzig möglichen Beweisgründe gegen das Dasein und die Gültigkeit der natürlichen Rechte. Lpz. u. Gera, 1795. 8. vergl. mit Dess. Kritik des natürlichen Rechts als Propädeutik zu einer Wissenschaft der natürlichen Rechte. Altona, 1796. 8. — Mellin's Grundlegung zur Metaphysik des Naturrechts oder die natürliche Gesetzgebung. Züllichau, 1796. 8. — Kohlschütter's Vorlesungen über den Begriff der Rechtswissenschaft. Lpz. 1798. 8. vergl. mit Dess. diss. de effectu juris naturalis in jure civili. Wittenb. 1791. 4. — Schelling's neue Deduction des Naturrechts; in Fichte's und Niethammer's philos. Journ. B. 4. H. 4. B. 5. H. 4. 1797. — Schneider's Versuch einer Entwickelung und Berichtigung der Grundbegriffe einer philos. Rechtslehre. Gießen, 1801. 8. — Gerstäcker's Versuch einer Deduction des Rechts aus den höchsten Gründen des Wissens, als Grundlage zu einem künftigen Systeme der Philosophie des Rechts. Berl. 1801. 8. A. 2. Rost. u. Lpz. 1803. vergl. mit Dess. Metaphysik des Rechts. Erfurt, 1802. 8. — Henrici's Ideen zu einer wissenschaftlichen Begründung der Rechtslehre, oder über den Begriff und die letzten Gründe des Rechts. Hannov. u. Pyrm. 1810. 2 Thle. 8. — Clodius de notione juris gentium a jure naturali accurate distinguendi (Lpz. 1811. 4.) et de jure naturali in artem redigendo (Lpz. 1812. 4.) — Brückner's essai sur la nature et l'origine des droits ou déduction des principes de la science philosophique du droit. Lpz. Par. u. Petersb. 1810. 8. A. 2. Lp. 1818. 8. vergl. mit Dess. Blicken in die Natur der prakt. Vernunft, zur Berichtigung einiger Begriffe aus dem Gebiete der prakt. Philos. überhaupt und zur Begründung der philos. Rechtsl. insbesondre. Lpz. 1813. 8. und mit der (wahrscheinlich auch von ihm, obwohl anonym, herausgegebnen)

Schrift: Ueber das oberſte Rechtsprincip als Grundlage der Rechtswiſſenſchaft. Lpz. 1825. 8. (worin die gänzliche Geſchiedenheit und Unabhängigkeit des Grundprincips der Rechte vom Principe der Sittlichkeit dargethan werden ſoll). — Meiſter über die Gründe der hohen Verſchiedenheit der Philoſophen im Urſatze der Sittenlehre bei ihrer Einſtimmigkeit in Einzellehren derſelben; nebſt einer Abh. über die, wo möglich, noch größere Verſchiedenheit der Urſätze des Naturrechts und eine verhältniſſmäßig gleich große in Einzellehren deſſelben. Züllich. 1812. 4. — Welker, die letzten Gründe von Recht, Staat und Strafe. Gießen, 1813. 8. — Warnkönig's Verſuch einer Begründung des Rechts durch eine Vernunftidee. Bonn, 1819. 8. — Außerdem können zu den einleitenden Schriften auch noch folgende gerechnet werden: Pörſchke's Vorbereitungen zu einem populären Naturrechte. Königsb. 1795. 8. — Wedekind von dem beſondern Intereſſe des Natur- und allgemeinen Staatsrechts durch die Vorfälle der neuern Zeiten. Heidelb. 1793. 8. — Reinhold's Ehrenrettung des Naturrechts; im N. deutſch. Merk. 1791. St. 1. S. 338 ff. (Iſt beſonders gegen den Vorwurf gerichtet, daß das N. R. Schuld an den neuern Revolutionen ſei; weshalb auch deſſen Vortrag auf Univerſitäten in manchen Staaten verboten iſt). — Schmelzing über das Verhältniß des ſog. Naturrechts zum poſitiven Rechte, zur Moral und Politik. Bamb. u. Würzb. 1813. 8. — Das allgemeine oder Naturrecht und die Moral in ihrer gegenſeitigen Abhängigkeit und Unabhängigkeit von einander dargeſtellt von Hoffbauer. Halle, 1816. 8. — Frdr. v. Raumer über die geſchichtliche Entwikkelung der Begriffe von Recht, Staat und Politik. Lpz. 1826. 8. — — Von den abhandelnden Schriften ſind

a. diejenigen zu bemerken, welche Rechtslehre und Tugendlehre zugleich abhandeln. Dahin gehören faſt alle ältere moralphiloſophiſche Schriften, wie Plato's Werke vom Staate und von der Geſetzgebung, Ariſtoteles's Ethik und Politik, Cicero's Werke von den Pflichten, den Geſetzen, dem Staate, ꝛc. indem hier das Rechtliche und das Tugendliche nicht wiſſenſchaftlich geſondert iſt. Denn ſelbſt da, wo von Recht und Gerechtigkeit vorzugsweiſe gehandelt wird, iſt es nicht das ſtrenge Recht, ſondern die Tugend der Gerechtigkeit, von welcher die Rede iſt. Aber auch nachdem durch Grotius, Pufendorf, Thomaſius u. A. jene Sonderung geſchehen war, handelten noch viele Schriftſteller in ihren Moralſyſtemen Rechtslehre und Tugendlehre gemeinſchaftlich ab, und zwar entweder ſo, daß ſie zwiſchen beiden keinen weſentlichen Unterſchied annahmen, oder ſo, daß ſie einen ſolchen annahmen und nun bald die Rechtslehre der Tugendlehre, bald die Tugendlehre der Rechtslehre folgen ließen; welche letztere Anordnung wohl die rich-

tigere iſt. In dieſe Claſſe gehören daher folgende Schriften: Hutchesonii philosophiae moralis institutio compendiaria, libris III ethices et jurisprudentiae naturalis principia continens. Glasgow, 1745. 12. vergl. mit Deſſ. System of moral philosophy. Lond. 1755. 2 Bde. 4. Deutſch: Lpz. 1756. 2 Bde. 8. — Ferguson's institutes of moral philosophy. Edimb. 1769. 8. Deutſch mit Anmerkk. von Garve. Lpz. 1772. 8. — D'Auby, essay sur les principes du droit et de la morale. Par. 1743. 4. — De Réal, science du gouvernement, ouvrage de morale, de droit et de politique. Par. 1762 — 4. 8 Bde. 4. Deutſch: Frkf. u. Lpz. 1762 — 7. 6 Thle. 8. — Becker's Vorleſungen über die Pflichten und Rechte des Menſchen. Gotha, 1791—2. 2 Thle. 8. — Kant's Metaphyſik der Sitten in 2 Theilen. Th. 1. Metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre. Th. 2. M. A. der Tugendlehre. Königsb. 1797. 8. N. A. 1798 — 1803. — Tieftrunk's Grundriß der Sittenlehre. B. 1. Allgemeine Grundlegung zur Sittenlehre und die Tugendlehre. B. 2. Wiſſenſchaft der äußern Geſetzgebung oder Rechtslehre der Vernunft. Halle, 1806. 8. (Die Geſetzgebung der Vernunft iſt immer eine innere, ſie mag ſich auf das Recht oder auf die Tugend beziehn. Nur die poſitive Geſetzgebung iſt eine äußere. Der Verf. denkt aber an die Aeußerlichkeit des Handelns im wechſelſeitigen Lebensverkehre). — Die im Art. Praxis angeführten Schriften über die prakt. Philoſ. können ebenfalls hieher bezogen werden. — Nächſtdem ſind aber auch

b. diejenigen Schriften zu bemerken, welche die Rechtslehre allein abhandeln; wobei wir, weil die frühern von Hemming, Oldendorp, Stephani und Winkler jetzt völlig unbrauchbar ſind, mit folgendem beginnen: Grotii de jure belli et pacis libb. III, in quibus jus naturae et gentium, item juris publici praecipua explicantur. Par. 1625. 4. herausgeg. von Barbeyrac. Amſterd. 1720. auch 1735. 8. Cum commentariis locupletissimis Henr. L. B. de Cocceji et observationibus Sam. L. B. de Cocceji. Lauſanne, 1751. 5 Bde. 4. — Rutherforth's institutes of natural laws, being the substance of a course of lectures on Grotius de J. B. et P. Lond. 1754. 8. — Pufendorfii jurisprudentiae naturalis elementa. Leid. 1660. 8. Ejusd. de jure naturae et gentium libb. VIII. Lund, 1672. 8. Cum notis Hertii et Barbeyracii novam edit. curavit Mascovius. Frkf. u. Lpz. 1744. 2 Bde. 4. Ejusd. de officio hominis et civis juxta legem naturalem libb. II. Erſchien als Auszug des vorigen ein Jahr ſpäter (1673) und nachher öfter, beſonders von Lehmann. Jena, 1721. 8. Mit Anmerkk. von Barbeyrac, Otto, Titius, Carmichael und

und Treuer. Leid. 1769. 2 Bde. 8. — Thomasii institutionum jurisprudentiae divinae [naturalis] libb. III. Frkf. u. Lpz. 1688. 4. Deutſch: Halle, 1702. 4. Meiſt nach Pufendorf; eigenthümlicher und beſſer iſt: Ejusd. fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta. N. u. verb. Ausg. Halle, 1718. 4. Deutſch: Ebend. 1709. 8. — Wolffii jus naturae methodo scientifica pertractatum. Frkf. u. Lpz. 1740—9. 9 Bde. 4. Ejusd. institutiones juris naturae et gentium. Halle, 1750. 8. Deutſch: Ebend. 1754. 8. Franz. mit Anmerkk. von Luzac. Leid. 1772. 6 Bde. 8. — Vattel's Unterſuchungen über das natürliche Recht, mit Anmerkk. über Wolff's Recht der Natur. Aus dem Franz. Mitau, 1771. 8. (Das Original erſchien unter dem Titel: Droit des gens. Lond. 1757. 2 Bde. 4.). — Dariesii institutiones jurisprudentiae universalis. Jena, 1740. 8. A. 7. 1776. Deſſ. Discurs über ſein Natur- und Völkerrecht. Jena, 1762—3. 2 Thle. 4. Ejusd. observationes juris naturalis, socialis et gentium. Jena, 1751. 2 Bde. 4. — Schmaussii positiones juris naturalis. Gött. 1740. 8. Deſſ. neues Syſtem des Rechts der Natur. Gött. 1754. 8. — Achenwallii elementa juris naturae, zuerſt 1750 als gemeinſchaftliches Werk von A. und Pütter, dann 1755 unter A.'s Namen allein. A. 7. Gött. 1774. 2 Thle. 8. — Baumgartenii jus naturae. Halle, 1765. 8. — Maier's Recht der Natur. Halle, 1767. 8. Auszug: Ebend. 1769. 8. — Burlamaqui, principes du droit de la nature et des gens. Par Mr. de Felice. Yverdon, 1766 — 8. 8 Bde. 8. N. A. Par. 1791. 8. Eine noch neuere Ausg. (revue, corrigée etc. par Mr. Dupin) erſchien ebend. 1820 ff. 5 Bde. 8. — De Felice, leçons du droit de la nature et des gens. Yverdon, 1769. 2 Bde. 8. — Vicat, traité du droit naturel et de l'application de ses principes au droit civil. Lauſanne, 1774 — 84. 4 Bde. 4. — De Rayneval, institutions du droit de la nature et des gens. Par. 1803. 8. — Maffioli, principes du droit naturel, appliqués à l'ordre social. Par. 1803. 8. — Carmelo Controsceri, istituzioni di giurisprudenza naturale. Palermo, 1788—90. 3 Bde. 8. Von Martini, Lehrbegriff des Natur- Staats- und Völkerrechts. Aus dem Lat. von Sonnleithner. A. 2. Wien, 1787 — 8. 4 Bde. 8. Deſſ. ſechs akademiſche Uebungen über das Naturrecht. Aus dem Lat. von Demſ. Ebend. 1783. 8. — Höpfner's Naturrecht des einzelen Menſchen, der Geſellſchaften und der Völker. Gießen, 1780. 8. A. 7. 1806. Ejusd. jus naturae lat. redditum a Raydt. Lingen, 1793. 8. A. 2. 1803. — Ulrichii initia philosophiae justi s. juris naturae et gentium. Jena, 1783. 8. A. 3.

1790. — Hufeland's Lehrſätze des Naturrechts und der da- mit verbundnen Wiſſenſchaften. Jena, 1790. 8. A. 2. (ganz umgearbeitet) 1795. — Abicht's neues Syſtem eines aus der Menſchheit entwickelten Naturrechts. Baireuth, 1792. 8. Deſſ. kurze Darſtellung des Natur- und Völkerrechts. Ebend. 1795. 8. — Schaumann's wiſſenſchaftliches Naturrecht. Halle, 1792. 8. Deſſ. kritiſche Abhandlungen zur philoſ. Rechtslehre. Halle, 1795. 8. Deſſ. Verſuch eines neuen Syſtems des natürlichen Rechts. Halle, 1796. 2 Thle. 8. — Hoffbauer's Naturrecht aus dem Begriffe des Rechts entwickelt. Halle, 1793. 8. A. 4. Merſeburg, 1825. Deſſ. Unterſuchungen über die wichtigſten Gegenſtände des Naturrechts nebſt einer Cenſur der verdienſtlichſten Bemühungen um dieſe Wiſſenſchaft, vorzüglich in den neuern Zeiten. Halle, 1795. 8. — Heydenreich's Syſtem des Naturrechts nach kritiſchen Principien. Lpz. 1794—5. 2 Thle. 8. — Maaß über Rechte und Verbindlichkeiten überhaupt und die bürgerlichen insbeſondre. Halle, 1794. 8. Deſſ. Grundriß des Naturrechts. Lpz. 1808. 8. — Tafinger's Lehrſätze des Naturrechts. Tübing. 1794. 8. — Schmalz's Recht der Natur. Th. 1. Reines Naturrecht. Th. 2. Natürl. Staatsrecht. Th. 3. Natürl. Familien- und Kirchenrecht. Königsb. 1795. 8. Deſſ. Erklärung der Rechte des Menſchen und des Bürgers. Königsb. 1798. 8. (Commentar des vorigen). Deſſ. Handbuch der Rechtsphiloſophie. Halle, 1807. 8. — Jakob's philoſophiſche Rechtslehre oder Naturrecht. Halle, 1795. 8. A. 2. 1802. Auszug. 1796. — Fichte's Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wiſſenſchaftslehre. Jena u. Lpz. 1796—7. 2 Thle. 8. Auszug von Hübner. Hildesh. 1802. 8. — Tieftrunk's philoſophiſche Unterſuchungen über das private und öffentliche Recht. Halle, 1797. 8. — Klein's Grundſätze der natürlichen Rechtswiſſenſchaft, nebſt einer Geſchichte derſelben. Halle, 1797. 8. — Stephani's Grundlinien der Rechtswiſſenſchaft oder des ſog. Naturrechts. Erlang. 1797. 8. — Weiſe's Grundwiſſenſchaft des Rechts. Tübing. 1797. 8. — Bouterwek's Abriß der philoſ. Rechtslehre. Gött. 1798. 8. — Gutjahr's Entwurf des Naturrechts. Lpz. 1799. 8. — Gros's Lehrbuch der philoſ. Rechtswiſſenſchaft oder des Naturrechts. Tübing. 1802. 8. A. 3. 1815. — Bendavid's Verſuch einer Rechtslehre. Berl. 1802. 8. — Fries's philoſ. Rechtslehre und Kritik aller poſitiven Geſetzgebung, mit Beleuchtung der gewöhnlichen Fehler in Bearbeitung des Naturrechts. Jena, 1803. 8. — Weiß's Lehrbuch der Philoſophie des Rechts. Lpz. 1804. 8. — Meiſter's Lehrbuch des Naturrechts. Frkf. a. d. O. 1809. 8. — L. v. Dreſch, ſyſtematiſche Entwickelung der Grundbegriffe und Grundprincipien des geſammten Privatrechts, des Staatsrechts und des

Völkerrechts. Heidelb. 1810. 8. Deſſ. Naturrecht. Tübing. 1822. 8. — Wendt's Grundzüge der philoſ. Rechtslehre. Lpz. 1811. 8. — Schulze's Leitfaden der Entwickelung der philoſophiſchen Principien des bürgerlichen und peinlichen Rechts. Gött. 1813. 8. — Köppen's Rechtslehre nach platoniſchen Grundſätzen. Lpz. 1819. 8. (Iſt weit vorzüglicher als Zentgravii specimen doctrinae juris naturalis secundum disciplinam platonicam. Straßb. 1679. 4.) — Schnaubert's Lehrbuch der Wiſſenſchaftslehre des Rechts. Jena, 1819. 8. — Eſchenmayer's Normalrecht. Tübing. 1819—20. 2 Thle. 8. — Troxler's philoſ. Rechtslehre der Natur und des Geſetzes, mit beſondrer Rückſicht auf die Irrlehren der Liberalität und Legitimität. Zürich, 1820. 8. (Weder die Liberalität noch die Legitimität ſind Irrlehren, wenn man ſie nur nicht übertreibt; dann ſind auch beide ſehr wohl verträglich mit einander). — Hegel's Grundlinien der Philoſophie des Rechts. Berl. 1821. 8. (Auch unter dem Titel: Naturrecht und Staatswiſſenſchaft im Grundriſſe). — Gerlach's Grundriß der philoſophiſchen Rechtslehre. Halle, 1824. 8. — Sigwart's Wiſſenſchaft des Rechts nach Grundſätzen der praktiſchen Vernunft. Tübing. 1828. 8. — Der Verf. ſelbſt hat herausgegeben: Aphorismen zur Philoſophie des Rechts. B. 1. Jena (Lpz.) 1800. 8. Als Fortſetzung (oder B. 2.): Naturrechtliche Abhandlungen oder Beiträge zur natürlichen Rechtswiſſenſchaft. Lpz. 1811. 8. Dikäologie oder philoſophiſche Rechtslehre. Königsb. 1817. 8. (Auch als Th. 1. vom Syſt. der prakt. Philoſ.) und Dikäopolitik. Lpz. 1824. 8. — Mit beſonderer Hinſicht auf das poſitive Recht iſt das natürliche Recht in ff. Schriften bearbeitet: Hugo's Lehrbuch des Naturrechts als einer Philoſophie des poſit. Rechts. Berl. 1798. 8. A. 3. 1809. — Zachariä's (Theod. Max.) philoſ. Rechtslehre oder Naturrecht und Staatslehre. Bresl. 1820. 8. A. 2. 1825. (Vorher als Th. 1. eines civiliſtiſchen Curſus [Lpz. 1810. 8.] nachher umgearbeitet. — In popularer Hinſicht iſt (außer den vorhin erwähnten Vorbereitungen ꝛc. von Pörſchke) zu bemerken: Leisler's populares Naturrecht. Frkf. a. M. 1799—1806. 2 Thle. 8. — Auch kann Lichtwehr's Lehrgedicht über das Recht der Vernunft (Lpz. 1758. 8.) hieher gerechnet werden, wiewohl es mehr die Moral überhaupt betrifft. — — Was endlich die literariſch-hiſtoriſchen Schriften über dieſen Theil der Philoſ. anlangt, ſo gehören dahin folgende: Buddei historia juris naturalis. Halle, 1695. nachher oft wiederholt und vermehrt, auch mit Anmerkk. von Johnſon in ſeiner Ausg. von Pufendorf de off. hom. et civ. Lond. 1737. 8. — Ludovici delineatio historiae juris divini naturalis et positivi universalis. Ed. auct. Halle, 1714. 8. — Thomasii paulo plenior hi-

storia juris naturalis. Halle, 1719. 4. — Reinhardi historia jurisprudentiae naturalis. Lpz. 1725. 8. — Glafey's vollſtändigere Geſchichte des Rechts der Vernunft, nebſt einer Biblioth. juris nat. et gentium. Lpz. 1739. verb. und verm. Frkf. 1746. 2 Thle. 4. — Meisteri exercitationes II exhibentes brevem historiam jurisprudentiae naturalis. Gött. 1743. 8. Auch gab Derſ. Zuſätze und Verbeſſerungen zum vorhergehenden Werke heraus: Gött. 1740 — 1. 2 Stcke. 4. — Essai sur l'histoire du droit naturel. Lond. 1757—8. 2 Thle. 8. — Kurzer Entwurf einer Hiſtorie des Natur- und Völkerrechts. Lpz. 1759. 8. — Von Zalheim, Verſuch einer Geſchichte der natürlichen Rechtsgelahrtheit. Wien, 1765. 8. — Gebaueri nova juris naturalis historia. Ed. Klevesahl. Wetzl. 1774. 8. — Groeningii biblioth. juris gentium europaea s. de juris naturae et gentium principiis juxta doctrinam Europaeorum. Hamb. 1703. 8. — Rechenberg de autoribus, qui scriptis suis jurisprudentiam naturalem illustrarunt. Lpz. 1711. 4. — Vinholdi notitia scriptorum juris naturae. Lpz. 1723. 8. — (De Neumann) biblioth. juris imperantium quadripartita s. commentatio de scriptoribus jurium, quibus summi imperantes utuntur, naturalis et gentium, publici universalis et principum privati. Nürnb. 1727. 4. — Meisteri biblioth. juris nat. et gentt. Gött. 1749 — 57. 3 Thle. 8. — Die Schriften, welche beſondre Theile des Naturrechts (z. B. das natürliche Ehe- Familien- Staats- Völker- Kirchen-Recht ꝛc.) behandeln, ſind unter dieſen beſondern Aufſchriften zu finden.

Rechtsmaterie ſ. Rechtsform.

Rechtsmittel ſind Maßregeln, wodurch man ſein Recht bewahren oder erlangen kann, wie z. B. eingelegte Proteſtationen und Appellationen. Sie kommen vorzüglich bei Führung der Proceſſe in Anwendung. Das poſitive Recht muß daher weitere Auskunft darüber geben. Im Kriege ſollen die Waffen als Rechtsmittel dienen. S. Krieg.

Rechtsobject ſ. Rechtsſubject.

Rechtspflege ſ. Gerechtigkeitspflege.

Rechtspflichten ſ. Pflicht und Recht.

Rechtsphiloſophie ſ. Rechtslehre.

Rechtsprincip ſ. Rechtsgeſetz.

Rechtsſprüche könnten auch die Ausſprüche der Geſetzgeber und der Rechtsgelehrten in Bezug auf das, was Rechtens ſein ſoll, heißen. Man nimmt aber das Wort gewöhnlich im engern Sinne und verſteht darunter bloß einen richterlichen Ausſpruch (sententia judicis) der auch ein Urtelsſpruch oder ſchlechtweg ein Urtel (ſtatt Urtheil) genannt wird. Einem ſolchen ſind dann

auch die Rechtsſprüche der ſogenannten Spruchcollegien (Juriſtenfacultäten und Schöppenſtühle) gleich zu achten. Sind dieß bloße Gutachten (responsa), ſo haben ſie zwar keine richterliche Kraft, gewähren aber doch immer einen gewiſſen Vortheil, wenn ſie günſtig für eine Sache oder Partei ausfallen.

Rechtsſtand (status juridicus) iſt der Zuſtand, in welchem ſich jemand bezüglich auf das Recht befindet. Dieſer Zuſtand kann zwar empiriſch betrachtet ſehr mannigfaltig ſein. Allein im Allgemeinen giebt es nur zwei Zuſtände dieſer Art, den Bürgerſtand (status civilis) und den Naturſtand (status naturalis). S. beide Ausdrücke. Wenn manche Juriſten den Stand der Freiheit (status libertatis) und den Stand der Sklaverei (status servitutis) als zwei Rechtsſtände unterſcheiden, ſo gilt dieß nur in Bezug auf das poſitive Recht, wenn dieſes in einem Staate die Sklaverei geſtattet. Nach dem natürlichen Rechte aber, oder nach dem Rechtsgeſetze der Vernunft, iſt der zweite Stand vielmehr ein Unrechtsſtand. Ein Stand der Unfreiheit ließe ſich rechtlich nur annehmen, wenn jemand wegen eines Verbrechens nach Urtel und Recht ſeiner Freiheit beraubt worden. Dadurch wird er aber doch nicht Sklav im eigentlichen Sinne. S. Sklaverei.

Rechtsſtreit kann entweder außergerichtlich ſein, wenn zwei Perſonen bloß für ſich über das Recht ſtreiten, wo er dem logiſchen Streite über jeden andern Gegenſtand gleich zu achten — ſ. Streit. — oder gerichtlich, wenn vor einem verordneten Richter, der entſcheiden oder doch die Entſcheidung herbeiführen ſoll, über das Recht geſtritten wird. Dieſer Rechtsſtreit heißt Proceß, auf welchen ſich die zum poſitiven Rechte gehörige Proceſſordnung bezieht. Daher kann dieſer juridiſche Streit nicht nach bloß logiſchen Regeln geführt werden, ob ſie gleich auch hier ihre Anwendung finden, beſonders beim Beweiſen. Auch der Krieg kann als ein Rechtsſtreit angeſehn werden, wenigſtens ſeinem Urſprunge nach, wenn ſich Völker über ihr gegenſeitiges Recht entzweit haben. Er wird aber gewöhnlich bloß durch Kanonen entſchieden, iſt daher mehr phyſiſch, als logiſch und juridiſch. S. Krieg.

Rechtsſubject iſt ſoviel als berechtigtes Subject, indem es gleichſam die perſönliche Unterlage (subjectum) ſeines eignen Rechtes iſt. Man nennt es daher auch den Inhaber des Rechts oder kürzer den Rechtsträger. Ihm entſpricht das Rechtsobject oder der Gegenſtand, auf welchen ſich ein Recht bezieht, z. B. ein Haus oder ein Acker. Auch Perſonen können Rechtsobjecte ſein, wenn das Recht ein perſönliches iſt. S. dingliches Recht. Wenn man den Eigenthümer einer Sache nicht kennt, ſo iſt das Rechtsſubject zweifelhaft. Wenn man aber nicht weiß, worauf ſich ein angebliches Recht eigentlich beziehen ſoll, ſo iſt das Rechtsobject zweifelhaft.

Rechtstauſch oder Rechtswechſel geſchieht nach dem natürlichen Rechtsgeſetze bloß durch Vertrag, ſei es durch ausdrücklichen oder ſtillſchweigenden. S. Vertrag. Der Rechtstauſch iſt alſo dann immer willkürlich. Die poſitiven Geſetze können aber auch einen unwillkürlichen Umtauſch oder Wechſel der Rechte ſtattfinden laſſen, z. B. durch Erbfolge und Verjährung. S. beides. Daß auch bei Beleidigungen ein unwillkürlicher Rechtstauſch ſtattfinde, wie manche Rechtslehrer behaupten, iſt ungegründet. Denn einmal iſt eine Beleidigung doch etwas Willkürliches; und dann wird auch dadurch kein Recht umgetauſcht d. h. auf der einen Seite verloren und auf der andern Seite erworben. Der Beleidigte hat ſchon urſprünglich das Recht, ſich gegen Beleidigungen zu ſchützen, alſo auch Entſchädigung zu fodern, wenn er beſchädigt worden, und der Beleidiger hat ſchon urſprünglich die Pflicht, fremdes Recht unverletzt zu laſſen, alſo auch Entſchädigung zu leiſten, wenn er jemanden beſchädigt hat. Von Verluſt und Erwerbung des Rechts kann hier eigentlich nicht die Rede ſein.

Rechtstitel ſ. Rechtsgrund.

Rechtsträger ſ. Rechtsſubject.

Rechtsveräußerung ſ. veräußern.

Rechtsverbindlichkeit iſt ſoviel als Rechtspflicht. S. Pflicht und Recht.

Rechtsverhältniß findet überall ſtatt, wo auch nur zwei Menſchen zuſammen leben. Lebte ein Menſch ganz iſolirt, z. B. auf einer wüſten Inſel, ſo ſtände er in keinem Rechtsverhältniſſe, weder zu den Thieren und Pflanzen auf dieſer Inſel, noch zu Gott, weil ein Rechtsverhältniß Gleichheit in Anſehung des Weſens vorausſetzt. Daher können auf der Erde nur Menſchen im Rechtsverhältniſſe ſtehn. Wie es aber im Himmel ausſieht, wiſſen wir nicht. Alſo läſſt ſich auch von den Rechtsverhältniſſen der Himmelsbewohner nichts ſagen. Käme ein ſolcher vom Himmel herab auf die Erde, ſo würde er als ein vernünftiges Weſen in Körpergeſtalt freilich mit den Menſchen als ihm insoferne gleichen Weſen in ein Rechtsverhältniß treten. Er könnte aber dann nicht mehr Recht anſprechen, als jeder andre vernünftige Erdbewohner, wie vornehm auch ſonſt ſeine Abkunft ſein möchte. Darum erzählt auch die heilige Sage, daß, als jemand einen vom Himmel herabgeſtiegnen Engel anbeten wollte, dieſer es verboten habe, weil er auch nur ein Knecht Gottes wie alle Menſchen ſei.

Rechtsverletzung ſ. Beleidigung.

Rechtsvorbehalt ſ. Vorbehalt.

Rechtswechſel ſ. Rechtstauſch.

Rechtswiſſenſchaft ſ. Rechtslehre.

Rechtszwang ſ. Zwang.

Recht über Leben und Tod (jus vitae ac necis) iſt unter Menſchen ein bloß eingebildetes Recht, man mag es dem Regenten in Bezug auf ſeine Unterthanen, oder dem Vater in Bezug auf ſeine Kinder, oder dem Hausherrn in Bezug auf ſeine Diener beilegen. Denn woher ſollte ein Menſch die Befugniß überkommen, einem Andern das Leben nach Belieben zu nehmen, folglich ihn wie ein vernunftloſes Thier zu behandeln, das man eben auch tödtet, wenn es uns in den Weg läuft? Nur ein Kannibale kann ſich ein ſolches Recht anmaßen. Soll der Menſch befugt ſein, den Menſchen zu tödten, ſo kann es nur aus *Nothwehr* geſchehen; und ebendarauf muß auch die *Todesſtrafe* beruhen, wenn ſie rechtmäßig ſein ſoll. S. beide Ausdrücke. Wenn Gott ein *Herr über Lebendige und Todte* genannt wird, ſo geſchieht dieß in ganz andrer Beziehung, nämlich wiefern ihn der Religioſe als ſeinen Schöpfer und Erhalter verehrt. Das iſt aber kein Menſch in Bezug auf den andern, ſondern immer nur Gott, auf welchen jedoch der bloß in der Menſchenwelt oder unter ſinnlich-vernünftigen Weſen gültige Begriff des Rechts und der Pflicht nicht anwendbar iſt. S. *Gott, Recht* und *Pflicht*.

Recidiv (von recidere, zurückfallen) iſt Rückfall in ein voriges Uebel, beſonders in eine frühere Krankheit, von der man eben geneſen war oder doch ſchien. Außer dieſen *mediciniſchen* Recidiven giebt es aber auch *logiſche* (Rückfälle in frühere Irrthümer) und *moraliſche* oder *ethiſche* (Rückfälle in frühere Sünden oder Laſter). Solche Rückfälle ſind allemal gefährlich, weil ſie eine Geneigtheit des Leibes oder der Seele zu den Uebeln oder Fehlern beweiſen, in welche man zurückfällt. Man ſoll ſich daher ſo viel als möglich vor Rückfällen hüten, damit nicht das Uebel oder der Fehler habitual und incurabel werde.

Reciprok (reciprocus oder reciproce, wechſelſeitig — angeblich von procare oder procari, fodern, ſich bewerben, daher procus, der Freier) heißen Begriffe oder Urtheile, wenn ſie entweder ſchlechthin oder doch in gewiſſen Beziehungen mit einander verwechſelt oder vertauſcht werden können, wie die Begriffe des gleichwinkeligen und des gleichſeitigen Dreiecks, und die darauf ſich beziehenden Urtheile: Ein gleichwinkeliges Dreieck hat gleiche Seiten, und ein gleichſeitiges Dreieck hat gleiche Winkel. Auch nennen manche Logiker ein kategoriſches Urtheil *reciprok* oder *reciprocabel*, wenn Subject und Prädicat gleich ſind, alſo wechſelſeitig vertauſcht werden können, z. B. Gott iſt Gott, der Menſch iſt Menſch, überhaupt A iſt A. Dagegen heißen Schlüſſe und Beweiſe ſo, wenn man ſie gegen den, der ſie braucht, wenden oder umkehren kann. Solche argumenta reciproca nannten die Griechen αντιστρεφοντα.

Ein Beiſpiel ſ. im Art. Protagoras a. E. Das Dictum de reciproco ſ. an ſeinem Orte.

Recitation (von recitare, vortragen, vorleſen, herſagen) bedeutet eigentlich jede Art des Vortrags. Doch nimmt man es vorzugsweiſe in zwiefacher Beziehung, einmal in Bezug auf die bloße Rede, wo recitiren ſoviel heißt, als declamiren oder aus freier Bruſt hervorſprechen; dann in Bezug auf den Geſang, wo recitiren ſoviel heißt, als ungebunden ſingen. In der erſten Beziehung nennt man ein Schauſpiel recitirend, in welchem gar nicht geſungen, ſondern bloß geſprochen wird. In der zweiten Beziehung heißt ein Geſang ein Recitativ, in welchem kein ſo ſtrenger Rhythmus und keine ſo beſtimmte Melodie, wie bei der Arie, beobachtet wird. Der Geſang erſcheint dann bloß als eine höhere Art der Declamation. Uebrigens vergl. Geſangkunſt und Sprechkunſt.

Reclamation iſt etwas ganz andres als Declamation (ſ. d. W.) nämlich eine Art von Gegenſchrei (von re, wider, und clamare, ſchreien) indem man eine Einſprache gegen etwas macht, um ſein Recht zu verwahren, oder dasjenige zurückfodert, was uns widerrechtlich entzogen oder vorenthalten worden. Man kann daher gegen alle Arten von Eingriffen in unſre Rechte reclamiren; beſonders aber wird das Wort in Bezug auf Eigenthumsrechte gebraucht, wenn man z. B. aus der Verlaſſenſchaft eines Verſtorbnen oder von den einem Räuber abgenommenen Sachen dasjenige reclamirt, was unſer Eigenthum iſt, damit es nicht eben ſo wie das Uebrige behandelt werde. Ein ſolcher An- oder Einſpruch heißt auch wohl abgekürzt ein Reclam oder Reclama.

Reconverſion iſt die Rückverwandlung eines umgekehrten Urtheils. S. Converſion. Eine andre Bedeutung ſ. in Transſubſtantiation.

Recrimination (von re, wider und crimen, das Verbrechen) iſt eine Gegenbeſchuldigung, alſo gleichſam die Zurückgabe desjenigen Verbrechens, deſſen uns ein Andrer angeklagt hat, wiewohl es nicht immer daſſelbe ſein muß, ſondern auch ein andres, jenem mehr oder weniger ähnliches, ſein kann. Im weitern Sinne wird das Wort auch von Fehlern aller Art, ſelbſt wiſſenſchaftlichen oder künſtleriſchen, gebraucht. So nennt man es auch eine Recrimination, wenn ein Philoſoph den andern eines Widerſpruchs, einer Inconſequenz ꝛc. beſchuldigt, und nun der Beſchuldigte nachweiſt oder wenigſtens nachzuweiſen ſucht, daß jener auch dergleichen Fehler begangen habe. — Das Recriminiren kann aber doch niemanden entſchuldigen oder rechtfertigen. Es beweiſt nur, daß wir allzumal fehlen oder arme Sünder ſind.

Rectification (von recte facere, recht oder gut machen)

hat eine phyſiſche und eine moraliſche Bedeutung. In phyſiſcher Hinſicht verſteht man darunter das Gut- oder Beſſermachen einer Sache, beſonders einer ſpirituoſen Flüſſigkeit, durch chemiſche Behandlung. So werden gebrannte Waſſer durch mehrmaliges Abziehn (Läutern und Verflüchtigen des ſog. Phlegma) rectificirt. In moraliſcher Hinſicht aber verſteht man darunter nicht das Gut- oder Beſſermachen ſelbſt, ſondern vielmehr das Ermahnen und Verweisgeben, wenn jemand etwas ſchlecht gemacht hat, indem man hofft, ihn dadurch zu beſtimmen, daß er künftig beſſer handeln werde. Wird nun dieſe Hoffnung erfüllt, ſo iſt das Rectificiren dann wenigſtens indirect oder mittelbar auch ein Gut- oder Beſſermachen. Aber freilich wird dieſe Hoffnung nicht immer erfüllt. Das moraliſche Rectificiren bleibt nicht nur oft erfolglos, ſondern es wirkt zuweilen ſelbſt das Gegentheil, indem es durch zu häufige Wiederholung den Menſchen gleichgültig macht oder gar verhärtet. Man muß alſo ſparſam damit umgehn, und beſonders Ort, Zeit und Verhältniſſe berückſichtigen, wenn das Rectificiren nicht mehr ſchaden als helfen ſoll.

Rede ſ. Redekunſt.

Redefiguren und Redeformen ſind nicht einerlei. Dieſe ſind verſchiedne Arten der Rede, wie die poetiſche und proſaiſche, die gerichtliche, politiſche und geiſtliche. Jene aber ſind Veränderungen des Ausdrucks, um der Rede mehr Kraft, Lebendigkeit und Schönheit zu geben, mithin Abweichungen von der gewöhnlichen Art zu reden. Die Rhetorik muß darüber weitere Auskunft geben. Vergl. auch den folg. Art.

Redekunſt und Rednerkunſt ſind auch nicht einerlei, ob ſie gleich häufig verwechſelt werden, weil beide ihren Namen von der Rede oder dem Reden haben. Da es aber verſchiedne Arten der Rede oder des Redens giebt, ſo ſteht auch die Kunſt in verſchiedner Beziehung auf dieſelbe. Zuvörderſt iſt zu bemerken, daß reden mehr als ſprechen iſt. Dieſes iſt an und für ſich betrachtet eine bloß äußere Thätigkeit, ein Hervorbringen von articulirten Tönen, die einen gewiſſen Klang haben oder als Laute vom Ohre vernommen werden. Dieſe Laute könnten auch einzele Wörter ohne allen Sinn und Zuſammenhang ſein, wie Abra Kadabra, Piff Puff Paff, Pimm Pumm Pälamm; denn daß die erſten beiden der Anfang einer Zauberformel, die übrigen aber Nachahmungen gewiſſer Klänge oder Laute ſind, kommt hier nicht in Betracht, giebt ihnen auch noch keinen vernünftigen Sinn und Zuſammenhang. Daher können Thiere, wenn man ihnen die Zunge als das vornehmſte Sprechwerkzeug löſt, wohl ſprechen lernen, aber nicht reden, weil ſie dem Geſprochnen, das ſie mühſam von Menſchen erlernt haben, wär' es auch eine ganze Redensart, keinen Sinn unterlegen und

folglich auch nichts Zuſammenhangendes dabei denken können. Das Reden iſt demnach weit mehr als eine bloß äußere Thätigkeit; es iſt zugleich etwas Inneres, Geiſtiges, nämlich ein Hervorbringen von articulirten Tönen, die einen gewiſſen Sinn und Zuſammenhang haben, weil ſie als Gedankenzeichen aufgefaſſt werden. Das Reden ſetzt alſo ein Denken voraus, das bloße Sprechen aber noch nicht; und die Gedanken, welche man mit den Wörtern bezeichnet, machen eben den Sinn der Rede aus. Darum müſſen auch die Wörter nach beſtimmten Regeln mit einander verknüpft werden, weil ſonſt kein Zuſammenhang in der Rede ſein würde. So werden die Wörter als einzele Gedankenzeichen zu Worten als verbundnen, und das Geſprochene zur Rede, letzteres Wort im weitern Sinne genommen, wo man den wörtlichen Ausdruck der Gedanken überhaupt darunter verſteht. Die Redekunſt iſt nun eben die Kunſt der Verknüpfung der Wörter zu einer ſinnvollen und zuſammenhangenden Rede. Hierunter könnte man allerdings auch die Dichtkunſt mit befaſſen, weil jedes Gedicht ebenfalls eine ſolche Rede ſein ſoll. Aber es ſoll doch noch mehr ſein, nämlich eine dichteriſche oder poetiſche Rede, welche, wenn ſie etwas werth ſein ſoll, auch ſchön ſein muß; während man unter der ſchlechtweg ſog. Rede ein bloß proſaiſches Wortganze verſteht, das zwar auch ſchön ſein kann, aber doch ſchon ſeine Beſtimmung erfüllt, wenn es nur verſtändig und verſtändlich iſt. Denn urſprünglich ſoll die proſaiſche Rede bloß den Verſtand beſchäftigen, ſoll uns belehren von dem, was jemand denkt. Dieſem Zwecke muß alles Uebrige untergeordnet werden. Wenn daher von der Redekunſt als einer ſchönen Kunſt die Rede iſt, ſo iſt ſie eigentlich nur relativ ſchön d. h. verſchönernd. Denn ſie verſchönert nur, was urſprünglich einen ganz andern Zweck hat, als die äſthetiſche Beluſtigung des Gemüths; wogegen die Dichtkunſt ebendieß zu ihrem Hauptzwecke macht und darum abſolut ſchön iſt. Wenn demnach der Redekünſtler außer dem Verſtande auch die Einbildungskraft zu beſchäftigen und dadurch das Gemüth zu beluſtigen ſucht, ſo iſt das für ihn nur Nebenzweck und zugleich Mittel zu einem andern, für ihn wichtigern, Zwecke. Alles nämlich, was er in Anſehung der Auswahl, Stellung und Verbindung der Wörter thut, um auch Anſchauungen und Empfindungen oder Gefühle zu erwecken, geſchieht nur, um dem, was er ſagen will, mehr Nachdruck zu geben und leichtern Eingang in fremde Gemüther zu verſchaffen, weil er ganz richtig vorausſetzt, eine ſchöne Rede werde mehr gefallen und folglich auch mehr wirken, als eine nichtſchöne, wenn auch ſonſt verſtändige und verſtändliche. Es kann aber dieſe Kunſt ihre verſchönernde Kraft in Bezug auf alle Arten proſaiſcher Reden beweiſen, ſelbſt wenn es bloß geſchriebne Aufſätze (Briefe, geſchichtliche

Erzählungen, philoſophiſche Abhandlungen oder Geſpräche, ja ganze wiſſenſchaftliche Werke) wären. Denn ſie hat es an ſich mit der bloßen Compoſition der Wörter, nicht mit deren Ausſprache zu thun, die ſie einer andern Kunſt, der Declamirkunſt oder ſchönen Sprechkunſt, überläſſt. Wenn ſich aber dieſe beiden, in ihrer Getrenntheit einfachen, Künſte mit einander zu einer vollſtändigen und höhern Kunſtleiſtung im Gebiete des Redens vereinigen, ſo entſpringt daraus die zuſammengeſetzte Kunſt des vorzugsweiſe ſog. Redners, alſo die ſchöne Rednerkunſt (ars oratoria) die man auch die Kunſt der Beredtſamkeit (ars eloquentiae) nennt, weil der Redner, wenn er vor einer Verſammlung auftritt, um an dieſelbe eine feierliche Rede zu halten, ſeine ganze Kunſt aufbieten muß, um die Verſammlung zu bereden d. h. durch ſeine Rede zu dem zu beſtimmen, was er eben beabſichtet. Man kann daher allerdings ein Wohlredender (disertus) und als ſolcher auch ein Redekünſtler ſein, ohne ein Beredter (eloquens) oder ein Redner (orator) zu ſein. Denn dieſer muß vor jeder, auch noch ſo großen, Verſammlung aus voller und freier Bruſt ſprechen (eloqui) können. Das iſt aber nicht Sache eines Jeden, weil dazu ein höheres Talent, viel Kraft, Muth und Uebung gehört, beſonders wenn es aus dem Stegreife (ex tempore) geſchehen ſoll, worin eben der höchſte Triumph dieſer Kunſt beſteht. Iſokrates war daher zwar ein Redekünſtler, aber kein Redner, weil er nicht zugleich ein Sprechkünſtler war, indem er nicht den Muth hatte, vor großen Verſammlungen aufzutreten, ſondern nur zu Hauſe Reden drechſelte. Vergl. Beredtſamkeit, auch Dichtkunſt, Proſa und Sprechkunſt.

Redende Künſte nennt man alle Künſte, welche ſich der articulirten Töne zur äußern Darſtellung des Innern bedienen. Dahin gehört alſo außer der Redekunſt und Rednerkunſt, auch die Dichtkunſt und die Sprechkunſt, ſelbſt die Geſangkunſt, wieferne ſie nicht bloß modulirt, ſondern auch articulirt; nur nicht die einfache Tonkunſt, weil dieſe eben nur tönt. S. Tonkunſt. Die Schauſpielkunſt aber gehört zu den mimiſchen Künſten, ob ſie gleich von den redenden auch Gebrauch macht. S. Mimik und Schauſpielkunſt.

Redende Philoſophen, eine Partei der arabiſchen Philoſophen, Medabberim genannt. S. arabiſche Philoſophie. Die philoſophiſchen Schwätzer, deren es überall ſehr viele giebt, könnte man wohl auch ſo nennen, oder, um ein ähnliches deutſches Wort zu haben, Dabberer. Denn das arabiſche Wort hat viel Aehnlichkeit mit dem gemeinen deutſchen Ausdrucke dabbern für plappern oder ſchwatzen.

Redetheile (partes orationis) ſind die theils einfachen

theils zuſammengeſetzten Beſtandtheile (partes integrantes) der Rede. Die einfachen ſind die einzelen Wörter, die zuſammengeſetzten ſind die kleineren und größeren Sätze, welche durch Verknüpfung der Wörter entſtehen. Wie viel es einfache Redetheile d. h. Arten von Wörtern gebe, iſt eine Frage, die ſich nicht ſo geradezu beantworten läſſt. Denn die Sprachen ſind hierin ebenſowenig einſtimmig, als die Sprachlehrer. Einige Sprachen haben mehr, andre weniger Redetheile. Einige haben z. B. einen ſog. Artikel, andre nicht. Denn daß der Artikel, wie einige Sprachlehrer zu Gunſten ihrer Theorie von der Gleichförmigkeit der Sprachen in Anſehung der Redetheile behauptet haben, gar kein Redetheil ſei, iſt eine ungereimte Behauptung. Warum ſollte der Artikel der, die, das, nicht eben ſo gut ein Redetheil der deutſchen Sprache ſein, als das Pronomen dieſer, dieſe, dieſes? Er iſt nur kein nothwendiger und weſentlicher Redetheil, und daher auch kein urſprünglicher; ſondern er hat ſich erſt im Laufe der Zeit aus dem Pronomen gebildet. Will man daher eine philoſophiſche Theorie von den Redetheilen aufſtellen, ſo muß man vor allen Dingen diejenigen Redetheile ausmitteln, welche einer Sprache durchaus nothwendig und weſentlich, und daher als urſprüngliche anzuſehen ſind, aus welchen die übrigen als abgeleitete erſt durch die fortſchreitende Entwickelung der Sprache hervorgegangen. Da nun das Reden nichts anders als ein lautes Denken iſt, und da unſer Denken, wenn es ein beſtimmtes iſt, ſich ſtets in der Form des Urtheilens äußert, die Urtheile aber mittels der Sprache als Sätze hervortreten: ſo iſt klar, daß es nur ſoviel nothwendige und weſentliche Redetheile geben kann, als zur Bildung eines vollſtändigen Urtheils oder Satzes erfoderlich ſind. Dieſe ſind ein Hauptwort als Subject des Urtheils (substantivum) ein Beiwort als Prädicat (adjectivum) und ein Bindewort als die Syntheſe von jenen beiden, die ſich gleichſam wie Theſe und Antitheſe zu einander verhalten (copula). Eine Sprache, welche dieſe drei Arten von Wörtern oder dieſe drei Redetheile hätte, würde völlig hinreichen, um alles nothdürftig auszudrücken, was ein Menſch dem andern ſagen wollte. Soll aber die Sprache vollkommner ſein, ſo ſind für jene auch ſtellvertretende und Beziehungswörter nöthig, um allerlei Combinationen der Gedanken kurz und beſtimmt ausdrücken zu können. So findet das Hauptwort ſeinen Stellvertreter im Fürworte (pronomen) das Beiwort und das Bindewort im Zeitworte (verbum). Denn dieſes kann bald als bloßes Bindewort in dem ſelbſtändigen Zeitworte ſein (verbum substantivum) auftreten, wie wenn man ſagt: Der Baum iſt grün, bald das Beiwort mit dem Bindeworte zugleich in dem beilegenden Zeitworte (verbum adjectivum) ausdrücken, wie wenn man ſagt: Der Baum grünet. So iſt

auch das Mittelwort (participium) ein bloßer Stellvertreter bald des Beiworts, wie wenn man ſagt: Der Baum iſt **grünend**, bald des Hauptwortes, wie wenn man ſagt: **Das Grünende** iſt ein Baum, wo nun ſogar das Hauptwort als ein Beiwort erſcheint oder deſſen Stelle vertritt. Die ſog. **Adverbien** (Beſchaffenheits- oder Umſtandswörter) ſind nur eine beſondre Art von Beiwörtern, deren Stelle ſie auch vertreten. Die **Prapoſitionen** und **Conjunctionen** aber ſind bloße Beziehungswörter, welche ſich erſt nach und nach gebildet haben, je mehr man die Verhältniſſe der Dinge erkannte und je mannigfaltiger daher die Gedanken vom menſchlichen Geiſte combinirt wurden. Dadurch ward es auch möglich, eine Menge von Urtheilen in einem einzigen Satze (Periode) zuſammenzufaſſen und ſo größere oder umfaſſendere Redetheile zu bilden. Hierüber muß die allgemeine und beſondre Grammatik weitere Auskunft geben.

Redlich iſt wohl aus **redelich** = **der Rede gemäß**, entſtanden. Man nennt daher den Menſchen **redlich**, wenn er ſo redet, wie er denkt, oder wenn er in ſeinen Reden aufrichtig iſt. **Redlichkeit** iſt alſo urſprünglich ebenſoviel als Aufrichtigkeit, Offenheit; dann ſteht es aber auch für Biederkeit, Rechtlichkeit. — **Redſelig** (redeſelig) aber heißt, wer voll (ſal) von Reden iſt oder viel und gern redet, mithin geſchwätzig iſt. Daher **Redſeligkeit** ſoviel als Geſchwätzigkeit. — Dem Redlichen ſteht alſo der Falſche, Hinterhaltige oder Trügliche, dem Redſeligen aber der Schweigſame, Wortkarge oder Einſylbige entgegen.

Rednerkunſt (eigentlich Redenerkunſt) ſ. **Redekunſt**.

Redſelig ſ. **redlich**.

Reduction (von reducere, zurückführen) heißt in der Logik die Zurückführung eines figurirten Schluſſes auf die ordentliche Schlußform (oder, wie man gewöhnlich ſagt, der drei übrigen Figuren auf die erſte, die aber keine Figur, ſondern die ordentliche Schlußform ſelbſt iſt) um dadurch den Schluß zu prüfen. Die **logiſche Reduction** iſt alſo nichts anders als die Herſtellung der urſprünglichen Form, welche durch die Figurirung des Schluſſes mehr oder weniger verändert war. S. **Schlußfiguren**. Eben ſo nennen es die Chemiker eine Reduction, wenn ſie aus einem Metallkalke das reguliniſche Metall wieder herſtellen, alſo den Körper auf diejenige Form zurückführen, wo man ihn am beſtimmteſten als das erkennt, was er iſt. Dieſe **chemiſche Reduction** aber, welche auch in vielen andern Fällen vorkommt, geht uns hier ebenſowenig an, als die **ökonomiſchen** oder **finanzialen Reductionen**, wo man die vielen und großen Ausgaben auf wenigere und kleinere zurückführt; wo alſo das **Reduciren** nichts anders als ein Erſparen iſt. Doch können zu dieſem Behuf auch

noch andre Veränderungen ſtattfinden, z. B. Entlaſſung unnützer Beamten, Verkleinerung des ſtehenden Heeres ꝛc. Darum heißt reduciren auch zuweilen ſoviel als kleiner oder geringer machen, wie wenn man von einem Eroberer ſagt, er habe einen von ihm beſiegten großen Staat auf einen kleinen reducirt.

Reduplicativ (von re, wieder, und duplex, doppelt) nennen die Logiker einen Satz, in welchem einer von den Hauptbegriffen verdoppelt oder wiederholt wird, z. B. die Tugend als Tugend kann nie ſchädlich ſein. Es wird dadurch eine gewiſſe Beſchränkung angedeutet. So wird in dem angeführten Beiſpiele zwar zugegeben, daß die Tugend in einzelen Fällen wohl ſchaden könne, wie wenn jemand um ſeiner Wahrhaftigkeit oder Treue willen leidet, aber es wird zugleich angedeutet, daß dieß nicht vom Weſen der Tugend ſelbſt, ſondern nur von zufälligen Umſtänden (z. B. von der Feindſchaft böſer Menſchen) herkomme. Ein reduplicativer Satz beſteht alſo eigentlich aus zwei Sätzen, einem bejahenden und einem verneinenden, die aber erſt dann hervortreten, wenn man den Satz auflöſt oder exponirt. Darum heißt auch ein ſolcher Satz exponibel. S. Expoſition und postjacens.

Reflexion (nicht Reflection, ob es gleich von reflectere, zurückbeugen oder hin und her wenden, herkommt) heißt eigentlich Zurückbeugung, dann aber ſoviel als Ueberlegung oder Betrachtung, weil das Gemüth dabei gleichſam ſich ſelbſt oder den Gegenſtand hin und her wendet. Daher braucht man das Wort auch in der Mehrzahl, indem man Betrachtungen über allerlei Gegenſtände Reflexionen nennt. Zuweilen aber wird Reflexion oder Reflectiren für Nachdenken überhaupt gebraucht, weil man dabei eben etwas überlegt. — In der Logik wird das Reflectiren in Verbindung mit dem Abſtrahiren als eine beſondre Art der Behandlung der Begriffe betrachtet. S. abgeſondert. Wenn man aber von Reflexionsbegriffen ſpricht, ſo verſteht man darunter die Begriffe der Einerleiheit und der Verſchiedenheit, der Einſtimmung und des Widerſtreits, des Innern oder Weſentlichen und des Aeußern oder des Zufälligen, der Materie und der Form, weil dieß gerade diejenigen Geſichtspuncte ſind, welche man beim Reflectiren beſonders ins Auge faſſt. S. dieſe Ausdrücke ſelbſt. Es muß jedoch das bloß logiſche Reflectiren, wobei man auf den Urſprung und die objective Beziehung der Begriffe weiter keine Rückſicht nimmt, wohl unterſchieden werden von dem metaphyſiſchen oder transcendentalen Reflectiren, wobei man eben darauf ganz beſonders Rückſicht nimmt. So behandelt man logiſch den Begriff von Gott gleich jedem andern Begriffe, indem man ihn nach Belieben in ſeine Merkmale zergliedern, dieſe wieder auf den

Hauptbegriff, als Subject gedacht, beziehen oder von ihm prädiciren, und ſo eine Menge von Urtheilen über Gott bilden kann. Behandelt man aber dieſen Begriff metaphyſiſch oder transcendental, ſo fragt man eben nach deſſen Urſprung und Objectivität; und da zeigt ſich dann, daß er eigentlich eine Idee der Vernunft iſt, deren objective Gültigkeit auf dem Wege der bloßen Speculation nicht dargethan werden kann, ſo daß wir uns dabei mit einem vernünftigen Glauben beruhigen müſſen. S. Gott. Aus der Verwechſelung der logiſchen und der metaphyſiſchen Reflexion (welche Verwechſelung Kant auch eine Amphibolie — Zweideutigkeit im Gebrauche — der Reflexionsbegriffe nennt) ſind bedeutende Irrthümer in der Philoſophie hervorgegangen. Denn man nahm oft das, was man mittels der bloß logiſchen Reflexion gefunden hatte, als baare metaphyſiſche Wahrheit an. Eine ſolche Art zu philoſophiren könnte man wohl eine bloße Reflexionsphiloſophie nennen. Sonſt aber findet das Reflexionsvermögen eben ſo, wie das Abſtractionsvermögen, ſeine Anwendung in der geſammten Philoſophie, da das philoſophiſche Bewuſſtſein eben ein reflectirtes (in ſich ſelbſt zurückgegangenes) iſt. Die Philoſophie würde daher durch bloße Anſchauung (als eine angebliche Intuitionsphiloſophie) nimmer zu Stande kommen, ſondern ſich am Ende in leere Phantaſterei verlieren. S. Anſchauung und Philoſophie. — Die Reflexion der Lichtſtrahlen gehört nicht hieher.

Reflexions-Begriffe, Vermögen, Philoſophie ſ. den vor. Art.

Reformation (oder abgekürzt Reform, von reformare, umgeſtalten) iſt eigentlich jede Umgeſtaltung (Verändrung der Form) eines Dinges. Dieß könnte alſo ebenſowohl eine Verſchlechterung als eine Verbeſſerung deſſelben ſein oder doch eine ſolche zur Folge haben. Man nimmt aber gewöhnlich das Wort im guten Sinne. So heißt die Kirchenverbeſſerung des 16. Jh. eine Kirchenreformation oder auch, als eine der wichtigſten und weitgreifendſten Umgeſtaltungen, ſchlechtweg die Reformation. Es kann aber auch in andrer Hinſicht reformirt werden, z. B. in politiſcher. Dieß gäbe dann eine Staatsreformation oder, wie man hier gewöhnlicher ſagt, Staatsreform. Daß nun überhaupt in der Menſchenwelt alles der Reform unterliege, leidet gar keinen Zweifel. Es würde ſonſt kein Irrthum, kein Misbrauch, keine drückende Laſt abgeſchafft oder aufgehoben werden können; es würde gar kein Fortſchritt zum Beſſern möglich ſein. Daher werden auch ſtets Reformen vorgenommen, wenn ſie gleich nicht immer ins Auge fallen oder die Aufmerkſamkeit der Welt auf ſich ziehen, weil ſie in einem kleinern Kreiſe beſchloſſen bleiben.

Man darf ebendarum eine Reformation nicht mit einer Revolution (ſ. d. W.) verwechſeln. Denn dieſe ſtürzt alles plötzlich um, jene aber läſſt das Gute beſtehen und ſucht nur das Schlechte zu entfernen; wobei es freilich, da die Menſchen irren und fehlen können, auch möglich iſt, daß man ſich am Guten vergreife und etwas Schlechtes oder minder Gutes an deſſen Stelle ſetze. Darum iſt es allerdings Pflicht, je bedeutender die Reformen ſind, mit deſto mehr Beſonnenheit, Vorſicht und Schonung zu Werke zu gehn. Wer das Recht dazu (jus reformandi) habe, iſt eine Frage, die ſich im Allgemeinen nicht beantworten läſſt. Es kommt immer darauf an, von was für Reformen die Rede ſei. In ſeinem Hauſe z. B. kann jeder Hausvater reformiren, wenn er nur dabei nicht in den Freiheitskreis ſeines Nachbars eingreift. Im Staate aber kann das Reformationsrecht nur denjenigen Perſonen zukommen, welche verfaſſungsmäßig an der Regierung des Staates Theil nehmen. In autokratiſchen Staaten wird alſo jenes Recht freilich bloß dem Autokraten zuſtehen, in ſynkratiſchen aber dem Regenten in Gemeinſchaft mit denjenigen Staatsorganen, welche das Volk der Regierung gegenüber zu vertreten haben (Parlementen, Kammern rc.). S. Staatsverfaſſung. Was das kirchliche Reformationsrecht betrifft, ſo iſt darüber ſchon im Art. Kirchenverbeſſerung das Nöthige geſagt worden. Ich will hier zu dem dort Geſagten nur noch ein treffendes Wort beifügen, welches unlängſt der Graf Montioſier in ſeiner Schrift: Les Jésuites, les congrégations et le parti prêtre en 1827, in dieſer Beziehung geſagt hat, und welches nicht genug beherzigt werden kann. Hier heißt es nämlich S. 25: Avec la même voix qui au milieu du concile de Trente fit retentir ces redoutables paroles: „Eminentissimi cardinales eminentissima egent eformatione,“ je répéterai que les éminens cardinaux d'aujourd'hui [c'est-à-dire, toute l'église catholique] ont encore plus besoin de réformes que ceux d'autrefois. Wer wird ſie aber reformiren? Sie ſich ſelbſt gewiß nicht.

Refutation ſ. Confutation.

Regalien (von rex, regis, der König) heißen im weitern Sinne alle, im engern die minder weſentlichen Majeſtätsrechte. S. d. W.

Regel (regula, von regere, richten) iſt eine Richtſchnur ſowohl im eigentlichen als im uneigentlichen Sinne. Im letztern verſteht man nämlich darunter eine Vorſchrift oder ein Geſetz. Es kann daher techniſche oder Kunſtregeln (wie die Regeln der Grammatik oder der Baukunſt) pragmatiſche oder Klugheitsregeln (wie die Regeln der Glückſeligkeitslehre für den

Einzelen oder die Geſellſchaft) und praktiſche oder moraliſche Regeln (wie die Regeln der Tugendlehre) geben. Nur die letzten ſind als nothwendig in jeder Hinſicht anzuſehn, und heißen daher auch apodiktiſche Regeln. Die erſten ſind nur problematiſch, weil ſie ſich auf bloß mögliche Zwecke der einzelen Menſchen beziehn, welche dieſe oder jene Kunſt erlernen und ausüben wollen. Die zweiten ſind aſſertoriſch, weil ſie ſich auf einen Zweck beziehn, den wohl alle Menſchen wirklich haben, bei dem es aber doch in ihrem Belieben ſteht, wie ſie denſelben näher beſtimmen (worin ſie, jeder für ſich, ihre Glückſeligkeit ſuchen) wollen. Daher gilt auch der Satz: Keine Regel ohne Ausnahme (nulla regula sine exceptione) eigentlich nur von dieſen beiden Arten der Regeln. Denn von den moraliſchen Regeln ſoll man ſich wenigſtens keine Ausnahme erlauben. Aber freilich machen die Menſchen gerade von dieſen Regeln die meiſten Ausnahmen; was jedoch der allgemeinen Gültigkeit derſelben an ſich keinen Abbruch thut. Da die moraliſchen Regeln göttliche Gebote ſind, ſo heißt es mit Recht von ihnen: Wer der Regel lebt, lebt Gott (qui regulae vivit, deo vivit). Auf andre Regeln aber, die auch ganz willkürlich, ſogar ſchlecht ſein könnten, iſt dieß nicht anwendbar. — Regelrecht oder regelmäßig heißt daher, was einer Regel entſpricht oder ſo beſchaffen iſt, wie es eben die Regel fodert. Das Gegentheil heißt regelwidrig oder unregelmäßig. In Sachen des Geſchmackes zieht man oft das, was von der Regel der Kunſt etwas abweicht, dem Regelrechten vor, weil es dann mehr den Schein des Natürlichen oder Ungezwungenen hat; worauf auch die ſog. anmuthige Nachläſſigkeit beruht. S. nachläſſig, auch correct. Aber darum ſoll man ſich nicht über alle Regeln hinwegſetzen oder ſie gleichſam mit Füßen treten, wie es manche ſeinwollende oder affectirte Originalgenies machen. Denn alsdann entſtehen nur äſthetiſche Ungeheuer, die kein Menſch von geſundem Geſchmacke mit Wohlgefallen betrachten kann. — Daß die Natur der Kunſt die Regel gebe, iſt inſoferne richtig, als zuletzt doch alles auf natürlichen Anlagen des Menſchen beruht. Die Kunſtregeln aber, die wir jetzt in den Kunſttheorien finden, ſind größtentheils von ſchon vorhandnen Kunſtwerken, welche der Genius inſpirirte, abgezogen. Daher findet ſich unter denſelben auch manche willkürliche oder conventionale Regel, wie die franzöſiſche Regel der drei Einheiten. S. Einheiten. Auch vergl. Regulativ.

Regeneration (von regenerare, wiederzeugen oder wiedergebären) iſt Wiedergeburt. S. Palingeneſie.

Regent (von regere, richten, lenken und leiten) ohne weitern Beiſatz oder ſchlechtweg iſt ſoviel als Staatsoberhaupt. S.

d. W. Zuweilen heißt aber auch deſſen Stellvertreter ſo; doch macht man dann gewöhnlich noch einen Beiſatz, z. B. Prinz Regent. Eine Regentſchaft heißt daher auch eine ſtellvertretende Regierung, wenn der eigentliche Regent unmündig oder gemüthskrank oder abweſend iſt. Im letzten Falle ſetzt er die Regentſchaft ſelbſt ein; außerdem wird ſie durch die Haus- oder Landesgeſetze beſtimmt. Solche Regentſchaften ſind immer gefährliche Zeitpuncte für die Staaten, weil ſie zu vielen Ränken Anlaß geben. Darum hat man wohl auch die Zeit der Unmündigkeit für junge Thronfolger abgekürzt. Allein das hat wieder ſeine großen Bedenklichkeiten. Denn zu junge Fürſten fallen gewöhnlich Günſtlingen oder Mätreſſen in die Hände, oder werden auch wohl Despoten, wenn ſie Kraft in ſich fühlen und meinen, daß ſie ſchon alles ſelbſt lenken und leiten können. Da heißt es alſo wie oft: **Incidit in Scyllam etc.** — Regentenmord iſt allezeit Majeſtätsverbrechen (ſ. d. W.) er mag am wirklichen Regenten oder an deſſen Stellvertreter verübt werden.

Regierung (von demſelben) iſt eigentlich die Leitung und Lenkung jeder Sache oder Perſon (weshalb man eben ſowohl vom Reiter ſagt, er regiere ſein Pferd, als von der Frau, ſie regiere ihren Mann) vorzüglich aber die Verwaltung des Staats. Zuweilen verſteht man auch darunter das Regierungsperſonale oder die Behörden, welche den Staat verwalten, beſonders die höhern, den Regenten mit ſeinen Miniſtern. Regierungscollegien aber werden gewöhnlich die denſelben zunächſt folgenden Verwaltungsbehörden genannt. S. Staatsverwaltung. Die Regierungsform überhaupt iſt durch die Staatsverfaſſung beſtimmt. S. d. W. Im Beſondern aber hangt die Art und Weiſe der Regierung freilich vom Regierungsperſonale ab; daher oft der Folgende ganz anders regiert, als der Vorhergehende. Regierungsmaximen ſind gewiſſe Grundſätze, die man in einem Staate bei der Verwaltung deſſelben angenommen hat. Regierungsrechte heißen auch Majeſtätsrechte. S. d. W. Das Recht zu regieren überhaupt aber iſt entweder durch Erbfolge oder durch Wahl in der Regel beſtimmt. S. Erbmonarchie und Erbreich. Ein Regierungswechſel kann natürlich (durch den Tod) oder willkürlich (durch Niederlegung oder durch Abſetzung oder durch geſetzliche Wahlfriſten) geſchehen. Im Grunde findet dabei immer nur ein Wechſel im Regierungsperſonale ſtatt. Weil aber dieſes Perſonale, beſonders das höchſte, an welches man beim W. Regierungswechſel vorzugsweiſe denkt, auf die Regierung einen ſo bedeutenden Einfluß hat: ſo entſpringt daraus oft ein Wechſel in den Regierungsmaximen, zuweilen ſogar in der Regierungsform überhaupt, wenn etwa der neue Regent ſeinem Volke

auch eine neue Verfaſſung giebt; wie es unlängſt in Portugal der Fall war. Daraus können dann auch wohl bürgerliche Unruhen hervorgehn; wie dieß ebendaſelbſt ſtattfand. Ein Regierungswechſel iſt daher für ein Volk immer eine politiſche Kriſe, die nach den Umſtänden mehr oder weniger Einfluß auf die Schickſale des Volkes haben kann. Wenn Regierungswechſel durch Eroberungen eintreten, ſo verliert ein Volk dadurch oft ſeine ganze politiſche Exiſtenz d. h. ſeine Selbſtändigkeit als Staat, indem es Theil eines andern Staates wird. Einen ſolchen Regierungswechſel nennt man daher nicht unſchicklich einen politiſchen Tod. Denn ein Volk lebt nur ſo lange politiſch, als es einen eignen Staat bildet, folglich auch ſeine eigne Regierung hat. So waren die Griechen ſeit Conſtantinopels Eroberung durch die Türken politiſch todt, ſind aber eben jetzt im Begriffe, politiſch wieder aufzuleben, weil ſie nach jener Eroberung doch noch glücklicher Weiſe ihre Sprache und ihren Glauben als Keime eines künftigen Lebens retteten. — Vergl. Karl Sal. Zachariä's Regierungslehre. Heidelb. 1826. 8. B. 1. Ein ſehr leſenswerthes Werk.

Regierung der Welt (rectio s. gubernatio mundi) iſt die dritte von jenen Thätigkeiten, welche man der Gottheit in Bezug auf die Welt zuſchreibt (opera divina — Schöpfung, Erhaltung und Regierung d. W.). Wie nun die Erhaltung der Welt (ſ. d. Art.) nichts anders als eine fortgeſetzte Schöpfung iſt, ſo iſt auch die Regierung der Welt nichts anders als eine fortgeſetzte Erhaltung und folglich wieder fortgeſetzte Schöpfung. Es iſt alſo alles im Grunde nur ein einziger göttlicher Act (unum idemque opus divinum). Denn indem Gott fortwährend ſchafft, ſo erhält und regiert er auch fortwährend d. h. er iſt der ewige Urgrund aller Dinge und ihrer Veränderungen. Wie Gott die Welt regiere, wiſſen wir daher ſo wenig, als wie er ſie ſchaffe und erhalte. Daß Gott dabei nach einem gewiſſen Plane verfahre, iſt nur menſchliche Redeweiſe. Auf jeden Fall aber darf ſich niemand anmaßen, dieſen Plan beſtimmen zu wollen. Denn dazu müſſte man erſt das Weltganze kennen. Wie wenig iſt uns aber eigentlich davon bekannt! Nicht viel mehr als den Maulwürfen von der Erde. Darum heißt es mit Recht in Bezug auf ſolche Menſchen, die Gottes Weltplan durchſchauen oder gar Gottes Weltregierung tadeln wollen: „Meine Gedanken ſind nicht eure Gedanken." — Ob Gott bei ſeiner Weltregierung ſich zuweilen Abweichungen vom Weltplane durch unmittelbare oder übernatürliche Einwirkungen erlaube, oder ob er wohl gar ſeinen Weltplan ſchon darauf berechnet, ſich alſo von Ewigkeit her vorgenommen habe, hier oder dort, dann oder wann, unmittelbar einzugreifen, um nachzuhelfen, wo

es Noth thue? — das ſind ſo kindiſche Fragen, daß man endlich einmal ſich ſchämen ſollte, ſie auch nur aufzuwerfen. Denn Gott wird dadurch ganz und gar in einen menſchlichen Staatenregierer verwandelt. Uebrigens vergl. auch Fürſehung, Schöpfung und Wunder.

Regiment iſt das franzöſirte lat. regimen, welches eben nichts anders als Regierung bedeutet. S. d. W. Daher ſagt man auch Weiberregiment ſtatt Weiberherrſchaft oder Weiberregierung. Die militäriſche Bedeutung des Worts (größere Abtheilung eines Heerhaufens unter dem Befehle eines Oberſten) geht uns hier nichts an.

Regis (Pierre Sylvain R.) geb. 1632 und geſt. 1707, ſtudirte anfangs unter den Jeſuiten zu Cahors, nachher zu Paris Philoſophie und Theologie. Hier lernte er als Schüler von Rohault die carteſiſche Philoſophie kennen und lehrte ſie ſpäterhin ſelbſt zu Toulouſe und Paris mit großem Beifalle. Ungeachtet er aber zu Paris bedeutende Gönner hatte, die ihn auch freigebig unterſtützten, und er ſogar als Mitglied in die Akademie der Wiſſenſchaften aufgenommen wurde: ſo wuſſten es doch die Jeſuiten beim daſigen Erzbiſchof dahin zu bringen, daß ihm der mündliche Vortrag des Carteſianismus verboten wurde. Deſto eifriger ſucht' er ihn in Schriften theils zu vervollkommnen — denn er war kein blinder Anhänger von Cartes, ſondern gehörte zu den beſſern Philoſophen dieſer Schule — theils weiter zu verbreiten, ſo wie er ihn auch nicht ungeſchickt gegen Huet vertheidigte, der aber nur ſatyriſch antwortete. Seine Schriften ſind: **Système de la philosophie, contenant la logique, la metaphysique, la physique et la morale.** Par. 1690. 3 Bde. 4. Amſterd. 1691. 4 Bde. 4. (Voraus geht eine zwar kurze, aber geiſtvolle, Darſtellung der Geſchichte der Philoſophie). — **Reponse aux reflexions critiques de Mr. du Hamel sur le système cartésien de la philos. de Mr. R.** Par. 1692. 12. — **Reponse au livre qui a pour titre: Huetii censura philosophiae cartesianae, par P. S. R.** Par. 1692. 12. (worauf ſich die von Huet anonym herausgegebenen **nouveaux mémoires pour servir à l'hist. du Cartésianisme** beziehn). — **De la raison et de la foi ou l'accord de la foi et de la raison.** Par. 1704. 4.

Regreß (von regredi, zurückgehn) iſt Rückgang oder Rückſchritt. Davon hat auch die regreſſive (d. h. analytiſche) Methode ihren Namen. S. analytiſch und Methode, desgl. Reihe und Sorites. Zuweilen ſteht Regreß auch für Schadloshaltung, wo man dann ſagt Regreß nehmen oder vollſtändiger ſeinen Regreß an jemanden nehmen, wie wenn der Gläubiger ſich an den Bürgen hält, falls der Schuldner nicht

zahlen kann, weil dann der Gläubiger von dieſem, den er zuerſt in Anſpruch nahm, auf jenen gleichſam zurückgeht.

Regulativ (von regula, die Richtſchnur) heißt alles, was einem Andern zur Richtſchnur dienen (es regeln) kann. S. Regel. Wegen des Gegenſatzes zwiſchen regulativ und conſtitutiv vergl. das letztere Wort. — Etwas ganz Andres bedeutet aber reguliniſch (von regulus, Diminutiv von rex, der König) indem die Chemiker das reguliniſche Metall (den ſog. Metallkönig) dem oxydirten oder verkalkten (dem ſog. Metallkalke) entgegenſetzen. Hierüber muß die Chemie weitere Auskunft geben.

Rehabilitation (von re, wieder, und habilis, fähig des Habens oder Beſitzens) iſt die Wiederherſtellung einer Perſon in den Beſitz von Gütern, Aemtern, Würden oder andern Rechten, davon ſie früher durch Geſetz, richterlichen Ausſpruch oder auch durch bloße Willkür für unfähig oder verluſtig erklärt worden. Das Rehabilitationsrecht kommt daher in der Regel dem Inhaber der höchſten Gewalt oder doch ſolchen Behörden zu, die in ſeinem Namen handeln. Mit der Habilitation, wodurch jemand ſeine Fähigkeit zu etwas (z. B. zum Lehren an einer Hochſchule) darthut und in Folge deſſen auch das Recht dazu erhält, hat die Rehabilitation nichts weiter zu ſchaffen, als wiefern durch dieſe auch ein ſolches Recht jemanden wiedergegeben werden könnte, wenn es ihm wäre entzogen worden.

Reich (regnum) heißt ein Inbegriff von vielen Dingen, ſo daß man denſelben in irgend einer Beziehung als reich (dives) oder reichhaltig denkt, z. B. das Reich oder die Reiche der Natur, das Reich der Gnade. S. Gnade und Natur, auch Naturreich. Daher werden auch große Staaten Reiche ſchlechtweg oder beſtimmter Kaiſerreiche und Königreiche genannt, wenn ſie von einem Oberhaupte regiert werden, das einen ſolchen Titel führt. S. Kaiſerthum und Königthum. Freiſtaaten oder Republiken pflegt man aber nicht ſo zu nennen, wenn ſie auch groß und mächtig ſind. Man ſagt z. B. nicht, das nordamerikaniſche Reich, ungeachtet der nordamerikaniſche Freiſtaat manches europäiſche Königreich an Größe und Macht bei weitem übertrifft. Es ſcheint alſo im Begriffe des Reiches auch noch verſteckter Weiſe (implicite) das Merkmal zu liegen, daß ein Staat von einem gekrönten Haupte beherrſcht werden müſſe, um ein Reich zu heißen. In dieſem Sinne heißt das Reich (beſ. das Kaiſerr.) auch imperium.

Reichthum iſt ein relativer Begriff, wobei wir an einen gewiſſen Ueberfluß denken. Iſt nun dieß ein Ueberfluß an äußeren Gütern, auf welche die Menſchen gewöhnlich einen höhern Werth legen, als auf die innern, ſo nennt man dieſen äußeren Reich-

thum auch wohl ſchlechtweg **Reichthum** oder beſtimmter **Geldreichthum**, wieferne jene äußeren Güter entweder ſchon in großen Geldſummen beſtehen oder doch leicht in ſolche verwandelt werden können, da alle dergleichen Güter im Gelde ihr Aequivalent finden. S. **Geld**. Dieſer Reichthum kann natürlich größer oder geringer ſein. Iſt er ſehr groß, ſo werden ebendadurch, daß Einer ſehr reich iſt, Viele ſehr arm werden, weil die äußern Güter ſich nicht in jeder Beziehung und nach allen Richtungen hin ins Unendliche vermehren und verbreiten laſſen. Daher pflegt es in Staaten, wo es auf der einen Seite großen Reichthum giebt, auf der andern noch größere Armuth zu geben, ſo daß eine Menge von Menſchen nur von den Wohlthaten Andrer (Armentaxen) leben. Dieſem Uebel, das ſogar zu Empörungen und Staatsumwälzungen führen kann, iſt freilich nicht auf der Stelle abzuhelfen, weil man doch nicht die offenbare Ungerechtigkeit begehen kann, dem Reichen das Seinige zu nehmen, um es unter die Armen zu vertheilen. Wohl aber darf und ſoll der Staat geſetzliche Fürſorge treffen, daß der Reichthum ſich nicht zu ſehr in einer Hand anhäufe. Und dieß kann er ſehr leicht, ohne irgend ein Recht zu verletzen, da die **Erbfolge** (ſ. d. W.) ein poſitiv rechtliches Inſtitut iſt, mithin der Staat es in ſeiner Gewalt hat, die Geſetze, welche die Erbfolge betreffen, ſo einzurichten, daß jenes Uebel verhütet werde. Oder ſollt' es wirklich Unrecht ſein, wenn der Staat z. B. verordnete, daß niemand von einem Verſtorbnen mehr äußere Güter als zum Belauf einer Million Thaler erben könne? Es kann dann jeder für ſich ſelbſt immer ſo viel erwerben, als er vermag. Das Geſetz verpflichtet ihn nur, das Erworbne, wenn es jene Summe überſteigt, in ſeinem Teſtamente unter Mehre zu vertheilen. — Was den **innern Reichthum** betrifft, ſo unterliegt dieſer natürlicher Weiſe keiner Beſchränkung, da niemand in dieſer Beziehung allzureich werden kann. Der innere Reichthum iſt nämlich bloß **geiſtig**, und kann noch weiter eingetheilt werden in den **natürlichen**, wenn jemand von der Natur viel herrliche Anlagen bekommen, und den **erworbnen**, wenn jemand durch dieſe Anlagen ſowohl als durch eignen Fleiß ſein geiſtiges Eigenthum ſehr vermehrt hat. Weil aber dieſes geiſtige Eigenthum mit dem Beſitzer jedesmal abſtirbt, ſo iſt auch nicht zu befürchten, daß der innere Reichthum durch Erbſchaft ſich zu ſehr anhäufen und dadurch einem Menſchen ein zu ſtarkes Uebergewicht über Andre geben möchte. Ueberdieß folgt daraus, daß der Eine geiſtig ſehr reich iſt, gar nicht, daß Andre nun deſto ärmer ſein müßten, weil der innere Reichthum durch Mittheilung ſich ins Unendliche vervielfältigen und verbreiten läßt. — Wenn im Gebiete der Kunſt von **äſthetiſchem Reichthum** die Rede iſt

28 *

ſo verſteht man darunter eine Fülle von äſthetiſchen Ideen, die ein Kunſtwerk ausdrückt oder darſtellt. Der Schöpfer eines ſolchen Werkes muß alſo ebenfalls innerlich reich ſein, weil er es ſonſt nicht ſo reich hätte ausſtatten können. Iſt nun jemand innerlich reich, ſo heißt er mit Recht geiſtreich oder geiſtvoll, im Gegentheile geiſtarm oder geiſtlos. Beide Ausdrücke werden aber auch von Geiſteswerken und andern Dingen gebraucht, die mit dem Geiſte in Verbindung ſtehn. S. Geiſt.

Reid (Thomas) geb. 1704 und geſt. 1796 als Profeſſor der Moral zu Glasgow. Er gehört mit Beattie und Oswald zu Hume's Gegnern, und iſt unter ihnen der vorzüglichſte, indem es ihm weder an Witz und Scharfſinn noch an ſchriftſtelleriſcher Gewandtheit fehlte. Dennoch war er nicht im Stande, Hume's Skepticismus zu bewältigen, da er ſich gegen denſelben bloß auf gewiſſe von der Erfahrung unabhängige Grundwahrheiten berief, nach welchen die menſchliche Seele gleichſam inſtinctartig urtheile, und deren Inbegriff den Gemeinſinn oder geſunden Menſchenverſtand (common sense) ausmache. Darum nannt' er auch dieſelben ſchlechtweg Grundſätze des Gemeinſinns (principles of common sense, desgleichen common notions, self-evident truths). S. Deſſ. Inquiry into the human mind on the principle of common sense. A. 3. Lond. 1769. 8. Deutſch: Lpz. 1782. 8. — Essays on the intellectual powers of man. Edinb. 1785. 4. Auszug in Feder's und Meiners's philoſ. Biblioth. B. 1. S. 43 ff. — Essays on the active powers of man. Edinb. 1788. 4. — Essays on the powers of the human mind. Lond. 1803. 3 Bde. 8. — Vergl. Priestley's examination of Dr. Reid's inquiry etc. Lond. 1774. 8.

Reihe (series) iſt eine Folge von Gedanken- oder wirklichen Dingen, deren eines das andre beſtimmt oder bedingt, ſei es in Anſehung der bloßen Anordnung oder auch in Anſehung des Daſeins. So machen die Zahlen eine Reihe aus, aber auch die Sätze in einem Kettenſchluſſe, die Bäume einer Allee, die Geſchlechter der Menſchen, die Begebenheiten der Geſchichte u. ſ. w. Jedes Einzele in der Reihe heißt ein Glied derſelben. Das vorhergehende Glied iſt alſo die Bedingung des Folgenden, und dieſes das Bedingte von jenem, wenn überhaupt ein ſolches Verhältniß zwiſchen den Gliedern einer Reihe ſtattfindet; denn der bedingende Zuſammenhang könnte auch wohl bloß eingebildet ſein. Er würde aber dann doch wenigſtens hinzugedacht. Denkt man nun eine Reihe ſo, daß ſie ein erſtes und letztes Glied hat, ſo heißt ſie eine endliche (s. finita). Hätte ſie keins von beiden, ſo wäre ſie eine unendliche (s. infinita). Jene hätte eine Bedingung, die kein Bedingtes wäre, nämlich die erſte Bedingung, und

ein Bedingtes, das keine Bedingung wäre, nämlich das letzte Bedingte. Die letzte Bedingung wäre demnach die demſelben vorhergehende, alſo das vorletzte Glied. Es laſſen ſich aber auch Reihen denken, die endlich von vorn (a parte ante) und unendlich von hinten (a parte post) ſind, die alſo ein erſtes Glied, aber kein letztes haben, wie die Zahlenreihe von 1 angefangen, oder die Menſchengeſchlechter, wenn man ſich vorſtellt, daß ſie mit einem erſten Paare anfingen und ſich in Ewigkeit forterzeugen. Daß ſich dagegen auch das umgekehrte Verhältniß denken laſſe, verſteht ſich von ſelbſt. Man kann nun eine jede Reihe auf doppelte Weiſe durchgehn, 1. abſteigend oder progreſſiv, indem man von den Bedingungen zu den Bedingten fortſchreitet, 2. aufſteigend oder regreſſiv, indem man von den Bedingten zu den Bedingungen zurückgeht. Das Abſteigen und Aufſteigen wird demnach ebenfalls bald endlich bald unendlich ſein, je nachdem die Reihe ſelbſt beſchaffen iſt. Alle wiſſenſchaftliche Syſteme ſind Gedankenreihen. Sie können aber auch Reihen von wirklichen Dingen abbilden oder darſtellen. Wer z. B. das Sonnenſyſtem denkt, ſtellt ſich eine Reihe von Weltkörpern vor, die ſich zunächſt auf unſre Sonne beziehn, ſo daß dieſe das erſte Glied in der Reihe iſt, und nun die übrigen Körper nach ihren Abſtänden von der Sonne folgen, Mercur, Venus, Erde, Mars ꝛc. Das letzte Glied in dieſer Reihe iſt uns aber nicht bekannt, da es wohl möglich iſt, daß es jenſeit des Uranus noch Weltkörper gebe, die zu unſrem Sonnenſyſteme gehören.

Reim iſt Gleichlaut der Wörter in den Endungen. Daher machen die Dichter gern davon Gebrauch in den Ausgängen ihrer Verſe, um dieſen dadurch einen höhern Wohllaut zu ertheilen. Zwar haben Manche (unter andern auch Bodmer und Klopſtock) den Reim als eine bloße Wortſpielerei, ja als etwas Barbariſches verworfen, indem Griechen und Römer in den Zeiten ihrer Kunſtblüthe durchaus nicht gereimt, ſondern dieſen poetiſchen Klingklang erſt nach dem Verfalle der Kunſt von den Barbaren angenommen hätten. Allein daraus folgt gar nicht, daß der Reim an ſich verwerflich, ſondern bloß, daß der Genius der Sprachen in dieſer Hinſicht verſchieden, und daß der Reim überhaupt kein nothwendiges Element der Poeſie ſei. In den neuern Sprachen aber am rechten Orte angebracht, giebt der Reim der dichteriſchen Rede allerdings einen eigenthümlichen Reiz für das Ohr, gleichſam einen muſikaliſchen Wohlklang. Nur darf der Dichter um des Reimes willen weder die Sprache verletzen noch den Gedanken Gewalt anthun. Wem daher das Reimen zu ſchwer wird, wer ſich in den Feſſeln des Gleichlauts nicht mit ſolcher Leichtigkeit bewegt, daß ihm das Reimen zum Spiele wird, der thut beſſer, wenn er, gleich

den vorhin genannten deutſchen Dichtern, gar nicht reimt. Denn der Reim iſt und bleibt immer nur Nebenſache, ein zufälliger Schmuck der dichteriſchen Rede, ein Zierrath, der wegfallen kann, wenn nur das Weſen der Poeſie vorhanden iſt. Fehlt alſo dieſes, ſo kann jemand wohl ein großer Reimkünſtler ſein, ohne deshalb ein Dichter zu ſein. — Das W. reimen hat aber auch noch die abgeleitete Bedeutung des Zuſammenſtimmens überhaupt, auch ohne Rückſicht auf den wörtlichen und dichteriſchen Ausdruck der Gedanken. Wenn daher von zwei oder mehren Dingen geſagt wird, daß ſie ſich nicht zuſammen reimen, ſo heißt dieß ebenſoviel, als daß ſie nicht zuſammen paſſen oder harmoniren. Ebendaher haben die Ausdrücke gereimt und ungereimt eine doppelte Bedeutung, eine eigentliche und eine uneigentliche, jene in Bezug auf die Ausgänge der Verſe (wo man von Gedichten ſagt, daß ſie gereimt oder ungereimt ſeien) dieſe in Bezug auf die Gedanken (wo man aber nur den letzten Ausdruck braucht). Ungereimt heißt alſo dann ſoviel als widerſtreitend oder abſurd. S. beide Ausdrücke. (Wie der Reim von der Alliteration [Uebereinſtimmung mehrer Wörter in den Mitlautern — wie lieb, lob, laub] und der Aſſonanz [Uebereinſtimmung mehrer Wörter in den Selblautern — wie hoch, wohl, todt] verſchieden und welcher Gebrauch von dieſen Arten des Halbreims zu machen ſei, gehört nicht hieher, ſondern in die beſondre Theorie der Verskunſt).

Reimarus iſt ein für die Geſchichte der Philoſophie nicht unbedeutender Name, den zwei Perſonen, Vater und Sohn, geführt haben; weshalb man ſie gewöhnlich durch den Beiſatz, älterer und jüngerer, unterſcheidet. Der ältere R. (Herm. Sam.) war geb. im J. 1694 zu Hamburg, wo ſein Vater (Nicol.) Lehrer am Johanneum war. Hier bekam er auch den erſten Unterricht, ſowohl von jenem, als von Chriſtoph Wolf und Joh. Alb. Fabricius. Seit 1714 ſtudirt' er in Jena, habilitirte ſich in Wittenberg als Mag. leg. und Adjunct der philoſ. Fac., und hielt daſelbſt, nachdem er 1720 eine gelehrte Reiſe nach Holland und England gemacht hatte, philoſophiſche und philologiſche Vorleſungen, indem er Philoſ. und Philol. immer in genaue Verbindung brachte, dabei aber auch andre Fächer des menſchlichen Wiſſens, beſonders Mathematik und Naturkunde, umfaſſte. Von 1723—7 wirkt' er als Rector an der Schule zu Wismar, von 1727 aber als Profeſſor der hebräiſchen Sprache und der Mathematik am Gymnaſium zu Hamburg, wo er auch im J. 1768 ſtarb. Wiewohl ſich nun die Thätigkeit dieſes durch Talent, Kenntniß und Rechtſchaffenheit ausgezeichneten und um die Jugendbildung vielfach verdienten Mannes weder ausſchließlich noch vorzugsweiſe auf die Philoſophie bezog, ſo ſucht' er doch das Studium derſelben auch durch folgende

Schriften zu befördern: 1. Die vornehmſten Wahrheiten der natürlichen Religion, in 10 Abhh. auf eine begreifliche Art erklärt und gerettet. Hamburg, 1754. 8. Hierin iſt die Phyſikotheologie (ſ. d. W.) ſo ausführlich und gründlich bearbeitet, als es dieſe Theorie überhaupt zuläſſt, wozu den Verf. ſeine naturhiſtoriſchen Kenntniſſe vorzüglich in Stand ſetzten; weshalb auch dieſes Werk ſo viel Beifall fand, daß es bis 1798 ſieben Auflagen erlebte. 2. Die Vernunftlehre, als eine Anweiſung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in der Erkenntniß der Wahrheit, aus zwei ganz untrüglichen Regeln der Einſtimmung und des Widerſpruchs hergeleitet. Hamburg, 1755. 8. Eins der beſten Lehrbücher der Logik aus der frühern Zeit, das noch jetzt ſehr brauchbar iſt und bis 1790 fünfmal aufgelegt wurde. 3. Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptſächlich über ihre Kunſttriebe. Zur Erkenntniß des Zuſammenhanges des Schöpfers und unſrer ſelbſt. Hamburg, 1760. 8. Steht mit Nr. 1. in genauer Verbindung und wurde bis 1798 viermal aufgelegt. Alle drei ſind nach der in der leibnitz-wolfiſchen Schule herrſchenden Art zu philoſophiren geſchrieben. Das meiſte Aufſehn aber machte 4. eine Schrift, welche R. nach der Verſicherung ſeines Freundes und Collegen, des Prof. Ebeling, nicht für das große Publicum beſtimmt, ſondern nur zu ſeiner eignen Belehrung aufgeſetzt hatte. Da er ſie jedoch ſeinen vertrautern Freunden handſchriftlich mitgetheilt hatte, ſo fiel eine Abſchrift davon in die Hände Leſſing's, welcher ſie, angeblich als einen Fund in der ſeiner Aufſicht anvertrauten Bibliothek zu Wolfenbüttel, unter dem Titel bekannt machte: Wolfenbüttelſche Fragmente eines Ungenannten. Das 1. Fr. erſchien im 3. B. von Leſſing's Beiträgen zur Geſch. u. Lit. ꝛc. Braunſchweig, 1774. 8. S. 195 — 226. und handelte von der Duldung der Deiſten. Drei Jahre ſpäter erſchienen im 4. B. derſelben Beiträge 5 andre Frr., welche die Rechte der Vernunft in Glaubensſachen vertheidigten, und Zweifel an der Göttlichkeit der Offenbarung überhaupt, ſo wie inſonderheit an der Wahrheit mancher Erzählungen des A. u. N. T. vortrugen. Ein Jahr darauf folgte das 7. Fr. unter dem Titel: Vom Zwecke Jeſu und ſeiner Jünger, noch ein Fr. des W. Fragmentiſten. Berlin, 1778. 8. und ein Anhang dazu, ebend. 1784. Endlich erſchienen nach L.'s Tode: Uebrige noch ungedruckte Fragmente des W. Fragmentiſten; ein Nachlaß von Leſſing, herausg. von C. A. E. Schmidt. Braunſchweig, 1787. 8. Die Unzahl von Streitſchriften, welche dagegen erſchienen und unter welchen Döderlein's Antifragmente (1788) wohl das Treffendſte enthielten, können wir hier nicht anführen. Es genüge alſo die einzige Bemerkung, daß dieſe Frag-

mente trotz allen falſchen Vorausſetzungen und übertriebnen Behauptungen doch dem philoſophiſch-theologiſchen Forſchungsgeiſte eine kräftige Anregung gegeben und im Ganzen gewiß mehr Nutzen als Schaden geſtiftet haben. Daß ſie aber wirklich den ältern R. zum Verf. hatten, iſt vom Prof. Hartmann zu Roſtock (im Int. Bl. der Leipz. Lit. Zeit. 1825. Nr. 231—2.) und vom Prof. Gurlitt zu Hamburg (Ebendaſ. 1827. Nr. 55.) bis zur höchſtmöglichen Evidenz bewieſen worden. Im erſten Aufſatze ſind auch R.'s übrige nicht hieher gehörige Schriften angeführt. Im zweiten aber wird berichtet, daß das Original jener Fragmente, von des Verf. eigner Hand geſchrieben und aus 2 Bänden beſtehend, auf der Stadtbibliothek zu Hamburg, und eine Abſchrift deſſelben, vom Verf. ſelbſt durch fremde Hand beſorgt, auf der Univerſitätsbibliothek zu Göttingen ſich befindet. Das Ganze iſt noch nicht gedruckt, weil der Verf. Bedenken trug, es bei ſeinen Lebzeiten bekannt zu machen. Es ſollte eigentlich den Titel führen: Apologie oder Schutzſchrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. — Der jüngere R. (Joh. Alb. Heinr.) iſt minder bedeutend. Er war geb. im J. 1729 zu Hamburg, erhielt den erſten Unterricht in der daſigen Johannisſchule, beſuchte ſeit 1745 das daſige Gymnaſium, wo er neben dem öffentlichen Unterrichte auch den Privatunterricht ſeines Vaters fortwährend genoß, ſtudirte ſeit 1751 Medicin in Göttingen, machte ſeit 1753 eine Reiſe nach Holland, England und Schottland, promovirte 1757 in Leiden, und prakticirte dann in ſeiner Vaterſtadt, wo er auch 1796 Prof. der Naturlehre und Naturgeſchichte am akademiſchen Gymnaſium wurde, und ſtarb 1814 zu Ranzau, indem ihn die kriegeriſchen Unruhen des J. 1813 aus Hamburg vertrieben hatten. Als philoſophiſcher Schriftſteller zeichnete er ſich vorzüglich durch eine lebhafte Vertheidigung der Freiheit in jeder Beziehung aus, ſogar in Hinſicht auf den Büchernachdruck, den er unter gewiſſen Bedingungen (nicht uneingeſchränkt, wie Manche behauptet haben) für zuläſſig erklärte. Handſchriftlich hinterließ er einen Entwurf über die zweckmäßige Einrichtung in allen Reichen der Natur, Teleologie genannt, worin er in die Fußtapfen ſeines Vaters trat. Dieſer Entwurf iſt nachher als Anhang zu ſeiner Autobiographie gedruckt worden.

Rein heißt phyſiſch, was frei von Schmuze, moraliſch, was frei von böſen Lüſten und Begierden iſt, weil dieſe gleichſam ein innerer Schmuz ſind. Daher ſagt man, ein reines Gemüth haben, und dem Reinen ſei alles rein, weil, wenn jemand ein ſolches Gemüth hat, auch das Unreine, was etwa von außen ihm vorgehalten wird, nicht an ihm haftet. Dieſe moraliſche Reinheit oder Reinigkeit iſt demnach ebenſoviel als Unſchuld.

S. Schuld. Wie aber niemand ganz unſchuldig iſt, ſo iſt auch niemand in moraliſcher Hinſicht ganz rein. Man ſoll jedoch wenigſtens danach ſtreben, es zu werden. — Reinlichkeit wird in der Regel bloß im phyſiſchen Sinne genommen, wenn nämlich jemand ſeinen Körper rein (oder, wie man auch ſagt, ſich ſelbſt reinlich) hält. Aber dieſe Reinlichkeit iſt doch ebenfalls Pflicht, nicht bloß in diätetiſcher Hinſicht, weil ſie viel zur Erhaltung der Geſundheit beiträgt, ſondern ſelbſt in moraliſcher, weil der Menſch, der äußerlich im Schmuze lebt, ſich auch leicht innerlich beſudelt. Die Vernunft ſagt alſo zu jedem Menſchen: Halte dich reinlich, damit du rein werdeſt! Daher ſind die vielen Reinigungen, welche manche alte Geſetzgeber als Religionspflichten vorſchrieben, nicht bloß als diätetiſche, ſondern auch als moraliſche oder ascetiſche Vorſchriften zu betrachten. Und ebendarauf beruht die ſymboliſche Bedeutung der Taufe. Sie ſoll nämlich den Menſchen an jenes Vernunftgebot erinnern. — Wenn die Aeſthetiker von Reinlichkeit in Bezug auf ein Kunſtwerk ſprechen, ſo wollen ſie damit ſagen, daß es möglichſt ſauber und correct gearbeitet ſei. Dieſe Reinlichkeit iſt demnach ebenſoviel als äſthetiſche Nettigkeit. S. nett. Auch vergl. die Artikel hinter Reinbeck. — Dem Reinen wird auch das Angewandte gegenübergeſtellt, beſonders in wiſſenſchaftlicher Hinſicht. S. philoſophiſche Wiſſenſchaften.

Reinbeck (Joh. Guſt.) geb. 1682 zu Zelle (nach Andern zu Berlin) und geſt. 1741 zu Berlin als Propſt an der Peterskirche und Conſiſtorialrath. Er gehört zu den Philoſophen der leibnitz-wolfiſchen Schule und war auch Mitglied der Commiſſion, welche in Berlin auf Befehl des Königs niedergeſetzt wurde, um zu unterſuchen, ob Lange's Beſchuldigungen gegen Wolff gegründet wären; bei welcher Gelegenheit er ſeine Zuneigung zu dem Letztern und deſſen Philoſophie zu erkennen gab, ob er gleich nicht gerade in allen Puncten beiſtimmte. So verwarf er z. B. die präſtabilirte Harmonie und erklärte ſich für den phyſiſchen Einfluß in Anſehung der Gemeinſchaft der Seele und des Leibes. S. d. A. Seine Gedanken über die Seele, worin er einen neuen Beweis der Unſterblichkeit verſuchte, und ſeine Abhandlung vom Gebrauche der Vernunft und Weltweisheit in der Gottesgelahrtheit, worin er dieſen Gebrauch rechtfertigt (vor ſeinen Betrachtungen über die in der augsburgiſchen Confeſſion enthaltenen und damit verknüpften göttlichen Wahrheiten ꝛc. Berl. u. Lpz. 1731. 4.) beweiſen, daß er ein ſelbdenkender Kopf war.

Reine Anſchauungen,
Reine Begriffe,

Reine Erkenntniſſe,
Reine Ideen und
Reine Principien, ſind diejenigen E. B. E. J. und P., welche der menſchliche Geiſt nach ſeiner urſprünglichen Geſetzmäßigkeit, alſo a priori bildet; denen daher nichts Empiriſches, a posteriori Gebildetes, beigemiſcht iſt. Ebendeswegen ſtehen ihnen die empiriſchen oder erfahrungsmäßigen Anſchauungen, Begriffe ꝛc. entgegen. Jene beziehen ſich auf das Allgemeine und Nothwendige, dieſe auf das Beſondre und Zufällige. Manche nennen auch jene transcendental, wiefern alles Urſprüngliche ſo heißt. Sonach könnte man dieſe logiſch-metaphyſiſche Reinheit (Reinheit der Anſchauungen, Begriffe ꝛc.) auch ſelbſt eine transcendentale nennen, um ſie von der phyſiſchen und moraliſchen Reinheit zu unterſcheiden. S. rein. Auch ſind hiebei die einzelen Ausdrücke Anſchauung, Begriff ꝛc. zu vergleichen. — Wegen der reinen Philoſophie, die es eben mit jenen reinen Anſchauungen, Begriffen ꝛc. zu thun hat, ſ. philoſophiſche Wiſſenſchaften.

Reiner Vernunftgebrauch und
Reiner Verſtandesgebrauch ſind Ausdrücke, die ſich eben auf den Gebrauch beziehen, welchen Vernunft und Verſtand von den im vor. Art. erwähnten reinen Anſchauungen, Begriffen ꝛc. machen. Es ſind daher gleichfalls dieſe beſondern Ausdrücke nebſt den Artikeln Vernunft und Verſtand zu vergleichen. Dagegen heißt der Gebrauch der Vernunft und des Verſtandes empiriſch, wenn und wieferne ſich dieſe Vermögen unſers Geiſtes im Kreiſe der Erfahrung thätig beweiſen. S. Empirie und Empirismus.

Reines Ich und
Reine Vermögen des Ichs ſ. Ich und Vermögen, auch Seelenkräfte.

Reinhard (Franz Volkmar) geb. 1753 zu Vohenſtrauß in Franken, wo ſein Vater Prediger war, von dem er auch den erſten Unterricht empfing. Hierauf beſucht' er die Schule zu Regensburg, dann (ſeit 1773) die Univerſität Wittenberg, an welcher er nachher ſelbſt als Lehrer wirkte, nämlich ſeit 1777 als **Magister legens**, ſeit 1778 als Adjunct der philoſ. Facultät, und ſeit 1780 als außerord. Prof. der Philoſophie. Dieſe Profeſſur behielt er auch bei, als er ſpäterhin (1782) ord. Prof. der Theol. und (1784) Propſt an der Univerſitätskirche, desgleichen Beiſitzer des Conſiſtoriums zu Wittenberg wurde. Darum hielt er neben ſeinen theologiſchen Vorleſungen auch fortwährend philoſophiſche, beide mit ungemeinem Beifalle. Nachdem er aber 1792 als Oberhofprediger, Kirchenrath und Oberconſiſtorialaſſeſſor in Dresden angeſtellt wor-

den, ſo war er mehr mit ſeinen Amtsarbeiten beſchäftigt, ob er gleich den Wiſſenſchaften, und namentlich der Philoſophie, noch immer ſeine Aufmerkſamkeit widmete, ſoweit es jene Arbeiten und eine durch allzugroße Geiſtesanſtrengung geſchwächte Geſundheit erlaubten. Im J. 1812 endete das Leben dieſes durch Kopf und Herz gleich ſehr ausgezeichneten Mannes. Was er als Theolog und Kanzelredner geleiſtet, gehört nicht hieher. Als Philoſoph war er anfangs dem in der Zeit ſeiner erſten wiſſenſchaftlichen Studien herrſchenden Eklekticismus ergeben, obwohl mit einiger Hinneigung zur ſtrengern wolffiſchen Methode. Als die kantiſche Philoſophie herrſchend wurde, ſucht' er zwar ſich dieſelbe anzueignen, ſogar durch Vorleſungen, die er darüber hielt und denen auch der Verf. dieſes W. B. ebenſo, wie den übrigen Vorleſungen R.'s, beiwohnte. Allein R. fand dabei keine Befriedigung; und da die kantiſche Philoſophie alle übrigen Syſteme der Philoſophie erſchüttert hatte, ſo ergab er ſich, wie ſein Schüler und Freund Schulze (Aeneſidemus), dem Skepticismus und bekämpfte nun ſogar jene Philoſophie mit ziemlicher Heftigkeit als eine der Sittlichkeit, der Religion und ſelbſt dem Staate gefährliche Lehre. Bei ſeinem lebendigen moraliſch-religiöſen Gefühle aber bedurft' er doch etwas, woran er ſich halten konnte. Und ſo warf er ſich endlich, gleich andern Skeptikern, dem Supernaturalismus in die Arme, ungeachtet der conſequente Skepticismus mit demſelben durchaus unverträglich iſt. R. hatte alſo eigentlich gar kein philoſophiſches Syſtem; und dennoch war er ein ſehr verdienter Lehrer der Philoſophie, weil er die Köpfe zum eignen Denken weckte. Auch ſeine Schriften, obwohl meiſt theologiſch (chriſtliche Dogmatik, Moral und Predigten enthaltend) ſind doch voll von philoſophiſchen Ideen. Statt aber dieſe Schriften einzeln aufzuzählen — was hier nicht thunlich — verweiſen wir auf folgendes Werk, welches ſie nicht nur namhaft macht, ſondern auch die darin enthaltenen Ideen mit großer Vollſtändigkeit und in einer faſſlichen Ueberſicht, meiſt mit Beibehaltung der eignen Worte R.'s, wiedergiebt: Darſtellung der philoſophiſchen und theologiſchen Lehrſätze des Hrn. ꝛc. **Reinhard**, in einem wiſſenſchaftlich geordneten und vollſtändigen Auszuge aus ſeinen ſämmtlichen Schriften, von **Pölitz**. Amberg u. Sulzbach, 1801 — 4. 4 Thle. 8. Der 1. Th. enthält die philoſ. Dogmatik, der 2. Beiträge zur empiriſchen Pſychologie und zur Pädagogik, der 3. die Metaphyſik der Sitten und die Moralphiloſophie, der 4. die Philoſophie des Chriſtenthums. — Die Opuscula academica R.'s (geſamm. und herausgeg. von **Pölitz**. Lpz. 1808—9. 2 Bde. 8.) enthalten auch mehre ſchätzbare philoſophiſche Monographien, z. B. über den freiwilligen Tod, über Wunder, über die Induction, über die Sokratik, über die Geſchichte der Philoſophie

ꝛc. — Eine Autobiographie oder vielmehr eine Art von Confeſſionen hat R. herausgegeben in den Geſtändniſſen, ſeine Predigten und ſeine Bildung zum Prediger betreffend, in Briefen an einen Freund. Sulzbach, 1810. 8. womit jedoch zu vergleichen ſind Tzſchirner's Briefe, veranlaſſt durch R.'s Geſtändniſſe. Lpz. 1811. 8. — Eine wirkliche Biographie aber nebſt Charakteriſtik hat Pölitz herausgegeben unter dem Titel: D. F. V. Reinhard nach ſeinem Leben und Wirken dargeſtellt. Lpz. 1813—5. 2 Bde. 8. Der 2. B. enthält außer der Charakteriſtik auch ein vollſtändiges Verzeichniß der Schriften und Recenſionen (in der Allg. Lit. Zeit.) R.'s nebſt einigen Briefen deſſelben an verſchiedne Gelehrte. Die Briefe, welche R. an den Verf. dieſes W. B. geſchrieben hat und die zum Theil auch philoſophiſchen Inhalts ſind, ſtehen hinter der Lebensreiſe von Urceus. Lpz. 1825. 8.

Reinheit ſ. rein und reine Anſchauungen, Begriffe ꝛc.

Reinhold (Ernſt) ſ. d. folg. Art. a. E.

Reinhold (Karl Leonhard) geb. 1758 (nicht 1759) zu Wien, ſtudirte vom 7. bis 14. J. auf dem daſigen Gymnaſium, wo auch Jeſuiten lehrten, auf deren Betrieb er 1772 als Novitius in das Probhaus des Jeſuitencollegiums zu St. Anna in Wien aufgenommen ward. Da aber im folgenden Jahre der Jeſuitenorden aufgehoben wurde, kehrte R. in das Haus ſeiner Eltern zurück und trat ein Jahr ſpäter (1774) in das Barnabitencollegium (congregatio clericorum regularium S. Pauli Apostoli) zu Wien, wo er 8 Jahre lang verweilte und, nachdem er erſt den philoſophiſchen, dann den theologiſchen Curſus gemacht hatte, im J. 1780 ſelbſt als Novitienmeiſter und Lehrer der Philoſophie angeſtellt wurde. Als ſolcher lehrte er nicht bloß Logik, Metaphyſik und Moral, ſondern auch Mathematik, Phyſik und geiſtliche Beredtſamkeit. Dadurch ſowohl als durch den Umgang mit vielen ausgezeichneten Männern und Jünglingen, die zu jener Zeit in Wien lebten — Paul Pepermann (ſein vornehmſter Lehrer im Barnabitencollegium, und nachher ſein Freund) Denis, Born, Hell, Maſtalier, Sonnenfels, Alxinger, Blumauer, Haſchka, Leon und Ratſchky — bildete ſich ſein Geiſt mit ungemeiner Schnelligkeit aus, ſo daß er an der ſeit 1781 von Blumauer redigirten Wiener Realzeitung, welche auch kritiſche Aufſätze über neue Schriften lieferte, von 1781—3 ein ſehr fleißiger Mitarbeiter wurde. Es entſtanden aber auch bald Zweifel in ihm, ſowohl in Bezug auf die katholiſchen Glaubenslehren als in Bezug auf die Gültigkeit der Mönchsgelübde. Als daher im J. 1783 der Prof. Petzold von Leipzig nach Wien zum Beſuche kam und R. mit ihm Bekanntſchaft gemacht hatte, verließ er mit demſelben Wien und ging nach Leipzig, wo er noch Platner's

Vorleſungen beſuchte. Auf den Rath ſeiner Freunde in Wien ging er 1784 nach Weimar mit Empfehlungen an Wieland, deſſen Freund, Hausgenoſſe, Schwiegerſohn und Mitarbeiter am deutſchen Merkur er in kurzer Zeitfriſt wurde. Auf dieſe Art fixirt, verließ er nun auch gänzlich die katholiſche Kirche und trat ohne weiteres Geräuſch zur proteſtantiſchen über. Doch ſchrieb er, gleichſam zur indirecten Rechtfertigung ſeines Schritts, „eine Ehrenrettung der Re„formation gegen 2 Kapitel in Schmidt's Geſchichte der Deut„ſchen" (anfangs anonym im deut. Merk. 1786, nachher unter ſeinem Namen beſonders gedruckt zu Jena, 1789. 8.) worin die Sophiſtereien jenes Geſchichtſchreibers trefflich widerlegt und die Nothwendigkeit ſowohl als die Heilſamkeit der Reformation ins hellſte Licht geſetzt ſind. Von jetzt an trat er auch als philoſophiſcher Schriftſteller auf, indem er die erſten „Briefe über die kan„tiſche Philoſophie" (Deut. Merk. 1786. Aug.) herausgab und durch dieſelben der vornehmſte Herold eben dieſer Philoſophie wurde. Bald darauf (1787) ward er als Profeſſor der Philoſophie mit dem Titel eines herzoglichen Raths in Jena angeſtellt, wo er 7 Jahre lang die Wiſſenſchaft, der er ſich nun ganz gewidmet hatte, mit dem ausgezeichnetſten Beifalle lehrte. Hier befand er ſich recht eigentlich auf dem Culminationspuncte ſeines Ruhms. Als er aber im Frühjahre 1794 einem Rufe nach Kiel als Profeſſor der Philoſophie (zu welchem Amte ſpäterhin noch die Würde eines Danebrogsritters und der Titel eines königlichen Etatsraths kam) gefolgt war, nahm ſein Ruhm ſichtbar ab, theils weil Andre (Fichte, Schelling, Bardili) mit ihren neuen Philoſophemen mehr Aufſehn machten, theils weil er ſelbſt mit ſeinen Philoſophemen ſo ſehr wechſelte, daß man am Ende nicht mehr wuſſte, was R. eigentlich lehrte. Sein Tod im Frühjahre 1823 ward daher nur von denen mit beſondrer Theilnahme vernommen, welche in R. mehr noch den achtungs- und liebenswürdigen Menſchen als den Philoſophen verehrten. Was nämlich R.'s Philoſophie anlangt, ſo iſt es wohl keine übertriebne Behauptung, daß kein Philoſoph von Bedeutung mit ſo viel Liebe zur Wahrheit und ſo viel Anſtrengung im Erforſchen derſelben auch ſo viel Hingebung an Andre und ebendarum ſo wenig Selbſtändigkeit im Philoſophiren verbunden habe, als gerade dieſer Mann. Der Grund davon mochte wohl theils in der frühern klöſterlichen Erziehung, theils in der geiſtigen Natur R.'s ſelbſt liegen, indem dieſe mehr weiblich oder empfangend als männlich oder ſchaffend war. Darum ergriff er jede neue Art zu philoſophiren, die ihn auf den rechten Weg zu der ſo heiß geliebten Wahrheit zu führen ſchien, mit großem Enthuſiasmus, gab ſie aber mit noch größerer Reſignation wieder auf, ſobald er zu bemerken glaubte, daß er ſich getäuſcht habe. Die kantiſche Phi-

loſophie war in dieſer Hinſicht gleichſam ſeine erſte Liebe; darum war dieſe Liebe auch am innigſten und dauerhafteſten. Sie dauerte nämlich ſo lange, als R. in Jena weilte, wo der Verf. dieſes W. B. ſelbſt ihn die letzten 1½ Jahre gehört hat. Zwar bildete R. ſich hier eine „neue Theorie des Vorſtellungsvermögens." Allein dieſe Theorie ſollte nur die in der Kritik der Vernunft aufgeſtellte Theorie des Erkenntnißvermögens ergänzen oder vollenden, weil alle Erkenntniſſe doch zuletzt aus gewiſſen Vorſtellungen hervorgehn müßten, deren letzte Elemente Einheit als Form und Mannigfaltigkeit als Stoff wären. Darum nannte R. jene Theorie auch „Elementarphiloſophie." Sie ſollte alſo eigentlich nur dazu dienen, der kantiſchen Philoſophie in dem Satze des Bewußtſeins ein neues Fundament oder ein ſolches Princip zu geben, aus welchem ſich die ganze Philoſophie (ſowohl die theoretiſche als die praktiſche) deduciren ließe, um durch ihre Allgemeingültigkeit den Frieden unter den Philoſophen herzuſtellen. S. Bewußtſeinsſatz und Principien der Philoſophie. Als aber R. die Unzulänglichkeit jenes Princips zu dieſem Zwecke bemerkte und Fichte ſcheinbar ein noch höheres Princip in dem Satze A = A oder Ich = Ich aufgeſtellt hatte: ſo befreundete R. ſich einige Zeit mit dieſer neuen Art zu philoſophiren. S. Fichte, A und Ich. Da jedoch die Gotteslehre dieſes Philoſophen dem religioſen Gefühle R.'s nicht zuſagte, und da ſich auch ſein Freund Jacobi aus demſelben Grunde gegen die ganze fichtiſche Wiſſenſchaftslehre erklärte: ſo gab er dieſelbe gleichfalls auf und philoſophirte nun eine Zeit lang in der Weiſe ſeines eben genannten Freundes. Indeß war dieſe Weiſe zu wenig ſyſtematiſch, als daß der auch nach ſyſtematiſcher Einheit und Vollendung der Wiſſenſchaft ſtrebende Geiſt R.'s ſich dadurch auf die Dauer hätte befriedigt fühlen ſollen. S. Jacobi. Er wandte ſich daher zu Bardili, welcher ihm durch eine ſog. „erſte Logik" ein neues und feſteres Syſtem zu begründen ſchien, das er ſofort mit großer Anſtrengung auszubilden ſuchte und dem er im Gegenſatze mit dem ſich immer mehr ſublimirenden Idealismus Schelling's den Namen eines rationalen Realismus gab. S. Bardili und Schelling. Um aber dieſes Syſtem in ein recht helles Licht zu ſetzen und der immer größer werdenden Sprachverwirrung der deutſchen Philoſophen abzuhelfen, verlor R. ſich endlich in ſprachliche Unterſuchungen, die zum Theile nicht ohne Scharfſinn, zum Theil aber auch mehr ſpitzfindig oder grübleriſch als ſcharfſinnig, und daher unfruchtbar für die Wiſſenſchaft waren. Auf dieſe Weiſe geſchah' es denn, daß der anfangs ſo klar und angenehm ſchreibende R. zuletzt eine ſo dunkle und ſchwerfällige Schreibart ſich angebildet hatte, daß der größere Theil des philoſophirenden Publicums deſſen Schriften kaum

noch leſen mochte. — Die Schriften ſelbſt, welch R. nach und nach herausgab, ſind folgende: Briefe über die kantiſche Philoſophie. Lpz. 1790—2. 2 Bde. 8. (Aus dem deut. Merk. abgedruckt und mit neuen vermehrt. Die Briefe des 1. B. ſind die vorzüglichſten ſowohl an Stoff als Form). — Verſuch einer neuen Theorie des menſchlichen Vorſtellungsvermögens. Prag u. Jena, 1789. 8. N. A. 1795. — Ueber die bisherigen Schickſale der kantiſchen Philoſophie. Jena, 1789. 8. — Ueber das Fundament des philoſ. Wiſſens. Nebſt einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorſtellungsvermögens. Jena, 1791. 8. — Beiträge zur Berichtigung bisheriger Misverſtändniſſe der Philoſophen. B. 1. das Fundament der Elementarphiloſ. betreffend. B. 2. Die Fundamente des philoſ. Wiſſens, der Metaphyſik, Moral, moraliſchen Religion und Geſchmackslehre betreffend. Jena, 1790—4. 8. (Die Angriffe Schulze's u. A. auf die Theorie des Vorſtellungsvermögens und die kantiſche Philoſ. ſollten hauptſächlich dadurch zurückgewieſen werden). — Auswahl vermiſchter Schriften. Jena, 1796. 8. — Preisſchr. über die Frage: Welche Fortſchritte hat die Metaphyſik ſeit Leibnitz und Wolf gemacht. Berl. 1796. 8. (Enthält zugleich die andern beiden Preisſchriften von Abicht und Schwab). — Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundſätze der Moralität aus dem Geſichtspuncte des gemeinen und geſunden Verſtandes, zum Behufe der Beurtheilung der ſittlichen, rechtlichen, politiſchen und religioſen Angelegenheiten. Lübeck u. Lpz. 1798. 8. (B. 1.) — Sendſchreiben an Lavater und Fichte über den Glauben an Gott. Hamb. 1799. 8. — Ueber die Paradoxien der neueſten (ſchellingiſchen) Philoſ. Hamb. 1799. 8. — Beiträge zur leichtern Ueberſicht des Zuſtandes der Philoſ. beim Anfange des 19. Jh. Hamb. 1801—3. 6 Hfte. 8. — Anleitung zur Kenntniß und Beurtheilung der Philoſ. in ihren ſämmtlichen Lehrgebäuden. Wien, 1805. 8. — Verſuch einer Auflöſung der Aufgabe, die Natur der Analyſis und der analyt. Methode in der Philoſ. genau anzugeben ꝛc. München, 1805. 8. (Anonym). — Anfangsgründe der Erkenntniß der Wahrheit in einer Fibel. Kiel, 1808. 8. — Rüge einer merkwürdigen Sprachverwirrung unter den Weltweiſen. Weimar, 1809. 8. — Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philoſſ. Wiſſenſchaften. Kiel, 1812. 8. — Das menſchliche Erkenntnißvermögen aus dem Geſichtspuncte des durch die Wortſprache vermittelten Zuſammenhangs zwiſchen der Sinnlichkeit und dem Denkvermögen. Kiel, 1816. 8. — Ueber den Begriff und die Erkenntniß der Wahrheit. Kiel, 1817. 8. — Die alte Frage: Was iſt die Wahrheit? Bei den erneuerten Streitigkeiten über die göttl. Offenbarung und die menſchl. Vernunft in nähere Erwägung gezogen. Altona, 1820. 8.

(Vergl. die Schrift des Graf. v. Kalkreuth: Was iſt Wahrheit? Eine Abhandl. veranlaſſt durch die Frage Reinhold's ꝛc. Bresl. 1821. 8.) — — Unter den vielen Schriften, welche für, über und gegen R. und ſeine Philoſ. erſchienen ſind, verdient (außer Schulze's Aeneſidemus) vorzüglich folgende wegen ihrer vergleichenden Darſtellung beachtet zu werden: Reinhold, Fichte und Schelling von Fries. Lpz. 1803. 8. — — In biographiſcher Hinſicht vergl. K. L. Reinhold's Leben und literariſches Wirken; herausgeg. von (deſſen Sohne) Ernſt Reinhold. Jena, 1825. 8. Dieſer Biographie iſt eine intereſſante Auswahl von Briefen beigegeben, welche Kant, Fichte, Jacobi, Thorild, Bardili u. A. an R. geſchrieben haben. Er ſelbſt gab ſeinen Briefwechſel mit dem Letztgenannten unter dem Titel heraus: Bardili's und Reinhold's Briefwechſel über das Weſen der Philoſophie und das Unweſen der Speculation. München, 1804. 8. Auch enthält folgende Schrift viel Auszüge aus R.'s Briefen: Des Weltweiſen R. Wahrheiten und Lehren über Religion, Glauben, Wiſſen, Unſterblichkeit. Mitgetheilt an ſeinen Schüler und Verehrer Eduard Duboc. Mit einigen Reflexionen des Letztern über die Anwendung der Grundſätze im Leben, das Weſen der Metaphyſik überhaupt und der metaphyſiſchen Anſicht R.'s insbeſondre. Nebſt einer Zuſchrift an Prof. Krug. Hamb. 1828. 8. — — Der eben erwähnte Sohn und Biograph R.'s (früher Lehrer am Gymnaſium und Privatdocent an der Univerſität zu Kiel, jetzt ord. Prof. der Philoſophie zu Jena) hat außer jener wohlgeſchriebnen (auch manche eigne philoſophiſche Erörterungen enthaltenden) Biographie noch folgende philoſophiſche Schriften herausgegeben: Verſuch einer Begründung und neuen Darſtellung der logiſchen Formen. Lpz. 1819. 8. — Grundzüge eines Syſtems der Erkenntniſſlehre und Denklehre. Schleswig, 1825. 8. — Beitrag zur Erläuterung der pythagoriſchen Metaphyſik, nebſt einer Beurtheilung der Hauptpuncte in Ritter's Geſch. der pythag. Philoſ. Jena, 1827. 8. — So eben finden wir auch eine Logik von ihm angekündigt.

Reinigkeit und Reinlichkeit ſ. rein.

Reitkunſt gehört nur inſofern hieher, als man in der Aeſthetik die Frage aufgeworfen hat, ob dieſe Kunſt auch zu den ſchönen Künſten gehöre, wie die Tanzkunſt. Dieſe Frage würden wir kurz ſo beantworten: Sie gehört nicht zu den abſolut ſchönen, ſondern bloß zu den relativ ſchönen oder verſchönernden Künſten. Denn das Reiten an ſich iſt nicht ſchön; es iſt bloß eine Bewegung zu Pferde, die bald zum leichtern und ſchnellern Transport unſers Körpers (beim Reiſen) bald zum Vergnügen und zur Erholung oder zu einer heilſamen Motion unſers Körpers (beim

Spazierenreiten) dient. Hierin liegt nun nichts äſthetiſch Wohlgefälliges; es kann ſogar das Reiten äſthetiſch misfallen, wenn jemand ſchlecht auf einem ſchlechten Gaule reitet. Allein jene Bewegung kann auch verſchönert und dadurch äſthetiſch wohlgefällig werden, wenn jemand gut auf einem guten (wohl gebauten und wohl abgerichteten) Pferde reitet. Sie kann ſogar von Mehren zugleich in wohlgefälligen Verhältniſſen, Abwechſelungen und Verſchlingungen nach einem muſikaliſchen Rhythmus, mithin als eine Art von Tanz zu Pferde, ausgeführt werden; wie es nicht ſelten von ſog. engliſchen Kunſtreitern geſchieht, die dadurch dem Publicum ein ſchönes Schauſpiel geben. Inſofern wird alſo auch die Reitkunſt auf den Titel einer ſchönen Kunſt Anſpruch machen dürfen. Nur darf ſie bei der Ausübung nicht in eine halsbrechende Künſtelei ausarten, weil dann jene engliſche Kunſtreiterei ebenſowenig als die Seiltänzerei den Namen einer ſchönen Kunſt verdient. Vergl. Tanzkunſt.

Reiz überhaupt iſt alles, was zur Thätigkeit erregt. So iſt das Licht ein Reiz für das Auge zur Thätigkeit des Sehens, der Schall ein Reiz für das Ohr zur Thätigkeit des Hörens ꝛc. Daher ſagt man auch, jemanden reizen oder anreizen, wenn man ihn zu irgend einer Thätigkeit anregt, und nennt das, was man eben dazu braucht, ein Reizmittel. Es kann daher ſowohl phyſiſche als moraliſche, ſowohl körperliche als geiſtige Reize, Anreize oder Reizmittel geben; und was ſo reizt, kann man auch reizend, was aber ſo gereizt werden kann oder eine beſondre Empfänglichkeit dafür hat, reizbar nennen. — Allein die Ausdrücke Reiz und reizend haben noch eine beſondre Bedeutung, welche man die äſthetiſche nennen kann, weil die Aeſthetiker vornehmlich an dieſe Bedeutung denken, wenn ſie vom Reizenden als einer Art oder Modification des Schönen ſprechen, wiewohl dieſe Bedeutung auch oft im gemeinen Leben vorkommt, wenn von reizenden Perſonen die Rede iſt. Reizend (charmant) heißt nämlich dann das Schöne, wiefern es durch eine gewiſſe Annehmlichkeit den Sinnen ſchmeichelt, indem es dadurch auch zur Liebe reizt. Ein blaſſes und hageres Geſicht kann wohl ſchön ſein; aber reizend iſt es nicht. Dieß wird ein Geſicht erſt durch eine gewiſſe Fülle, verbunden mit einem friſchen, lebendigen, blühenden Colorit. Dieſer Reiz iſt gleichſam ein Zauber (charme) welcher den Anblick feſſelt und auch wohl den ſinnlichen Trieb erregt. In dieſer Bedeutung legt man oft einer Perſon ſogar eine Mehrheit von Reizen (charmes) bei. Wären ſie allein vorhanden, ſo würde man dann eigentlich noch nicht von Schönheit ſprechen dürfen. Wären ſie aber in zu großer Ueppigkeit oder im Uebermaße vorhanden, ſo könnte dadurch leicht die Schönheit verloren gehn. Daher

mißfällt ein zu dickes und rothes Geſicht, ein zu voller Buſen ꝛc. Durch anmuthige Bewegungen, wie beim Tanze, kann der Reiz noch erhöht werden. Darum meint Leſſing im Laokoon, Reiz ſei nichts anders als Schönheit in Bewegung. Allein ein Körper, der wirklich reizend iſt, wird immer reizend bleiben, wenn er ſich auch in Ruhe befindet, ungeachtet er in Bewegung noch reizender erſcheinen wird, beſonders wenn dieſe Bewegung ſelbſt das Gepräge der Grazie hat. Auch iſt es falſch, wenn jener Kunſtrichter aus ſeiner Erklärung folgert, der Maler könne den Reiz nicht darſtellen, weil ſeine Figuren ohne Bewegung ſeien und der Reiz bei ihm zur Grimaſſe werden müſſe; der Dichter hingegen könne und ſolle die Schönheit in Reiz verwandeln, weil er die Schönheit nicht malen könne. Wie viel Gemälde giebt es nicht mit ſehr reizenden Figuren, theils in Ruhe, theils in Bewegung, ohne alle Grimaſſe! Freilich iſt die Bewegung der Figuren eines Gemäldes keine wirkliche, ſondern nur eine ſcheinbare. Aber die Malerei begnügt ſich eben mit dieſem Scheine, und überläſſt daher der Einbildungskraft des Beſchauers, auch dasjenige vorzuſtellen, was der Pinſel nicht unmittelbar darbieten kann. Was jedoch den Rath betrifft, welchen jener Kunſtrichter den Dichtern giebt, ſo iſt das ein ſehr gefährlicher Rath. Denn ſchon mancher Dichter, welcher die Schönheit in Reiz verwandeln oder recht reizend darſtellen wollte, iſt dadurch ins Ueppige und Schlüpfrige gefallen, z. B. Ovid, Voltaire, Wieland u. A. Das Reizende iſt überhaupt eine Klippe, an der ſchon viele Künſtler geſcheitert ſind, ſo wie auch im Leben oft die Unſchuld dadurch Schiffbruch gelitten hat. Man ſollte daher, wenn man das Zartgefühl nicht verletzen will, einer Frau nie ins Geſicht ſagen, daß ſie reizend ſei. Denn es liegt darin eine Erklärung, die ſie nicht wohl anhören kann, ohne zu erröthen. Nur eitle Coquetten wollen reizend ſein, und hören es daher gern, wenn man ſie ſo nennt. Dieſen ſollte man aber wieder nicht den Gefallen thun und ſie ſo nennen, weil man ſie dadurch nur in ihrer Eitelkeit beſtärkt.

Relation (von referre scil. unum ad alterum, eins auf das andre zurücktragen oder beziehn, daher relatum, das Bezogene) iſt Beziehung des Einen auf das Andre. Weil nun durch dieſe Beziehung die Dinge für den Verſtand in ein gewiſſes Verhältniß treten, ſo heißt Relation auch ſoviel als Verhältniß. Ebendarum heißen Begriffe, durch welche man ein Verhältniß der Dinge denkt, Relationsbegriffe. S. Kategorem. Es können aber auch die Begriffe ſelbſt im Verhältniſſe zu einander gedacht werden; wie wenn man ſie als allgemeine (Gattungsbegriffe) und beſondre (Artbegriffe) auf einander bezieht. S. Geſchlechtsbegriffe. Eben ſo können Urtheile im Verhältniſſe zu einander

gedacht werden; wie wenn man ſie als Grundſätze und Folgeſätze auf einander bezieht. S. Folge und Grund. Ebendieß gilt von Schlüſſen. S. Epiſyllogismus. Ja man kann etwas im Verhältniſſe zu ſich ſelbſt denken, nach der Formel: A = A. S. A. Ueberall aber, wo eine Relation ſtattfindet, findet auch ein relatum und correlatum ſtatt, wenn gleich beide, wie im letztern Falle, weiter nicht von einander verſchieden ſind. Denn man denkt ſie doch immer in einer verſchiednen Beziehung. So wird im Urtheile: Gott iſt Gott, zuerſt Gott als Subject, hernach ebenderſelbe als Prädicat auf ſich ſelbſt bezogen. Vergl. Bezogenes und Urtheil.

Relativ (von demſelben) heißt verhältnißmäßig oder beziehungsweiſe. Das Relative ſteht daher dem Abſoluten entgegen. S. den vor. Art. und abſolut.

Religion iſt ein Wort, das ſchon etymologiſch viel zu ſchaffen gemacht und Streit veranlaſſt hat. Noch mehr aber iſt dieß in Anſehung der dadurch bezeichneten Sache der Fall geweſen, und zwar nicht bloß für die Theologen, die ſich gleichſam ex professo mit dieſer Sache beſchäftigten, ſondern auch für die Philoſophen, ja für alle Menſchen überhaupt. Denn ſowohl Religioſe als Irreligioſe haben darüber geſtritten, oft ſogar bis aufs Blut. Darum ruft auch ein alter Dichter aus: Tantum relligio potuit suadere malorum! Und doch wird die Religion auch eine Tochter des Himmels, eine Botin des Friedens, der Liebe, der Seligkeit genannt! Man ſollte daher faſt glauben, die Menſchen, gelehrt oder ungelehrt, wüſſten noch heute nicht, was eigentlich Religion ſei. Daß aber die Meiſten es wirklich nicht wiſſen, unterliegt gar keinem Zweifel. — Fangen wir mit der Ableitung des Wortes an! Daß es aus dem Lateiniſchen ſtammt, iſt gewiß, aber auch das einzige Gewiſſe. Denn die Römer wuſſten ſelbſt nicht, wovon ſie ihr religio ableiten ſollten. Gellius (N. A. IV, 9.) berichtet, Maſſurius Sabinus habe das Wort von relinquere, zurücklaſſen, abſondern, nämlich zu einem heiligen Gebrauche, abgeleitet (religiosum est, quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est, verbum a relinquendo dictum). Zwar wird hier zunächſt das Adjectiv religiosus von relinquere abgeleitet; es iſt aber offenbar, daß dann auch das Subſtantiv religio davon herkommen müſſte. Dieſe Ableitung iſt jedoch ſehr gezwungen, da man nach derſelben nicht religio und religiosus, ſondern relinquio und relinquiosus oder relictio und relictiosus (von relictum, zurückgelaſſen, abgeſondert) hätte ſagen müſſen. Dagegen leitet Cicero (de N. D. II, 28.) das Wort ab von relegere, wiederleſen, oder überhaupt wiederholen, nämlich das, was ſich auf die Verehrung der Götter bezieht (qui omnia

quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi, ex relegendo). Dieſe Ableitung läſſt ſich ſchon eher hören; ſie thut wenigſtens dem Worte keine Gewalt an. Allein Auguſtin (de vera rel. c. 55.) ſcheint eine noch beſſere anzugeben, indem er das Wort von religare, verbinden, nämlich den Menſchen mit Gott, ableitet (religat nos religio omnipotenti deo, unde religio dicta creditur). Und dieſer Ableitung giebt auch Lactanz (inst. div. IV, 28, 3.) ſeinen Beifall, indem er zugleich die ciceroniſche verwirft (hoc vinculo pietatis obstricti deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a relegendo). Für dieſe Ableitung könnte man noch anführen, daß religio bei den Römern oft ſoviel als Verbindlichkeit oder Pflicht, auch Gewiſſenhaftigkeit bedeutet (z. B. in den Formeln officii religio, religioni habere s. ducere, religionem servare, solvere etc.). Die Bedeutung Furcht, Götterfurcht, Aberglaube (superstitio, δεισιδαιμονια) wäre dann nur eine leicht erklärbare Nebenbedeutung. Indeſſen laufen die letzten beiden Ableitungen im Grunde auf eine hinaus. Denn legere und ligare ſind nur verſchiedne Wortformen deſſelben Stammes, welche urſprünglich binden, knüpfen (daher jenes auch ſammeln, leſen) bedeuten; relegere und religare alſo = verbinden oder verknüpfen. — Nehmen wir nun dieſe Ableitung als die wahrſcheinlichſte an, ſo wäre die Grundbedeutung von Religion die eines Bandes, wodurch das Eine mit dem Andern verknüpft wird. Denkt man alſo bei dem Einen an Gott, bei dem Andern an den Menſchen, ſo bedeutete jenes Wort urſprünglich ein Band zwiſchen Gott und dem Menſchen, ganz ſo, wie Auguſtin und Lactanz es meinten. Wollten wir aber den Begriff noch etwas abſtracter oder allgemeiner faſſen, ſo würden wir auch die Religion als das Band betrachten können, welches das Sinnliche mit dem Ueberſinnlichen oder das Zeitliche mit dem Ewigen verknüpft. Und dann läge uns der Glaube an Gott und Unſterblichkeit, der das theoretiſche Grundelement aller Religion iſt, ſehr nahe. Denn dieſer Glaube iſt es eben, welcher in unſrem Gemüthe das vermittelnde Princip zwiſchen dem Sinnlichen oder Zeitlichen und dem Ueberſinnlichen oder Ewigen ausmacht, kurz, welcher Himmel und Erde verknüpft. Zu jenem theoretiſchen Elemente kommt aber noch ein praktiſches, nämlich eine jenem Glauben angemeſſene Geſinnung und Handlungsweiſe, die man auch Frömmigkeit oder Gottesverehrung (Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit — Euſebie) nennt. Daher pflegten die ältern Theologen zu ſagen, die Religion ſei eine gewiſſe Art, Gott zu erkennen und zu verehren (modus deum cognoscendi et colendi) — wobei ſie erſtlich

das W. erkennen im weitern Sinne nahmen, da in Anſehung der Religion als einer Glaubensſache Erkenntniß im eigentlichen Sinne oder Wiſſen nicht möglich iſt, und zweitens vorausſetzten, daß der Glaube an Gott auch den Glauben an Unſterblichkeit einſchließe, und daß die Verehrung Gottes eine nothwendige Folge von dieſem Glauben ſei. Wollte man ſich noch kürzer faſſen, ſo könnte man auch ſagen, Religion ſei der lebendige Glaube an das höchſte Gut. Denn Gott und Unſterblichkeit ſind eben die Bedingungen dieſes Gutes, und lebendig heißt der Glaube nur dann, wenn er die Geſinnung des Menſchen durchdringt und ſich daher auch durch die That offenbart oder Früchte bringt in guten Werken. Vergl. Glaube, Gott, höchſtes Gut und Unſterblichkeit. — Man ſpricht aber auch in der Mehrzahl von Religionen. Wie mag das zu verſtehen ſein? Erſtlich kann man darunter den bloß idealen Unterſchied zwiſchen der ſubjectiven und der objectiven Religion verſtehen. Jene iſt die Religion, wie ſie im Gemüthe des Menſchen beruht und wirkt, dieſe iſt die in gewiſſen Lehren oder Sätzen (Dogmen) ausgeſprochene Religion, indem ſie dadurch ein Gegenſtand des Lehrens und Lernens, und ſo auch wohl des Streitens, wird. Wenn alſo von Religionsbüchern, Religionslehrern, Religionskriegen oder Religionsſtreitigkeiten die Rede iſt, ſo meint man allemal die objective Religion. Denn die ſubjective läſſt ſich in kein Buch faſſen, nicht lehren und lernen, vielweniger beſtreiten und bekriegen. Zweitens kann man auch darunter den realen Unterſchied zwiſchen der natürlichen und der poſitiven Religion verſtehen. Jene iſt die aus der vernünftigen Natur oder dem Gewiſſen des Menſchen unmittelbar hervorgehende Religion und heißt daher auch die Vernunftreligion. Das W. Natur wird alſo dann in der formalen Bedeutung genommen, wobei wir an das innere Weſen eines Dinges (hier des Menſchen) denken, nicht in der materialen, wobei wir an die Natur außer uns (die Sinneswelt) denken, welche keine Religion hat und giebt, obgleich deren Betrachtung unſern religiöſen Glauben ſtärken oder beleben kann; wenn wir ſie nämlich als das Werk eines heiligen Willens betrachten, der ſich uns auch dadurch geoffenbart hat, daß er jenem Werke überall Spuren ſeiner Macht, Weisheit und Güte eindrückte. Die poſitive Religion aber ſoll eine ſolche ſein, die von außen geſetzt oder beſtimmt worden, ſo daß man annimmt, es ſei zu jener erſten oder urſprünglichen Offenbarung Gottes noch eine zweite oder anderweite (örtliche und zeitliche oder factiſche) hinzugekommen, die man auch wohl vorzugsweiſe Offenbarung nennt. Ebendarum nennt man auch die poſitive Religion ſchlechtweg eine geoffenbarte. Ueber dieſen Unterſchied iſt alſo im Art. Offenbarung das Weitere zu er-

ſehen. Hier iſt nur noch zu bemerken, daß ebendaraus ſich eine Menge von Religionsformen, die man gleichfalls Religionen nennt, entwickelt haben, z. B. die heidniſche, die jüdiſche, die chriſtliche, die muhammedaniſche; worüber wieder die beſondern darauf bezüglichen Artikel nachzuſehen ſind. Daß jede derſelben gut, die dümmſte aber die beſte ſei, konnte nur ein ſo verruchter Menſch, wie P. Alexander VI. zu einem ſeiner Vertrauten, ſagen. — Fragt man alſo nach dem Urſprunge der Religion, ſo werden wir ſagen müſſen: Die Religion an ſich oder ihrem innern Weſen nach iſt aus der Vernunft oder dem Gewiſſen des Menſchen hervorgegangen; ſie iſt alſo kein bloßes Erzeugniß der Furcht, oder gar nur eine Erfindung der Politik, obwohl dieſe die Religion oft als ein bloßes Schreckmittel (als Kappzaum für den Pöbel) gebraucht hat. Die Religionen aber oder die verſchiednen Religionsformen, die wir in der Erfahrung antreffen, ſind aus anderweiten Quellen, an verſchiednen Orten, zu verſchiednen Zeiten und unter verſchiednen Umſtänden entſtanden, welche nachzuweiſen nicht Sache der Philoſophie, ſondern der Geſchichte iſt. Die Geſchichte kommt aber dabei oft in große Verlegenheit. Denn der Urſprung der meiſten Religionen verliert ſich in ein ſo mythiſches und myſtiſches Dunkel, daß er ſich hiſtoriſch nicht mit voller Sicherheit nachweiſen läſſt. — Wegen der Schriften, die ſich auf die Religion beziehen, vergl. Religionslehre, wo auch die Antwort auf die Frage wegen des gegenſeitigen Verhältniſſes zwiſchen Religion und Moral zu ſuchen iſt.

Religionsarten heißen die verſchiednen Religionen oder Religionsformen, die in der Menſchenwelt angetroffen werden. S. den vor. Art.

Religionsartikel ſ. Glaubensartikel.

Religionsbegriffe oder Religionsideen ſind theils die reinen oder urſprünglichen Vorſtellungen unſers Geiſtes vom Göttlichen, Ueberſinnlichen und Ewigen, theils die empiriſchen Vorſtellungen davon, welche bei einzelen Menſchen oder einer gegebnen Menge derſelben (in einer beſondern Religionsgeſellſchaft) angetroffen werden. Dieſe ſind wieder theils aus jenen abgeleitet, theils mit einer Menge von Zuſätzen vermiſcht, an welchen auch die Einbildungskraft der Menſchen großen Antheil hat. Denn da das Göttliche, Ueberſinnliche und Ewige kein Gegenſtand der Erkenntniß im eigentlichen Sinne oder des Wiſſens iſt, ſo hat ſich die Phantaſie jener Ideen bemächtigt und ſie nicht bloß verſinnlicht oder verſinnbildet, ſondern oft auch ganz umgeſtaltet oder vielmehr verunſtaltet. Daher findet man nirgend ſo viel bloß Eingebildetes, Erdichtetes, Willkürliches, als gerade auf dem Gebiete der Religion. Auch lehrt die Erfahrung, daß die Menſchen daran oft weit ſtär-

ker hangen und darauf einen weit höhern Werth legen, als auf die reinen und urſprünglichen Religionsideen. Ebendaher kommt die wunderliche Behauptung, die ein bekannter Schriftſteller (Claus Harms) ſogar in einer beſondern Schrift zu erweiſen geſucht hat: „Daß es mit der Vernunftreligion nichts iſt.“ Kiel, 1819. 8. Vergl. aber damit des Verf. Gegenſchrift: „Daß es mit der Vernunftreligion doch etwas iſt.“ Lpz. 1819. 8.

Religionsbekenntniß ſ. Bekenntniß.

Religionsbücher und Religionskatechismen ſ. Religion und Katechetik, auch ſymboliſche Bücher im Art. Symbol.

Religionseinheit kann es nur in Bezug auf die Vernunftreligion geben. Denn dieſe iſt, wie die Vernunft ſelbſt, nur Eine. Weil aber die Vorſtellungsarten der Menſchen vom Göttlichen, Ueberſinnlichen und Ewigen ſehr verſchieden ſind, ſo giebt es ebendarum auch eine große Religionsverſchiedenheit oder eine Menge von Religionen. S. Religion und Religionsbegriffe. Die Verſuche, welche man gemacht hat, um dieſe Religionsverſchiedenheit in eine völlige Religionseinheit aufzulöſen, ſind bisher insgeſammt mislungen, und werden auch wohl immerfort mislingen. S. Henotik.

Religionsformen ſ. Religion.

Religionsfreiheit ſ. Gewiſſens- und Glaubensfreiheit, auch Duldſamkeit.

Religionsgeſellſchaft ſ. Kirche und die damit zuſammengeſetzten Wörter.

Religionsgeſchichte überhaupt, ſo daß ſie nicht bloß dieſe oder jene beſondre Religionsform (z. B. die chriſtliche) betrifft, ſondern die Religion in allen ihren noch ſo verſchiednen Geſtaltungen umfaſſt, mithin wahrhaft allgemein iſt — eine ſolche Geſchichte iſt vielleicht die ſchwierigſte Aufgabe, die ſich der menſchliche Geiſt ſetzen kann. Denn wenn ſie vollſtändig, treu und unparteiiſch ſein ſoll, ſo ſetzt ſie nicht nur eine ungeheure Maſſe von philologiſchen und hiſtoriſchen Kenntniſſen, ſondern auch einen echt philoſophiſchen Geiſt und eine faſt übermenſchliche Erhabenheit über jedes religiöſe Vorurtheil voraus. Auch iſt die Beſtimmung des Anfangspunctes dieſer Geſchichte äußerſt ſchwierig, ja faſt unmöglich. Fängt man, wie gewöhnlich, mit dem Paradieſe und dem Sündenfalle der Stammeltern unſers Geſchlechts an, ſo iſt man ſchon in einer beſtimmten religiöſen Anſicht (der jüdiſch-chriſtlichen) befangen und alſo in Gefahr, eine bloße Hypotheſe oder Allegorie für eine geſchichtliche Thatſache zu nehmen. Statt alſo zu zeigen, wie das religiöſe Bewuſſtſein der Menſchheit ſich allmählich entwickelt und ausgebildet habe — was eben eine ſolche Geſchichte zeigen ſoll — geht man

dann von einem ſchon entwickelten und ausgebildeten religioſen Bewuſſtſein zweier Individuen aus und leihet denſelben eine Anſicht vom Göttlichen, die nach den Geſetzen menſchlicher Entwickelung und Ausbildung gar nicht die erſte oder uranfängliche geweſen ſein kann. S. Monotheismus und Polytheismus. Daher iſt es ſehr natürlich, daß man bis jetzt nur einzele Beiträge zu einer ſolchen Geſchichte hat, z. B. Vogel über den Gang des menſchlichen Geiſtes in der Ausbildung ſeiner Religionsbegriffe. Berl. Monatsſchr. 1792. Sept. S. 203 ff. Octob. S. 292 ff. — Reinhard's (Ph. Ch.) Abriß einer Geſchichte der Entſtehung und Ausbildung der religioſen Ideen. Jena, 1794. 8. — Weller's Ideen zur Geſchichte der Entwickelung des religioſen Glaubens. München, 1808—12. 2 Thle. 8. — Meiners's Verſuch über die Religionsgeſchichte der älteſten Völker, beſonders der Aegypter. Gött. 1775. 8. — Deſſ. Grundriß der Geſchichte aller Religionen. Lemgo, 1785. 8. A. 2. 1794. — Deſſ. Allgemeine kritiſche Geſchichte der Religionen. Hannov. 1806—7. 2 Bde. 8. — Flügge's Geſchichte des Glaubens an Unſterblichkeit, Auferſtehung, Gericht und Vergeltung. Lpz. 1794—5. 2 Thle. 8. — Stäudlin's Geſchichte des Rationalismus und des Supernaturalismus. Gött. 1826. 8. — Auch die Werke über die Geſchichte der Menſchheit von Herder, Iſelin, Meiners u. A. würden in Bezug auf die Religionsgeſchichte zu benutzen ſein, weil die Religion von jeher das Hauptbildungsmittel der Menſchheit geweſen, ſowohl an und für ſich, als in Verbindung mit Wiſſenſchaft, Kunſt, Handel u. ſ. w. — Vergl. den Art. Gotteslehre a. E.

Religionsglaube ſ. Glaube und Religion.

Religionshaß iſt Unſinn, man mag darunter verſtehen den Haß gegen die Religion ſelbſt, die, wie entſtellt ſie auch durch Menſchenſatzungen ſei, immer etwas Ehr- und Liebenswürdiges bleibt, oder den Haß gegen diejenigen, die einer andern Religionsform zugethan ſind, als wir ſelbſt. Denn wenn auch dieſe Religionsform noch ſo ſchlecht wäre, ſo würden die derſelben Zugethanen doch weit mehr unſer Mitleid als unſern Haß verdienen. Wenn aber ein ſolcher Haß gar in Religionsverfolgung und Religionskrieg ausbricht, ſo gränzt er an Tollheit, da es doch klarer als die helle Mittagsſonne iſt, daß kein Menſch in der Welt ein Recht haben kann, jemanden um ſeiner Religion willen zu verfolgen und zu bekriegen, und daß Verfolgung und Krieg gerade die ſchlechteſten Mittel ſind, die wahre Religion zu verbreiten. Denn die falſche kann ja ebenfalls verfolgen, kriegen und ſiegen. Man denke nur an die Verbreitung des Islamismus.

Religionsideen ſ. Religionsbegriffe.

Religionsirrthümer ſind die zahlreichſten von allen,

weil Meinung und Einbildung ſich in das Gebiet der Religion um ſo leichter einſchleichen, da hier kein Wiſſen, ſondern nur ein Glauben ſtattfindet, folglich auch kein evidenter Beweis weder für noch gegen einen Satz geführt werden kann. Sie ſind aber auch die hartnäckigſten, weil man in der Regel jene Irrthümer gleichſam mit der Muttermilch eingeſogen, ſo daß ſie nun tief in der Individualität des Menſchen wurzeln, und daß es ebendaher um ſo mehr Anſtrengung koſtet, ſich davon loszumachen. Kommt dann, wie gewöhnlich, noch ein äußeres Intereſſe hinzu, welches dem Menſchen ſolche Irrthümer werth macht, z. B. das Intereſſe der Geſelligkeit, der Gewinnſucht, der Herrſchſucht: ſo gehört eine faſt übernatürliche Erleuchtung dazu, wenn der Menſch einſehen ſoll, daß er ſich in Anſehung der Religion im Irrthume befinde.

Religionskrieg ſ. Religionshaß.

Religionslehre iſt, wie die Religion ſelbſt — ſ. d. W. — entweder eine natürliche oder eine poſitive. Jene allein fällt der Philoſophie zu und heißt daher auch Religionsphiloſophie. Manche haben ſie auch eine philoſophiſche Dogmatik genannt, um ſie von der poſitiven Dogmatik der Facultäts-Theologen zu unterſcheiden. Wenn man ſie Religionswiſſenſchaft nennt, ſo nimmt man das W. Wiſſenſchaft bloß in der formalen Bedeutung und verſteht darunter einen logiſch oder ſyſtematiſch geordneten Inbegriff der die Religion überhaupt betreffenden Lehrſätze. Denn in materialer Hinſicht kann ſie nicht Wiſſenſchaft heißen, da ihr Gegenſtand, die Religion, nur Glaubensſache iſt. Zwar haben Manche das nicht zugeſtehn wollen, weil ihnen ein ſolches Geſtändniß zu demüthig oder wohl gar gefährlich ſchien. Es giebt daher noch heute nicht wenig Philoſophen und Theologen, die auf den ſtolzen Titel des Wiſſens in religioſen Dingen durchaus nicht verzichten wollen. Allein ſie ſind auch bis heute noch ſowohl den philoſophiſchen als den factiſchen Beweis ſchuldig geblieben, daß ſie wirklich etwas davon wiſſen. Ihr angebliches Wiſſen war immer nur Glaube oder Meinung oder gar Einbildung. — Es hat aber die philoſophiſche Religionslehre, obgleich die Religion überhaupt eine praktiſche Idee der Vernunft iſt, doch auch ihre theoretiſche Seite, wieferne ſie nämlich die beiden Hauptwahrheiten der Vernunftreligion, Gott und Unſterblichkeit, theils zu begründen, theils nach ihrem ganzen Inhalte zu entwickeln und ſo das religioſe Bewuſſtſein zum möglich höchſten Grade der Klarheit und Deutlichkeit zu erheben ſucht. In praktiſcher Hinſicht handelt ſie dann die ſog. Pflichten gegen Gott d. h. die Religionspflichten ab, oder das, was man gewöhnlich Gottesverehrung nennt. Auch kann man dieſer Wiſſenſchaft einen reinen und einen angewandten Theil geben. Jener befaſſt, was ſo eben angegeben worden, und

betrachtet es bloß nach der urſprünglichen Geſetzmäßigkeit unſers Geiſtes. Der angewandte Theil hingegen erwägt die empiriſchen Haupt- oder Grundformen der Religion, wieferne ſie Anſpruch auf eine höhere Abkunft und ebendarum auch auf allgemeine Gültigkeit machen. Hier wird alſo zuerſt eine kritiſche Theorie der Offenbarung aufzuſtellen und dann nach den gefundenen Kriterien jener Anſpruch in Anſehung einer jeden Hauptform zu prüfen ſein. Vergl. Gott und Gottesverehrung, Unſterblichkeit, Offenbarung. — Welchen Platz ſoll nun aber dieſe Wiſſenſchaft im Gebiete der Philoſophie einnehmen? Nach der Wichtigkeit des Gegenſtandes könnte man allerdings verſucht werden, ihr den erſten Platz anzuweiſen, alſo mit der Religion die philoſophiſche Forſchung überhaupt zu beginnen. Dieß haben auch wirklich manche Philoſophen gethan, ſich berufend auf das alte Dictum: A Jove principium. Wenn aber auch das Daſein der Dinge mit Gott als dem Urgrunde alles Seins beginnt, ſo folgt daraus nicht, daß auch die Philoſophie damit beginnen müſſe. Sie könnte dann gar leicht ſich in allerlei unſtatthafte Speculationen, wo nicht gar in leere Träumereien verlieren; wie dieß auch wirklich ſehr oft der Fall geweſen. Hier heißt es alſo: Vestigia terrent; caute incedendum est. Die wiſſenſchaftliche Anordnung der Gegenſtände, welche die Philoſophie zu unterſuchen hat, richtet ſich nach ganz andern Regeln. Da muß erſt ein feſter Grund gelegt, da muß der Geiſt ſich erſt ſeiner Kräfte, ſeiner Geſetze und Schranken klar und deutlich bewuſſt werden, ehe von ſo erhabnen und wichtigen Gegenſtänden, als die göttlichen Dinge ſind, gehandelt werden kann. Daher verwies man dieſelben früher in die Metaphyſik, und zwar in den letzten Theil derſelben, nach der Ordnung: Ontologie, Pſychologie, Kosmologie und Theologie. Dieß würde aber doch nur eine ſpeculative Gotteslehre geben, gegen welche die Speculation ſelbſt eine Menge von Zweifeln erheben könnte und auch erhoben hat. Man muß daher die Religion, die ja weit mehr Angelegenheit des Herzens als des Kopfes iſt, der Metaphyſik und überhaupt der theoretiſchen Philoſophie ganz entrücken und ſie der praktiſchen zuweiſen. Hier aber nimmt ſie mit Recht die letzte Stelle ein, als die Spitze oder Kuppel des ganzen Gebäudes — eine Stelle, die als die höchſte ebendarum auch die vornehmſte iſt. Vergl. philoſophiſche Wiſſenſchaften. Zwar haben Manche auch damit nicht zufrieden ſein wollen. Wenn man ſo verfährt, ſagten ſie, ſo wird die Religion abhängig von der Moral, weil man dieſe dann vorausſchicken muß, während doch vielmehr umgekehrt die Moral abhängig iſt von der Religion. Denn die Moral ſoll religiös ſein; mithin ſoll ſie auch auf die Religionslehre folgen. Man täuſcht ſich aber da in der That mit Worten. Die Moral muß ja dadurch nicht irreli-

gioſ werden, wenn man ſie vor der Religionslehre abhandelt, ſo wenig als die Religion immoraliſch werden muß, wenn man von ihr früher handelt. Daß es irreligiöſe Moralen und immoraliſche Religionen gegeben, iſt wahr, hat aber ſeinen Grund nur in der Verkehrtheit der Individuen. Die Religion iſt ſchon ihrem Urſprunge und Weſen nach etwas Moraliſches. Denn ſie geht aus dem Gewiſſen hervor; dieß iſt ihre natürliche und nothwendige Baſis. Hätte der Menſch kein Gewiſſen, wodurch er Gottes Willen vernimmt — weshalb man es nicht unſchicklich die Stimme Gottes genannt hat — ſo würde er ebenſowenig als die Thiere des Feldes die geringſte Ahnung von Gott und göttlichen Dingen haben. In der wiſſenſchaftlichen Anordnung des philoſophiſchen Lehrgebäudes muß demnach erſt das Gewiſſen mit allen ſeinen Anfoderungen an den Menſchen vernommen, es müſſen daraus alle Pflichtgebote für ſich abgeleitet werden, ehe man dieſelben als göttliche Gebote betrachten und ihnen dadurch eine höhere Sanction ertheilen kann. Die Wiſſenſchaft will natürlich erſt das Geſetz kennen lernen, ehe ſie nach dem (höchſten) Geſetzgeber fragt. Sie bezieht dann auch die Achtung, die ſie für das Geſetz fodert, auf den Geſetzgeber; und ſo verwandelt ſich von ſelbſt das Moraliſche in ein Religiöſes. Im Leben ſoll aber freilich Beides nicht ſo, wie in der Wiſſenſchaft, abgeſondert werden. Da ſoll ſich Beides gegenſeitig durchdringen; wie denn auch unſer Bewuſſtſein in ſeiner urſprünglichen Einheit weder ein bloß moraliſches noch ein bloß religiöſes, ſondern ein moraliſch-religiöſes iſt. — Was nun die Literatur der philoſophiſchen Religionslehre betrifft, ſo verweiſen wir zuvörderſt auf den Art. Gotteslehre, indem hier bereits diejenigen Schriften angezeigt ſind, welche ſich auf die ſpeculative Theologie, als Theil der Metaphyſik betrachtet, beziehen und dann auch wohl mehr oder weniger von der eigentlichen Religionslehre als einer praktiſch-philoſophiſchen Wiſſenſchaft ſich aneignen. Auf die letztere aber vorzugsweiſe beziehen ſich

1. folgende einleitende Schriften, zu welchen wir auch diejenigen rechnen, welche das Verhältniß zwiſchen Moral und Religion in beſondre Erwägung ziehn, ohne doch beide förmlich abzuhandeln: Home's Verſuch über die erſten Gründe der Sittlichkeit und der natürlichen Religion. Aus dem Engl. mit Anmerk. von Rautenberg. Braunſchw. 1768. 8. — (J. H. Schulz) Erweis des himmelweiten Unterſchieds der Moral von der Religion. Halle, 1788. 8. vergl. mit der Gegenſchrift von Bahrdt: Sonnenklare Unzertrennlichkeit der Religion und Moral. Halle, 1791. 8. — Flatt's Briefe über den moraliſchen Erkenntnißgrund der Religion in Beziehung auf kantiſche Philoſ. Tüb. 1789. 8. — Olshauſen, Religion und Tugend in ihrem gegenſeitigen Ver-

hältniſſe. Hamb. 1791. 8. — **Tillingii** diss. de religionis natura et indole ejusque cum moribus nexu. Lpz. 1791. 4. — **Nastii** progr. de mutuo nexu disciplinae moralis et doctrinae religionis, quantamque utraque vim habeat ad alteram. Stuttg. 1793. 4. — **Kant's** Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Königsb. 1793. 8. A. 2. 1794. vergl. mit **Storr's** Bemerkungen darüber, aus dem Lat. (Tüb. 1793. 4.) überſ. von **Süßkind** (Tüb. 1794. 8.) und andern Bemerkungen darüber (angeblich von G. E. **Schulze**) zuerſt in der Allg. deut. Bibl., nachher beſonders abgedruckt (Kiel, 1795. 8.) — (**Niethammer**) über Religion als Wiſſenſchaft, zur Beſtimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden. Neuſtrel. 1795. 8. — **Berger's** Aphorismen zu einer Wiſſenſchaftslehre der Religion. Lpz. 1796. 8. vergl. mit **Deſſ.** Abh. über Religionsphiloſ. und religiöſe Anthropol. In **Schuderoff's** Journ. für Veredlung des Predigerſtandes. 1803. B. 2. St. 1. — **Forberg's** Entwickelung des Begriffs der Religion, und **Fichte** über den Grund unſers Glaubens an eine göttliche Weltregierung; in **Fichte's** und **Niethammer's** philoſ. Journ. B. 8. H. 1. S. 1. ff. vergl. mit des **Verf.** Abh. über die von der Wiſſenſchaftslehre verſuchte philoſ. Beſtimmung des relig. Glaubens, als Anhang zu **Deſſ.** Briefen über die Wiſſenſchaftslehre. Jena (Lpz.) 1800. 8. — **Schelling's** Philoſophie und Religion. Tüb. 1804. 8. — **Fichte's** und **Schelling's** neueſte Lehren von Gott und der Welt, beurtheilt von **Fries**. Heidelb. 1807. 8. — **Salat**, geht die Moral aus der Religion oder dieſe aus jener hervor? In **Fichte's** und **Niethammer's** philoſ. Journ. 1797. H. 3. S. 197. Fortſetzung. 1798. H. 3. S. 101 ff. — **Schwarz**, der Geiſt der wahren Religion. Marb. 1790. 8. und: Religioſität, was ſie ſein ſoll und wodurch ſie befördert wird. Gießen, 1793. 8. A. 2. 1818. — **Geſtner's** Demokrit, oder freimüthige Geſpräche über Moral, Religion und andre Gegenſtände. Lpz. 1803. 8. — Was iſt Religion und was kann ſie nur ſein? Eine genaue Beſtimmung der einzigen höchſten Religion. Zerbſt, 1803. 8. (Mehr myſtiſch als philoſophiſch). — **Calliſen's** Theophilus, ein Beitrag zur Philoſ. der Religion. Amberg u. Sulzbach, 1803. 8. — **Wegſcheider** über die von der neueſten Philoſophie gefoderte Trennung der Moral von der Religion. Hamb. 1804. 8. — **Gottlieb's** abſolute Einheit der Religion und der Vernunft. (Herausgeg. von **Engelmann**). Frkf. a. M. 1805. 8. — **Wyttenbach's** Geiſt der Religion. Frkf. a. M. 1806. 8. — **Dirkſen's** philoſophiſche Unterſuchung über den Einfluß der Religionsphiloſ. auf die Sittlichkeit. Sulzbach, 1808. 8. — **Grohmann** über die höhere religiöſe Ueberzeugung. Hamb. 1811. 8. — **Jacobi**

von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Lpz. 1811. 8. vergl. mit Schelling's Denkmal der Schrift J.'s v. d. g. D. ꝛc. Tüb. 1812. 8. — Weiß von dem lebendigen Gott, und wie der Mensch zu ihm gelange. Lpz. 1812. 8. — Kocher's Vereinigung der kritischen Philoſ. mit der dogmatiſchen zur neuen und feſten Begründung der Religionsphiloſophie. Aarau, 1812. 2 Bde. 8. — Kelle, das Erwachen der menſchlichen Vernunft als das erſte Eintreten der überſinnlichen Welt in die ſinnliche. Freiberg, 1813. 8. — Neuber, Religion und Sittlichkeit. Altona, 1818. 8. — Heynig's Verſuch, die Begriffe der Moral und Religion recht und feſt zu beſtimmen. Jena, 1820. 8. — Schmid's Religion und Theologie nach ihrem Weſen und nach ihrem Fundamente. Stuttg. 1822. 8. (B. 1. Die Religion nach ihrer Erkenntnißquelle im Allgemeinen). — Auch gehören die beiden im Art. Religionsbegriffe angeführten Schriften hieher.

2. Von den abhandelnden Schriften ſind a. diejenigen zu bemerken, welche die Religionslehre zugleich mit der Sittenlehre abhandeln: Carus; Moral und Religionsphiloſophie. Lpz. 1810. 8. — Wiß, Vorleſungen über das höchſte Gut. Ein moraliſches [und religioſes] Handbuch für gebildete Leſer. Tüb. 1811. 8. — Klein's Darſtellung der philoſ. Religions- und Sittenlehre. Bamb. u. Würzb. 1818. 8. — A. v. Blumröder, Gott, Natur und Freiheit in Beziehung auf die ſittliche Geſetzgebung der Vernunft. Lpz. 1827. 8. — Zeitſchrift für Moral und Religionsphiloſophie, herausgeg. von Böhme und Müller. Altenb. 1821. 8. (B. 1. H. 1. Erſchien früher unter dem Titel: Zeitſchrift für Moral, in einigen Heften, welche auch den anderweiten Titel führen: Förderung der Wiſſenſchaft des ſittlichen und religioſen Lebens). — Ferner gehören alle moraliſche Lehrbücher hieher, welche außer den Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt und Andre auch die Pflichten gegen Gott abhandeln. — An dieſe ſchließen ſich b. die Schriften an, welche die Religionslehre allein abhandeln: Hörſtel's Abriß einer Religionslehre des Plato. Braunſchw. 1798. 8. (Später gab Derſ. auch ein ähnliches Werk in lat. Spr. heraus. S. Plato). — Kant's Vorleſungen über die philoſ. Religionslehre. Lpz. 1817. 8. (Dieſe Vorleſungen ſind weit früher gehalten und, aus einem nachgeſchriebnen Hefte, von Pölitz herausgegeben worden). — Heydenreich's Grundſätze der moraliſchen Gotteslehre. Lpz. 1792. 8. — Schaumann's Philoſophie der Religion überhaupt und des chriſtlichen Glaubens insbeſondre. Halle, 1793. 8. — Schmid's (K. Ch. E.) philoſ. Dogmatik. Jena und Lpz. 1796. 8. — Müller's (G. Ch.) Entwurf einer philoſ. Religionslehre. Halle, 1797. 8. — Jakob's allgemeine Religion.

Halle, 1797. 8. — Verſuch einer neuen Theorie der Religionsphiloſophie, nebſt einer kritiſchen Darſtellung des Verhältniſſes, in welchem der Judaismus und der auf ihn gegründete Chriſtianismus zum wahren Intereſſe der Religion ſtehen. Germanien, 1797. 8. — (Schleiermacher's) Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berl. 1799. 8. A. 2. 1806. — Gerlach's (G. B.) Lehrbuch der Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Berl. 1802. 8. — Wieſen's Religionsphiloſophie, oder das Verhältniß der Vernunft zur Freiheit. Hildesheim, 1804. 8. (mehr einleitend als abhandelnd). — Die allgemeine Menſchenreligion; Verſuch einer Entwickelung derſelben aus den älteſten chriſtlichen Urkunden. Lpz. 1804. 8. — Fichte's Anweiſung zum ſeligen Leben, oder Religionslehre in Vorleſungen. Berl. 1806. 8. — Buchner, das Weſen und die Formen der Religion. A. 2. Landsh. 1809. 8. (B. 1.). — Clodius's Grundriß der allgemeinen Religionslehre. Lpz. 1808. 8. vergl. mit Deſſ. Schrift: Von Gott in der Natur, in der Menſchengeſchichte und im Bewuſſtſein. Lpz. 1818—22. 2 Thle. in mehren Abthl. oder BB. 8. — Wendt's Reden über die Religion, oder die Religion an ſich und in ihrem Verhältniſſe zu Wiſſenſchaft, Kunſt und Leben, und zu den poſitiven Formen derſelben. Sulzbach, 1813. 8. — Salat's Religionsphiloſophie. Landshut, 1811. 8. A. 2. Münch. 1821. Als Vorarbeit zu dieſer zweiten, ganz umgearbeiteten, Aufl. erſchienen: Grundlinien der Religionsphiloſ. Sulzbach, 1820. 8. — Gerlach's (G. W.) Grundriß der Religionsphiloſ. Halle, 1818. 8. vergl. mit Deſſ. Schrift: Hat die philoſ. Religionsl. durch die ſchellingiſche Philoſ. gewonnen? Wittenb. 1809. 8. — Hinrichs, die Religion im innern Verhältniſſe zur Wiſſenſchaft, nebſt Darſtellung und Beurtheilung der von Jacobi, Kant, Fichte und Schelling gemachten Verſuche, dieſe wiſſenſchaftlich zu erforſchen. Mit einem Vorw. von Hegel (nach deſſen Anſichten das Ganze geſchrieben iſt). Heidelb. 1822. 8. — Weiſe's (F. Ch.) philoſophiſche Religionslehre. Heidelb. 1820. 8. — Bouterwek's Religion der Vernunft. Ideen zur Beſchleunigung der Fortſchritte einer haltbaren Religionsphiloſ. Gött. 1824. 8. — **De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développemens, par Mr. Benj. Constant.** Par. 1827—8. 4 Bde. 8. — Der Verf. ſelbſt hat herausgegeben: Euſebiologie oder philoſ. Religionsl. Königsb. 1819. 8. (Auch als Th. 3. des Syſt. der prakt. Philoſ.). — Was endlich

3. die literariſch-hiſtoriſchen Schriften über dieſen Theil der Philoſ. betrifft, ſo iſt außer den in den Artikeln Gotteslehre und Religionsgeſchichte bereits angeführten Schrif-

ten noch folgende zu bemerken: Imm. Berger's Geſchichte der Religionsphiloſophie, oder Lehren und Meinungen der originalſten Denker aller Zeiten über Gott und Religion, hiſtoriſch dargeſtellt. Berl. 1800. 8. — Auch vergl. Atheismus a. E. — Bemerkenswerth iſt noch in Bezug auf den Geiſt unſrer Zeit, daß man die philoſ. Religionslehre neuerlich ſogar der eleganten Welt in Taſchenbuchsform mundrecht zu machen geſucht hat. S. Taſchenbuch für Freunde der Wahrheit auf das J. 1825. Beweiſe aus der Vernunftreligion über [für] das Daſein Gottes und die Unſterblichkeit der Seele, geſammelt und herausgegeben von Joh. Gttfr. v. Wehren, Doct. der Philoſ. Erfurt, 1824. 12. Was kann man mehr verlangen!

Religionspflichten ſind dieſelben, die man auch Pflichten gegen Gott nennt und unter dem Titel der Gottesverehrung begreift. S. d. W. und Pflicht.

Religionsphiloſophie ſ. Religionslehre.

Religionsſchwärmerei ſ. Schwärmerei, Fanatismus und Myſticismus.

Religionsſpötterei iſt irreligiös und alſo auch immoraliſch, wenn ſie die Religion ſelbſt betrifft. Man hat aber oft, wiewohl mit Unrecht, auch das ſo benannt, was ſich gar nicht auf die Religion bezog oder doch nicht ſo gemeint war, daß es dieſe treffen ſollte. Wer z. B. die Mönche faule Bäuche nennt, wie Erasmus oder Luther, iſt ebenſowenig ein Religionsſpötter, als der, welcher über die Sproſſe aus der Himmelsleiter, die Jakob im Traume ſahe, lacht, wenn ihm eine ſolche Sproſſe als eine heilige Reliquie vorgezeigt wird. Wohl aber war es eine grobe Religionsſpötterei, als Papſt Leo X. beim Anblicke des Ablaſſgeldes zu einem ſeiner Vertrauten ſagte: „O mein Freund, wie viel „Geld hat uns die Fabel von Jeſus Chriſtus eingebracht!" — Eine ähnliche Spötterei von einem andern Papſte ſ. im Art. Religion ſelbſt.

Religionsſtifter heißen diejenigen, welche eine neue Religionsform in die Menſchenwelt eingeführt haben, wie Budda, Confuz, Zoroaſter, Moſes, Chriſtus, Muhammed u. A. Faſt alle traten als göttliche Geſandte auf, wurden von einem großen Theile ihrer Zeitgenoſſen gehaſſt und verfolgt, nach ihrem Tode aber als Heilige oder gar als Götter verehrt. Wenn man alſo fragt, ob ihre Lehre wahr ſei, ſo muß man dieſelbe nach den im Art. Offenbarung angegebnen Kriterien prüfen. Sonſt iſt man ſtets in Gefahr, blindlings zu verwerfen und blindlings anzunehmen, ſich alſo einem blinden Glauben zu ergeben. S. blind.

Religionsſtreitigkeiten ſind an ſich nicht unerlaubt, wenn ſie von beiden Seiten als freie Discuſſionen über religiöſe

Gegenſtände ehrlich und redlich geführt werden. Denn da die Vorſtellungen der Menſchen von dieſen Gegenſtänden einmal ſo verſchieden ſind, ſo muß es auch erlaubt ſein, zu unterſuchen, welche von ihnen der Vernunft am angemeſſenſten ſeien, und dieſe Unterſuchung auch zu verlautbaren oder öffentlich anzuſtellen. Da kann es dann nicht fehlen, daß nicht jedermann die eigne Anſicht, ſo gut es gehen will, vertheidigen und die fremde angreifen ſollte, bis man zur Einſtimmung gelangt. Wenn man aber über religiöſe Gegenſtände auf eine liebloſe, gehäſſige oder gar handgreifliche Weiſe ſtreitet, ſo iſt das noch viel tadelnswerther, als bei jedem andern Streite. S. d. W., auch Religionshaß.

Religionsunterricht ſoll allerdings ſchon bei Kindern ſtattfinden, um ihr moraliſch-religiöſes Bewuſſtſein zu wecken und aufzuhellen. Soll aber dieſer Zweck erreicht werden, ſo darf der Unterricht nicht zu früh (auf keinen Fall vor dem 7. Jahre) beginnen; auch muß er mehr popular und praktiſch, als gelehrt und ſpeculativ ſein. Doch wird dadurch die Angabe von Gründen nicht ausgeſchloſſen, ſoweit ſie der kindliche Verſtand faſſen kann. Denn obgleich der Glaube der Kinder in der erſten Periode des Unterrichts meiſt nur Autoritätsglaube ſein kann, ſo muß doch dieſer ſich allmählich in einen vernünftigen Glauben auflöſen, weil ſonſt keine feſte und fruchtbare Ueberzeugung möglich iſt.

Religionsurkunden beziehen ſich nur auf die poſitive Religion in ihren mannigfaltigen Geſtalten. Denn die natürliche Religion hat keine Urkunden, wenn man nicht bildlich Vernunft und Gewiſſen oder die Natur ſo nennen will. Darum wollen auch die, welche nur am geſchriebenen Worte hangen, nichts von einer ſolchen Religion wiſſen. Es iſt jedoch offenbar, daß nicht einmal die poſitive Religion einer Urkunde nothwendig bedarf. Sie könnte wohl auch durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt werden. Indeſſen iſt es freilich beſſer, wenn ſie auch Urkunden hat, weil ſie bei jener Ueberlieferung gar zu leicht der Verfälſchung ausgeſetzt iſt. Man überſchätze nur nicht den Werth ſolcher Urkunden; ſonſt wird am Ende ein Buchſtabenaberglaube oder eine Buchvergötterung (bibliolatria) daraus. Man vergeſſe alſo beim Gebrauche der Religionsurkunden ja nicht den Spruch: „Der Buchſtabe tödtet, nur der „Geiſt macht lebendig."

Religionsverfolgung ſ. Religionshaß.

Religionswahrheiten heißen auch Glaubensartikel. S. d. W. Dieſe Benennung iſt auch beſſer als jene, weil gar viele Dogmen oder religiöſe Lehrſätze für Religionswahrheiten erklärt worden, die es doch nicht ſind. Nennt man alſo dergleichen Sätze bloß Glaubensartikel, ſo wird dadurch die Prüfung, ob ſie auch wahr ſeien, ſtets offen behalten.

Religionswechſel ſollte eigentlich Confeſſions- oder Kirchenwechſel heißen. Denn die Religion kann man nicht wechſeln, wie ein Kleid. Uebrigens iſt nichts gegen einen ſolchen Wechſel einzuwenden, wenn er bloß aus Ueberzeugung, und nicht mit ſchlechten Nebenabſichten geſchieht. Vergl. Proſelyt.

Religionswiſſenſchaft ſ. Religionslehre.

Religionszwang ſ. Religionsfreiheit und Religionshaß.

Religios oder religiös (jenes nach dem lat. religiosus, dieſes nach dem franz. religieux) heißt alles, was ſich auf die Religion bezieht oder mit derſelben zuſammenhangt. S. Religion. Daher bedeutet religios auch fromm, Religioſität alſo Frömmigkeit. S. d. W. Das Gegentheil iſt Irreligioſität, wofür man aber im Deutſchen nicht Unfrömmigkeit, ſondern Gottloſigkeit ſagt. S. d. W. Wenn man religios als Subſtantiv braucht, der Religioſe oder die Religioſen, ſo verſteht man auch wohl Mönche und Nonnen darunter, weil dieſe vorzüglich fromm ſein wollen oder ſollen, es aber oft am wenigſten ſind, weil ihnen ihr ascetiſches Leben zur bloßen Gewohnheit oder gar zu einer Laſt geworden, die ſie gern abwürfen, wenn ſie nur könnten. Daher findet man ſolche Religioſität ſelbſt bei den größten Verbrechern. So hatte eine berüchtigte Giftmiſcherin in Bremen ihr Zimmer mit Chriſtus- und Johannes-Bildern geſchmückt, und ihre liebſte Lectüre waren Erbauungsſchriften.

Reliquien (von relinquere, zurücklaſſen) ſind Ueberbleibſel von berühmten, geliebten oder verehrten Perſonen, deren Andenken durch Aufbewahrung und jeweilige Anſchauung jener Ueberbleibſel lebendig erhalten werden ſoll. Dagegen iſt nun nicht das Mindeſte einzuwenden. Jeder Menſch beſitzt vielleicht etwas der Art, weil es dem menſchlichen Herzen natürlich iſt, ſich das Abweſende oder Vergangene auf ſolche Art zu vergegenwärtigen. Wenn man aber Dinge für Reliquien ausgiebt, wie die Ribbe des erſten Mannes, aus welcher Gott das erſte Weib geſchaffen, oder die Haut der Schlange, in welcher der leibhafte Satanas ſteckte, als er die erſten Menſchen verführte, oder gar eine Sproſſe aus jener Himmelsleiter, welche Jakob nur im Traume ſahe; wenn man auf dieſe Weiſe die Reliquien ins Unendliche vervielfältigt, mit denſelben einen förmlichen Handel treibt, und ſie theils als Zaubermittel braucht theils als Gegenſtände religioſer Verehrung ausſtellt: ſo kann die Philoſophie ſich gegen ſolchen Betrug auf der einen, und ſolchen Aberglauben auf der andern Seite nicht ſtark genug erklären.

Remedien = Gegenmittel. S. Mittel.

Remonſtration (von remonstrare, zurückweiſen) iſt die

Zurückweiſung einer fremden Behauptung, beſonders fremder Anſprüche oder Beſchuldigungen. Da dieß meiſt durch Gegenbeweiſe geſchieht, ſo nennt man auch dieſe ſelbſt Remonſtrationen. Daher braucht man auch die Adjectiven remonſtrabel und irremonſtrabel von ſolchen Sätzen, gegen die ſich etwas oder nichts ſagen läſſt, während die Adjectiven demonſtrabel und indemonſtrabel Sätze bezeichnen, für welche ſich etwas oder nichts ſagen läſſt. S. demonſtrabel und Demonſtration. Oft heißt auch remonſtriren nichts weiter als widerſprechen. — Die ſog. Remonſtranten ſind keine philoſophiſche, ſondern eine theologiſche oder kirchliche Partei, auch Arminianer genannt, von ihrem Stifter Jakob Hermann (Arminius), der 1609 zu Leyden als Prof. der Theol. ſtarb und gegen die in Holland herrſchende reformirte Kirche die Lehre von der Prädeſtination als einem unbedingten Rathſchluſſe Gottes wegen der Seligkeit oder Verdammniß der Menſchen mit Recht verwarf, deshalb aber auch, wie gewöhnlich, von der herrſchenden Partei verketzert wurde.

Renegat (von renegare = abnegare, verleugnen) heißt derjenige, welcher ſeinen Glauben nicht bloß verleugnet, ſondern auch ſtatt deſſelben einen andern annimmt. Mithin bedeutet es ſoviel als Apoſtat, wird aber vornehmlich von Chriſten gebraucht, welche Muſelmänner werden. Wegen der Sache ſelbſt vergl. Apoſtaſie und Proſelyt.

Reorganiſation iſt eigentlich Wiederherſtellung eines gewiſſen Organismus, dann auch Wiederherſtellung überhaupt. S. Organ. Beſonders wird jenes Wort in politiſcher Hinſicht von der Wiedereinrichtung zerrütteter Staaten gebraucht. Vergl. Reſtauration und Revolution.

Replik (von replicare, wieder- oder gegenfalten) iſt die Erwiederung auf eine frühere Rede oder Behauptung, meiſt widerlegenden Inhalts oder Zwecks; auf welche dann von der andern Seite eine Duplik (von duplex, doppelt) gleichſam als Doppelerwiederung folgen kann. Geht nun das Repliciren noch weiter, ſo kann es auch eine Rereplik oder Triplik und eine Reduplik oder Quadriplik geben. — Wegen replicite in Bezug auf implicite und explicite ſ. Explication.

Repräſentation (von repraesentare, vergegenwärtigen, vor- oder darſtellen) heißt bald ſoviel als Vorſtellung einer Sache, weil ſie dadurch dem Gemüthe vergegenwärtigt wird, bald die Darſtellung einer Sache zur äußern Wahrnehmung, bald aber auch die Vertretung einer Perſon durch eine andre, weil dieſe gleichſam jene als eine abweſende vergegenwärtigt, vor- oder darſtellt. Darum heißen die Schauſpielkünſte auch repräſentirende Künſte, und die Volksvertreter in einem ſynkratiſchen Staate Repräſentan-

ten, der auf ſolche Vertretung bezügliche politiſche Organismus aber das Repräſentativſyſtem. S. Staatsverfaſſung, wo auch die Schrift des Verf. über das Repräſentativſyſtem, nebſt andern darauf bezüglichen angeführt iſt.

Repreſſalien (von repressus, zurückgedrückt, zunächſt aber vom franz. represailles) ſind Handlungen, wodurch man dem Andern Gleiches mit Gleichem oder doch Aehnlichem vergilt. Das Repreſſalienrecht (droit de represailles) iſt alſo das Wiedervergeltungsrecht (jus talionis). S. Vergeltung.

Repriſtination (von pristinus, vorherig, alt) iſt ein neugebildetes Wort, wodurch man die Wiederherſtellung des Alten bezeichnet. Beſonders hat man es neuerlich von der Herſtellung des Jeſuitenordens gebraucht, durch welchen dann auch vieles andre Alte, vornehmlich die Herrſchaft des Papſtes über alle chriſtliche Fürſten repriſtinirt werden ſollte.

Reprobation iſt Verwerfung oder Misbilligung, als Gegentheil der Probation in der Bedeutung von Billigung. S. Probation.

Reproduction (von reproducere, wieder hervorbringen) nennt man vornehmlich die Herſtellung der verlornen Glieder eines organiſchen Körpers, z. B. der Blätter eines Baums, der Haare, Federn, Zähne, Nägel ꝛc. eines thieriſchen Körpers. Die Kraft, wodurch dieß geſchieht, heißt daher das Reproductionsvermögen. Es iſt eine Folge oder Modification des allgemeinen Bildungstriebes in der Natur, der jedes Individuum in ſeiner Integrität zu erhalten ſtrebt. Die Reproduction hangt daher mit der Ernährung zuſammen; denn durch dieſe wird auch das Verlorne erſetzt, aber ſo allmählich, daß man es nicht bemerkt. Im jugendlichen Alter iſt die Reproduction ſtärker oder kräftiger, als in ſpätern Jahren. Auch haben manche organiſche Körper eine ganz vorzüglich ſtarke Wiederherſtellungskraft, ſo daß ſie ſich faſt auf alle Glieder, ſelbſt den Kopf erſtreckt. Außer dieſer individualen Reproduction kann man auch eine ſpecifiſche oder generiſche annehmen, welche in der Zeugung neuer Einzelweſen ſtatt der abgegangenen beſteht, indem dadurch die Arten und Gattungen erhalten werden. Die Natur reproducirt alſo immerfort, wieferne ſie producirt. Denn das Neue tritt immer an die Stelle des Alten; während dieſes abſtirbt, wird jenes geboren. — Wegen der reproductiven Einbildungskraft ſ. das letztere Wort.

Republik bedeutet urſprünglich eine öffentliche Sache oder Angelegenheit (res publica — weshalb Cicero gleich im Anfange ſeiner tusculaniſchen Unterſuchungen dieſelbe den häuslichen und Familienſachen, rebus domesticis ac familiaribus, entgegenſetzt). Wie wir aber im Deutſchen den Staat oft ein gemeines We-

ſen oder, zuſammengezogen, ein Gemeinweſen nennen, ſo bezeichneten auch die Römer mit jenem Ausdrucke ihren Staat. (Deshalb ſagt Cicero vollſtändiger res publica civitatis; er aber in der Schrift de re publ. I, 25. erklärt C. dieſen Ausdruck geradezu durch res populi, res communis, res civitatis, und nennt daher C. 28. die drei von ihm angenommenen Staatsformen tria genera rerum publicarum, ob er gleich C. 32. ſagt, nur in der, wo das Volk Antheil an der Regierung nehme, ſei die res publica eine wirkliche res populi). Allein heutzutage wird das W. Republik nur noch ſelten in dieſem weitern Sinne genommen, ſondern man nennt gewöhnlich bloß diejenigen Staaten ſo, welche in ihrer Verfaſſung dem römiſchen Staate während der Periode vom letzten Könige bis zum erſten Kaiſer, wo zwei erwählte Conſuln an der Spitze ſtanden und nur in Gemeinſchaft mit andern öffentlichen Autoritäten den Staat regierten, mehr oder weniger ähnlich ſind. Man nennt ſie daher auch Freiſtaaten. S. d. W. Wer eine ſolche Verfaſſung liebt und derſelben gemäß geſinnt iſt, dem legt man republikaniſchen Sinn oder Geiſt bei. Daher wird zuweilen der Republikanismus dem Monarchismus entgegengeſetzt. Dieſen Gegenſatz hat beſonders Montesquieu hervorgehoben, indem er in ſeinem berühmten Werke über den Geiſt der Geſetze die Tugend als das in Republiken, und die Ehre als das in Monarchien herrſchende Lebensprincip bezeichnet hat. Indeſſen hat es auch Republiken gegeben, welche von einem Monarchen (nur nicht von einem erblichen) regiert wurden, wie die vormaligen Republiken Polen, Venedig, Genua. Vergl. Erbmonarchie und Erbreich. — Wenn von einer Republik der Gelehrten (oder nach franzöſiſcher Redeweiſe, der Wiſſenſchaften — la république des lettres) die Rede iſt, ſo verſteht man darunter alle Gelehrten überhaupt, wieferne ſie gleichſam eine über die ganze Erde verbreitete Körperſchaft ausmachen. Da nämlich in dieſer Körperſchaft von Rechts wegen keine Erblichkeit (außer wo gelehrte Prieſterkaſten beſtehn) und kein Rang (außer dem, welchen Talente und Kenntniſſe geben) ſtattfindet: ſo iſt ſie gleichſam ein durchaus idealiſcher Freiſtaat, ein Staat, der ſich ſelbſt regiert ohne irgend einen ſichtbaren Regenten — denn der Geiſt, der ihn eigentlich regiert, thront unſichtbar in einem verborgnen Heiligthume. Dieſer idealiſche Staat wächſt auch mit jedem Tage, indem mehr neue Bürger hinzutreten, als alte abgehn, ſo daß es beinahe ſcheint, als wollt' er bei fortſchreitender Bildung endlich mit dem Menſchengeſchlechte zuſammenfallen. Indeſſen muß es doch immer einen Unterſchied zwiſchen eigentlichen Gelehrten und bloßen Gebildeten geben. Wenn daher auch alle Menſchen gebildet wären, ſo würden doch nicht alle gelehrt ſein. Folglich müſſt' es auch immer

eine Art von Gelehrtenrepublik geben. Auch wird ſie immerfort ihre äußere Unabhängigkeit behaupten. Denn jener ſie regierende Geiſt läſſt ſich, eben weil er unſichtbar iſt, in keine Feſſeln ſchlagen. Er zertrümmert ſie daher bald wieder, wenn es auch irgend einer politiſchen oder kirchlichen Macht gelungen ſein ſollte, hier oder dort den Organen, durch die er ſich ausſpricht — Mund und Feder — einen Kappzaum anzulegen. Wo man ſich aber mit ihm befreundet und ihn geſetzlich walten läſſt, da zeigt er ſich auch dankbar und vergilt die Wohlthaten, die man ihm ſpendet, durch tauſendfältige Zinſen. Die Furcht vor dem republikaniſchen Geiſte der Gelehrtenrepublik iſt daher nichts weiter als eitle Geſpenſterfurcht. Vergl. Gelehrſamkeit.

Repulſivkraft (von repellere, zurücktreiben oder abſtoßen) iſt Abſtoßungskraft. S. d. W. und Materie.

Requiſit (requisitum, von requirere, wiederſuchen, nachſuchen, erfodern) iſt jedes Erfoderniß, als Bedingung der Erreichung eines Zwecks gedacht. So nennt man die Kenntniſſe, Fertigkeiten oder Vorzüge (auch wohl Ahnen) die jemand haben muß (die man alſo von ihm fodert oder bei ihm nachſucht) um eine Stelle oder Pfründe zu erhalten, Requiſite. — Eine Requiſition hingegen iſt eine Auffoderung zu irgend einer Leiſtung. Dieß kann bittweiſe geſchehen, wenn eine private oder öffentliche Perſon die Hülfe der andern requirirt, ohne dazu beſonders berechtigt zu ſein; wo es dann auf die Gütigkeit der andern ankommt, ob ſie der Requiſition Genüge leiſten will. Es kann aber auch geſetzlich geſchehen, wenn im Wege des Rechts oder der öffentlichen Verwaltung nach beſtimmten Vorſchriften oder geſchloſſenen Uebereinkünften etwas requirirt wird; wo es dann Pflicht iſt, Folge zu leiſten. Endlich kann es auch gewaltſam geſchehen, wie im Kriege, wenn der Feind Geld, Lebensmittel, Kleidungsſtücke und andre Bedürfniſſe im eroberten Lande requirirt; wo dann das Requirirte herbeigeſchafft werden muß, wenn man nicht größeres Uebel leiden will. Nach dem Kriegsrechte iſt dieſes Requiriren allerdings erlaubt, ob es gleich ſeine Schranken hat. S. Kriegsrecht. Hierauf bezieht ſich auch das ſog. Requiſitionsſyſtem, nach welchem ein Heer nur die allernothwendigſten Bedürfniſſe vorher anſchafft und bei ſich führt, in der Vorausſetzung, daß man ſchon alles, was man weiter braucht, auf ſeinem Zuge finden werde, um es dann vom Feinde oder im Nothfalle auch vom Freunde zu requiriren. Bequem iſt ein ſolches Syſtem allerdings, beſonders zu ſchnellen Invaſionen. Aber es kann auch höchſt verderblich werden, nicht nur für die, von welchen auf ſolche Weiſe requirirt wird, ſondern auch für die, welche ſo requiriren. Denn es tritt dann öfters auch großer Mangel ein — beſonders wenn ſchon oft requirirt worden — und zuweilen giebt die

Noth ſelbſt denen die Waffen in die Hand, von welchen man requiriren will. So hat man einen doppelten oder (mit Einrechnung des Mangels) einen dreifachen Feind zu bekämpfen und requirirt ſich am Ende ſelbſt zu Tode. (Bei den Alten heißt requisitio oft nichts anders als Erforſchung, z. B. historiae antiquioris requisitio bei Gell. N. A. 18, 2.).

Res derelicta cedit primo occupanti — eine verlaſſene Sache fällt dem erſten Beſitznehmer zu. S. Beſitznahme und Verlaſſung.

Res de re praedicari non potest — eine Sache kann nicht von der andern ausgeſagt werden — iſt ein ſcholaſtiſch-philoſophiſcher Lehrſatz, welchen Abälard zuerſt aufgeſtellt haben ſoll. S. d. Nam.

Reſervation (von reservare, zurück- oder vorbehalten) iſt die Handlung, wodurch man ſich etwas vorbehält. Darum heißen auch die öffentlichen Einkünfte, welche aus gewiſſen dem Staate vorbehaltnen Gütern (Ländereien oder Erwerbszweigen — Forſten, Jagd, Bergbau ꝛc.) fließen, ſo wie auch dieſe Güter ſelbſt, Reſervaten. Daß deren nicht zu viele ſein dürfen, um dem Lebensverkehre und dem Wohlſtande der Bürger keinen Abbruch zu thun, verſteht ſich von ſelbſt. — Wegen der reservatio mentalis ſ. Mentalreſervation.

Reſignation (von resignare, eigentlich entſiegeln, dann aufheben oder aufgeben) iſt Ergebung. S. d. W. unter Ergebenheit.

Reſiliation ſ. unter realiſiren.

Res nullius cedit primo occupanti — eine herrenloſe Sache fällt dem erſten Beſitznehmer zu. S. Beſitznahme.

Reſolution (von resolvere, auflöſen) bedeutet eigentlich Auflöſung und wird beſonders in der Logik von der Auflöſung eines Trugſchluſſes gebraucht (resolutio sophismatis, Gell. N. A. 18, 2. wofür ebendaſelbſt captionis sophisticae solutio ſteht) dann aber auch Entſchließung oder Entſchluß, weil durch einen feſten Entſchluß der Zweifel aufgelöſt wird, in welchem man ſich vorher befand, als man noch überlegte, was zu thun ſei. Sich reſolviren heißt daher ſoviel, als ſich entſchließen, und ein reſoluter Menſch will eben ſoviel ſagen, als ein entſchloſſener, d. h. der bald zu einem feſten Entſchluſſe kommt. Die erſte Art der Reſolution iſt Sache des Verſtandes (ſ. d. W.) die zweite zugleich Sache des Willens (ſ. d. W.). Auch vergl. Sophiſtik. Wenn die einem Vertrage einverleibte Bedingung reſolutiv oder reſolutoriſch genannt wird, ſo verſteht man eine ſolche, durch deren Eintritt der Vertrag wieder aufgehoben wird; wie

wenn einem Kaufvertrage die Bedingung beigefügt iſt: Woferne nicht der eine oder andre Theil in einer gewiſſen Zeit pönitirt. S. Reue.

Reſpect (von respicere, zurückſehen) bedeutet eigentlich jede Rückſicht, die man auf eine Sache oder Perſon nimmt; daher ſteht reſpectiv für rückſichtlich. Es bedeutet aber auch noch öfter die Achtung, die man gegen Perſonen hegt, ſo wie die Beachtung ihrer Rechte. Daher ſteht fremdes Recht reſpectiren für es unverletzt laſſen. Dieſer Reſpect iſt alſo in der That ein ſchuldiger d. h. pflichtmäßiger, während man oft vom ſchuldigen Reſpecte gegen Perſonen ſpricht, die eigentlich gar keinen verdienen, ihn aber vielleicht um ſo mehr als Schuldigkeit fodern, je weniger Anſprüche ſie darauf haben. Doch kann es auch der Fall ſein, daß wenigſtens die äußere Perſönlichkeit (Amt und Würde) Reſpect gebietet, wenn auch die innere (Denkart und Geſinnung) ihn nicht verdient. Uebrigens vergl. Achtung.

Reſpondent (von respondere, antworten) der Antwortende heißt der Disputant, wiefern er dem Opponenten auf deſſen Einwürfe antwortet. S. Disputation. Ein Reſponſum aber heißt nicht jede Antwort, ſondern die, welche eine richterliche oder andre juridiſche Behörde (Facultät, Schöppenſtuhl) auf vorgelegte Fragen ertheilt. Sie ſind noch keine Urtel, haben aber doch oft eine entſcheidende Kraft, indem ſie das weitere Verfahren beſtimmen.

Reſtauration (von restaurare, welches ſtatt instaurare, erneuern, von neuem auf- und einrichten, gebraucht wird und wahrſcheinlich mit σταυρος, der Pfahl, verwandt iſt) bedeutet die Herſtellung eines Gebäudes, beſonders eines politiſchen d. h. eines Staates, welcher durch bürgerliche Unruhen zerrüttet worden. Daher folgen die Reſtaurationen oft auf Revolutionen, ſind aber auch gewöhnlich mit Reactionen oder heftigen Gegenwirkungen verbunden und dann nichts weniger als wahrhafte (wenigſtens nicht dauerhafte) Reſtaurationen. S. Gegenwirkung.

Reſtitution (von restituere, wiederherſtellen) bedeutet die Herſtellung der vorigen Lage oder die Einſetzung in den vorigen Stand (restitutio in integrum) überhaupt, und dann inſonderheit die Herausgabe eines entzogenen Gutes an den vorigen Eigenthümer, weil dieſer ebendadurch in Anſehung ſeines Eigenthums in den vorigen Stand wieder eingeſetzt wird. Iſt dieß nicht mehr möglich, ſo muß er entſchädigt werden. S. Herſtellungsrecht.

Reſtriction (von restringere, zuſammenziehen, einſchränken) iſt die Einſchränkung eines Begriffs oder Urtheils auf einen kleinern Umfang. Reſtrictiv heißt daher ſoviel als einſchränkend, z. B. reſtrictive Bedingung, reſtrictiver Satz. S. Einſchränkungsſätze.

Retardation ſ. Acceleration.

Retorſion (von retorquere, zurückwenden) heißt bald ſoviel als Umkehrung eines reciproken Argumentes (ſ. reciprok) bald ſoviel als Rückgabe einer Anklage oder Beſchuldigung (ſ. Recrimination) bald endlich auch ſoviel als Rückgabe derſelben Beleidigung (ſ. Repreſſalien). Das Retorquiren kann alſo ebenſowohl logiſch, als juridiſch und phyſiſch ſein.

Retractation (von retrahere, zurückziehn, oder zunächſt von retractare, wieder behandeln) iſt eigentlich die wiederholte Behandlung eines Gegenſtandes, inſonderheit eines wiſſenſchaftlichen. Weil man aber dabei oft auf andre Anſichten oder Ergebniſſe kommt, ſo nimmt man dann das früher Behauptete zurück, beſchränkt oder verbeſſert es. Daher verſteht man unter Retractationen auch ſolche Zurücknahmen, Beſchränkungen oder Verbeſſerungen.

Retransſubſtantiation ſ. Transſubſtantiation.

Reuchlin (Johann — auch durch Gräciſirung jenes Namens Kapnio genannt, von καπνος, der Rauch) geb. zu Pforzheim 1455, zeichnete ſich ſchon früh auf der Schule zu Schlettſtätt durch Talent und Fleiß aus, ging 1473 als Begleiter des Markgrafen Friedrich von Baden, nachherigen Biſchofs von Utrecht, nach Paris, ſtudirte hier, außer römiſcher und griechiſcher Literatur, auch die ariſtoteliſche Philoſophie, und erlernte zugleich (was damal eine große Seltenheit war) von Johann Weſſel aus Gröningen die hebräiſche Sprache, in welcher ihm ſpäterhin der kaiſerliche Leibarzt Jakob Jehiel Loanz, ein gelehrter Jude, zu Linz weitern Unterricht gab. Von Paris ging er 1475 nach Baſel, wo er nun ſelbſt griechiſche und römiſche Literatur lehrte, auch ein lateiniſches Wörterbuch und eine griechiſche Sprachlehre (die erſten Werke dieſer Art in Deutſchland) verfaſſte, wozu ſpäterhin noch ein Wörterbuch und eine Grammatik der hebräiſchen Sprache kamen. Doch blieb er nicht in Baſel, ſondern führte überhaupt ein ſehr unſtetes Leben, indem er von Baſel nach Orleans und Poitiers ging, um hier theils zu lehren theils noch die Rechte zu ſtudiren, worauf er in Tübingen Doctor der Rechte wurde und ſich nun dem juriſtiſchen Geſchäftsleben widmete. Dieß führte ihn an verſchiedne Höfe, auch nach Italien, wo er inſonderheit zu Florenz mit Ficin und Pico von Mirandula in nähere Bekanntſchaft kam und von denſelben (vorzüglich von Letzterem) in das Studium der neuplatoniſchen und orientaliſchen Philoſophie oder eigentlich der Kabbaliſtik eingeweiht wurde. Nachdem er in verſchiednen wichtigen politiſchen Angelegenheiten Würtembergs, Badens und Deutſchlands thätig geweſen, vom Kaiſer Friedrich III. geadelt und zum Comes palatinus oder Pfalzgrafen und kaiſerlichen Rath ernannt, auch durch einen getauften Juden, Johann Pfefferkorn, in einen

heftigen Streit mit den Theologen zu Cölln, Erfurt, Löwen, Mainz und anderwärts über die hebräiſche Sprache, das Judenthum und deſſen Verhältniß zum Chriſtenthume, als angeblicher Judenbeſchützer, verwickelt worden war: lehrte R. noch einige Zeit zu Ingolſtadt und Tübingen, und ſtarb endlich zu Stuttgart im J. 1522. S. Reuchlin's Leben, beſchrieben von Meiners im 1. B. von Deſſ. Lebensbeſchreibungen berühmter Männer aus den Zeiten der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften (Zürich, 1796. 8.). Unter dieſen Männern war nämlich R. einer der bedeutendſten, und eben deswegen verdiente er auch hier genannt zu werden. Zwar war R. mehr Philolog als Philoſoph; allein er beförderte doch mittelbar das Studium der Philoſophie gar ſehr, indem er das Studium der claſſiſchen Literatur durch Beiſpiel und Lehre in Aufnahme brachte, der ſcholaſtiſchen Barbarei in der Philoſophie und Theologie entgegenwirkte, und eine Menge trefflicher Schüler (unter dieſen auch den mit ihm verwandten Melanchthon) bildete, welche für die Reformation thätig mitwirkten. Zu bedauern war es freilich, daß dieſer ſonſt ſo helldenkende Kopf ſich dem Studium der Kabbaliſtik mit ſolchem Eifer ergab, daß er dieſes nichtige und ſchwärmeriſche Studium ſowohl durch ſein Anſehn und Beiſpiel als auch durch ſeine Schriften ſehr beförderte. S. Deſſ. libb. III. de verbo mirifico. Baſel (1494) Fol. und Libb. III de arte cabbalistica. Hagenau, 1517. auch 1530. Fol. Beide Schriften ſollten eigentlich Vorläufer von größern Werken über denſelben Gegenſtand ſein, an deren Ausarbeitung R. aber durch andre Geſchäfte verhindert wurde. Man muß jedoch bedenken, daß zu jener Zeit der Ekel an der barbariſchen Scholaſtik und an dem fortwährenden Kampfe des Realismus mit dem Nominalismus oft auch die beſſern Köpfe verleitete, die Befriedigung ihrer Sehnſucht nach einer tiefern Erkenntniß in allerlei trüben Quellen zu ſuchen. Alchemie, Aſtrologie, Kabbaliſtik, Myſtik ꝛc. waren daher zu jener Zeit Gegenſtände, mit denen ſich Mancher gern in der Hoffnung beſchäftigte, etwas Neues und Beſſeres auszumitteln.

Reue (poenitentia) iſt das ſchmerzhafte Gefühl, welches in uns entſteht, wenn wir nach vollbrachter That uns der Unſtatthaftigkeit derſelben bewuſſt werden. Iſt dieſe Unſtatthaftigkeit bloße Unzweckmäßigkeit, ſo haben wir uns eigentlich weiter keine Vorwürfe zu machen. Wir haben dann nur unklug gehandelt, unſern Zweck verfehlt; und das kann in manchen Fällen wohl ſehr ſchmerzhaft ſein. Wenn aber das Gewiſſen dabei ruhig bleibt, ſo iſt der Schade, der daraus entſpringt, wohl zu ertragen, weil zu erſetzen. In dieſem Sinne nehmen die Juriſten das W. Reue, wenn ſie von einem Reuvertrage oder Reukaufe ſprechen; denn da behalten die Contrahenten das Recht, ihren Vertrag oder Kauf

wieder aufzuheben, wenn ſie innerhalb einer gewiſſen Zeit deſſen Abſchluß bereuen, weil er dem einen oder andern Theile, vielleicht auch beiden, ſpäter unvortheilhaft erſcheint. Daher ſprechen auch wohl die Juriſten, etwas ſeltſam, von einem Rechte zu bereuen (jus poenitendi) wobei ſie aber nicht an das Bereuen ſelbſt, ſondern an die Folge deſſelben, das Aufheben des Vertrags denken. Darum heißt auch der Reuvertrag, der als Nebenvertrag zu einem Hauptvertrage hinzukommt, nicht pactum poenitentiae, ſondern pactum displicentiae, weil die Reue hier im Grunde nur ein ſpäteres Misfallen an der Sache iſt. — Ganz anders aber iſt die Beziehung, in welcher die Moraliſten das W. Reue nehmen. Sie denken nämlich an eine moraliſche Unſtatthaftigkeit der Handlung, die man bereut, folglich an eine wirkliche Unſittlichkeit derſelben, ſo daß uns das Gewiſſen Vorwürfe macht, weil wir entweder etwas Gutes unterlaſſen oder gar etwas Böſes gethan haben. Hier kann die Reue ſtattfinden, wenn auch ſonſt nicht der geringſte Schade für uns aus der Handlung entſprungen iſt, ja ſelbſt dann, wenn wir einen bedeutenden Vortheil dadurch erlangt haben. Es wird alſo in dieſem Falle die Handlung an und für ſich als etwas Unſtatthaftes (was nicht hätte ſtattfinden ſollen und, wenn man einen guten Willen gehabt hätte, auch nicht würde ſtattgefunden haben) ebendarum aber als etwas Verſchuldetes und ſchiechthin Verwerfliches betrachtet. Dieſe Reue kann höchſt peinlich oder quaalvoll ſein. Der Menſch greift daher alsdann gern nach allerlei äußern Mitteln, um ſich eines ſo ſchmerzhaften Gefühls zu entledigen: Zerſtreuungen, Bußübungen, Kaſteiungen, Gebete ꝛc. Das erſte Mittel iſt das gefährlichſte, weil es den Menſchen gewöhnlich noch tiefer ins ſittliche Verderben ſtürzt. Die übrigen helfen aber auch nichts, wenn keine Beſſerung damit verknüpft iſt. Doch kann man die Reue ſchon als Anfang oder Antrieb dazu betrachten. Denn wer nicht bereut, kann ſich auch nicht beſſern. S. Beſſerung und Buße.

Reuig heißt der Menſch, wiefern er ſeine Sünden d. h. ſeine unſittlichen Handlungen bereut. Das Wort wird daher ſtets im moraliſchen Sinne genommen. S. den vor. Art.

Reukauf ſ. Reue.

Reuſch (Joh. Pet.) geb. **1691** zu Almersbach und geſt. **1754** als Prof. der Philoſ. und Theol. zu Jena. Er gehört zu den beſſern Wolfianern, indem er in manchen Puncten ſeiner eignen Ueberzeugung folgte. So verwarf er die präſtabilirte Harmonie als eine grundloſe Hypotheſe, durch welche auch das Daſein einer Körperwelt zweifelhaft gemacht werde. Seine philoſophiſchen Schriften ſind: **Via ad perfectiones intellectus compendiaria.** Eiſenach, 1728. 8. — **Systema logicum.** Jena, 1734. 8. —

Systema metaphysicum antiquiorum atque recentiorum. Jena, 1735. 8. — Seine theologiſchen Schriften gehören nicht hieher.

Neuvertrag ſ. Neue.

Revelation (von revelare, einen Vorhang [velum] zurückziehn, enthüllen, offenbaren) bedeutet eigentlich die Enthüllung des Verborgnen, dann die Bekanntmachung des Unbekannten, endlich eben das, was wir Offenbarung nennen. S. d. W. Religio revelata heißt daher die poſitive Religion, wieferne ſie als geoffenbart betrachtet wird. Vergl. auch Religion.

Revolution (von revolvere, zurück- oder umwälzen) bedeutet zuerſt jede Umwälzung eines Körpers, z. B. des Mondes um die Erde, der Erde um die Sonne — wogegen man unter Rotation (von rota, das Rad) die Achſendrehung desſelben verſteht — nachher inſonderheit die Umwälzung eines Staatskörpers, welche beſtimmter eine politiſche Revolution heißt. Eine ſolche findet aber nicht ſtatt, wenn ein Staat in Anſehung ſeiner Verfaſſung oder Verwaltung allmählich verbeſſert wird — dieß heißt vielmehr eine bloße Reform (ſ. Reformation) — ſondern wenn ein Staat auf eine bald mehr bald minder gewaltſame Weiſe ſo verändert wird, daß eine plötzliche Umkehrung der bisher beſtandnen bürgerlichen Ordnung ſtattfindet. Man nennt ſie daher auch im Deutſchen kurzweg eine Staatsumwälzung. Daß nun eine ſolche ebenſowohl ungerecht als unklug ſei, ſie mag von oben herab (vom Regenten) oder von unten herauf (vom Volke) kommen, leidet keinen Zweifel. Denn es entſpringt daraus immer eine bald größere bald geringere Verletzung von Rechten und eine bald längere bald kürzere Anarchie, auch wohl Bürgerkrieg. Es hilft aber leider nichts, wenn man dieſe Ungerechtigkeit und Unklugheit noch ſo lebhaft darſtellt. Denn wenn die vorläufigen Bedingungen einer Revolution gegeben ſind, ſo bricht ſie eben ſo nothwendig hervor, als ein Erdbeben oder ein andres Ungewitter. Es exiſtirt auch vielleicht kein Staat in der Welt, der nicht irgend einmal eine Revolution erfahren hätte. Manche haben ſogar mehre erfahren. Die Aufgabe der Staatskunſt beſteht alſo darin, den Revolutionen vorzubeugen d. h. zu verhüten, daß nicht jene vorläufigen Bedingungen eintreten. Denn wenn dieſe einmal eingetreten ſind, ſo iſt alle Mühe und Arbeit umſonſt. Das einzige (gleichſam ſouveräne oder univerſale) Mittel, den Revolutionen vorzubeugen, ſind jene Reformen. Dadurch wird nämlich verhütet, daß entweder niemanden die Luſt zum Revolutioniren anwandelt, oder, wenn es ja einen ſolchen Revolutionsfreund gäbe, dieſer keine Unterſtützung ſeiner Beſtrebungen im Volke findet. Denn es bleibt ewig wahr, was ein ungenannter franzöſiſcher Schriftſteller (eingedenk des alten Denkſpruchs: Id est firmissi-

mum imperium, quo et obedientes gaudent) mit Rückſicht auf die neuern Revolutionen ſagt: „Ce n'est point par l'envie „d'attaquer que le peuple se révolte, mais par l'impatience „de souffrir.“ Und eben ſo wahr iſt, was Hr. von Pradt in ſeiner Schrift de la révolution actuelle en Espagne S. 42. ſagt: „Quand une nation se trouve dans cette extrémité, „qu'elle est placée entre l'insurrection et la mort, le choix „ne peut jamais être douteux.“ Daher kann die Geſchichte kein einziges Beiſpiel von einem Volke aufweiſen, welches ſich gegen eine weiſe und gute Regierung empört und dadurch eine Revolution herbeigeführt hätte. Die Regierungen waren immer ſelbſt Schuld daran, obgleich nicht immer allein. Oft waren auch der Adel oder die Geiſtlichkeit oder beide zugleich daran Schuld, indem ſie die Regierung an ſich riſſen oder doch dieſelbe zu falſchen und drückenden Maßregeln verleiteten. Daher ſagt auch Locke ganz richtig: „Eine Regierung, die Gerechtigkeit übt und ſich zu „mäßigen weiß, bleibt überall ruhig und unangefochten. Wo man „aber Menſchen in den Staub treten will, da gährt es in ihnen, „und ſie empören ſich d. h. ſie richten das Haupt empor, um „abzuwerfen das läſtige Joch.“ (S. Locke's Brief an Limborch, ins Deut. überſetzt unter dem Titel: Ueber Glaubens- und Gewiſſensfreiheit. Braunſchw. 1827. 8.). Hienach iſt die Frage wegen des angeblichen Rechts zu revolutioniren ganz überflüſſig. Will man indeſſen etwas darüber leſen, ſo vergl. man Heydenreich's Verſuch über die Heiligkeit des Staats und die Moralität der Revolutionen. Lpz. 1794. 8. und Erhard's Schrift über das Recht des Volks zu einer Revolution. Jena u. Lpz. 1795. 8. Es könnte aber auch wohl noch eine Schrift über das Recht des Regenten zu einer Revolution geſchrieben werden. Denn es iſt dieſes Recht nicht minder zweifelhaft als jenes. — Manche Moraliſten unterſcheiden auch in Anſehung der ſittlichen Beſſerung die innere Revolution der Geſinnung (den Durchbruch oder die Herzensbeſſerung) von der äußern Reform der Sitten (der Lebensbeſſerung). Jenes wäre alſo eine moraliſche Revolution, gegen die nicht das Mindeſte einzuwenden. S. Beſſerung und Durchbruch. — In der Philoſophie hat es auch zuweilen Revolutionen gegeben — wie die durch Kant bewirkte — woraus dann oft auch andre wiſſenſchaftliche Revolutionen entſtehen, aber nie politiſche, weil dieſe einen ganz andern Grund haben. Denn daß eine bloße Lehre oder Doctrin einen Staat umwälzen könnte, iſt eine ſo ungereimte Behauptung, daß ſie keiner Widerlegung bedarf. Die Lehre kann äußerlich nur Reformen herbeiführen.

Revolutionar oder (nach franz. Sprechart) Revolutio-

när heißt derjenige, welcher einen großen Hang zu Staatsumwälzungen hat, alſo gleichſam revolutionsſüchtig iſt. Es mag wohl hin und wieder ſolche verdrehte Köpfe geben; ſie ſind aber nicht zu fürchten, wenn man auf die im vor. Art. angegebne Art den Revolutionen vorbeugt. Doch iſt man mit jenem Namen, wie mit dem eines Ketzers, oft viel zu freigebig geweſen. Wer Vorſchläge zu Verbeſſerungen im Staate macht, iſt nicht revolutionar; denn er will ja eben dadurch jede Revolution verhüten.

Rex eris, si recte facies — König wirſt du ſein, wenn du recht thuſt — iſt ein ſo alter Spruch, daß ihn ſogar die römiſchen Gaſſenbuben bei ihren Spielen im Munde führten, wie man aus Horaz (ep. I, 1, 59) ſieht. Die Stoiker ſtellten aber auch denſelben als einen praktiſchen Grundſatz auf, indem ſie ſagten: Nur der Weiſe (der eben recht thut) iſt ein König. Man hat dieſen Satz fälſchlich ein ſtoiſches Paradoxon genannt. Denn er iſt ganz richtig. Darum verlangte auch Plato (im 5. und 6. Buche ſeiner Republik, vergl. mit ſeinem 7. Briefe) daß entweder die Könige wahre Philoſophen (Weiſe) oder dieſe, Könige ſein ſollten. In einer Sammlung altſpaniſcher oder weſtgothiſcher Geſetze von den Jahren 687 bis 701 (auf Befehl des Königs Egiza von der 16. Kirchenverſammlung zu Toledo durchgeſehn und geordnet, und ſpäterhin unter dem Titel Forum judicum gedruckt) wird jener Satz ſogar auf folgende Weiſe umgekehrt: **Rex eris, si recta facis; si autem non facis, non eris.** (For. judd. tir. I. de electione principum, §. 1.). Für manche Ohren iſt das allerdings eine harte Lehre; aber ſie iſt doch wahr.

Rex non moritur — der König ſtirbt nicht — iſt das Princip der Erbmonarchie, nach welchem die königliche Würde als etwas Unſterbliches angeſehen wird, indem nach dem Tode des Individuums, welches bisher mit dieſer Würde bekleidet war, ſogleich ein andres an deſſen Stelle tritt, auf welches dieſelbe Würde ununterbrochen oder ſtetig übergeht. Es gilt aber doch jenes Princip nur ſo lange, als noch ein ſucceſſionsfähiges Glied der in einem Staate erblich regierenden Familie vorhanden iſt. Stirbt alſo ein Erbregent, ohne einen legitimen Erben ſeiner Würde zu hinterlaſſen, ſo iſt die regierende Familie erloſchen und alſo auch der Regent mitſammt ſeiner Würde wirklich geſtorben. Es muß dann ein neuer Regent gewählt werden, wobei es den Wählenden frei ſteht, ob ſie wieder eine Familie zum erblichen Regierungsrechte berufen oder künftig immer wieder den neuen Regenten wählen wollen. Auf Wahlſtaaten würde daher jener Grundſatz nur dann anwendbar ſein, wenn der Nachfolger eines Wahlregenten allemal ſchon voraus geſetzlich beſtimmt würde. So wird im nordamerikaniſchen Freiſtaate, wo der Präſident nur auf vier Jahre

gewählt wird, ſchon im dritten Jahre die Wahl des künftigen Präſidenten vollzogen und zugleich mit ihm ein Vicepräſident erwählt, der an deſſen Stelle tritt, wenn er früher abgehn ſollte. Hier heißt es alſo auch: **Rex non moritur.** Denn der Präſident iſt eben der König (rex = regens) wenn er gleich nicht dieſen Titel führt. S. Staatsoberhaupt.

Rhabanus Maurus geb. zu Mainz 776, erſt Lehrer zu Fulda, dann Erzbiſchof zu Mainz, wo er auch 856 ſtarb, hat ſich bloß dadurch für die Geſchichte der Philoſophie bemerklich gemacht, daß er als Schüler Alcuin's die von demſelben in die gelehrten Schulen ſeiner Zeit eingeführte Dialektik in Deutſchland verbreitete und ſo die deutſche Scholaſtik mit begründen half. Vergl. Alcuin und die Abh. von Schwarz: **De Rhabano Mauro, primo Germaniae praeceptore.** Heidelb. 1811. 4.

Rhabdomantik (von *ῥαβδος*, Stab oder Ruthe, und *μαντικη*, Wahrſagerkunſt) iſt eine beſondre Art der **Divination** (ſ. d. W.) nämlich mittels der ſog. Wünſchel- oder Jakobsruthe (**virgula divina s. mercurialis, baguette divinatoire, bâton fourché**). Es iſt aber dabei nicht ſowohl auf die Erforſchung der Zukunft, als vielmehr auf Entdeckung des Waſſers, der Metalle, verborgner oder entwendeter Schätze, ſogar flüchtiger Verbrecher, verrückter Gränzen u. d. g. abgeſehn. So lange jedoch der Zuſammenhang dieſer Dinge mit den Bewegungen jener Ruthe nicht naturgeſetzlich nachgewieſen iſt, muß man die Sache für Betrug oder Aberglauben erklären. Wer mehr davon wiſſen will, ſ. Einiges zur Geſchichte der Wünſchelruthe von Gilbert in Deſſ. Annalen der Phyſik (1807. St. 10. S. 158 ff.) entlehnt aus des Frhrn. v. Aretin Beiträgen zur Literargeſch. der Wünſchelruthe. München, 1807. 4. — Mit der Rhabdologie als einer Rechenkunſt mit Stäben (indem *λογος* auch Rechnung bedeutet) iſt die Rhabdomantik nicht zu verwechſeln.

Rhapſodiſch ſ. aphoriſtiſch.

Rhazes oder Rhazis (**Razaeus** — auch Raſis, Razis, Raſi und Razi — vollſtändig: **Muhammed Ben** Zacharia Abubeker Alraſi, wozu Manche noch den Beinamen Elchatib, der Redner, ſetzen) ein arabiſcher Philoſoph des 9. und 10. Jh. gebürtig aus der Stadt Rai oder Rei, welche ſonſt auch Rages oder Rogá genannt wurde und in Perſien oder Medien liegt, ſo daß dieſer Mann der Geburt nach vielmehr ein Perſer oder Meder iſt, ob er gleich gewöhnlich zu den arabiſchen Philoſophen gezählt wird. Er beſaß, außer der Philoſophie, auch in der Mathematik, Medicin und (muhammedaniſchen) Jurisprudenz bedeutende Kenntniſſe, ſoll aber in Bagdad verketzert und verfolgt, dann nach Mauretanien und Spanien gegangen, und nach mancherlei

abwechſelnden Schickſalen als ein armer blinder Mann im J. 922 oder 932 geſtorben ſein. (Hamberger in ſ. Zuverläſſ. Nachrichten III. S. 714 ff. giebt auch Nachricht von ihm, läſſt ihn aber erſt 1010 ſterben). Vermuthlich beſtimmte ihn dieß zu einer ſo trübſeligen Anſicht vom menſchlichen Leben, daß er in einem theoſophiſchen Werke behauptete, die Summe des Uebels in der Welt ſei größer als die Summe des Guten, indem die Leiden, welche der Menſch in Zeiten des Unglücks zu ertragen habe, bei weitem die Annehmlichkeiten überwögen, die ihm in Zeiten des Glücks zu Theil würden. Als Arzt galt er ſchon in ſeinem 40. Lebensjahre für den geſchickteſten Mann ſeines Zeitalters. Als Philoſoph ward er aber beſchuldigt, daß er ein Pyrrhoniſt oder Skeptiker geworden, weil er den Ariſtoteles nicht richtig verſtanden habe. In Casiri biblioth. arabico-hisp. T. I. p. 262 ss. findet ſich ein langes Verzeichniß von ſeinen philoſophiſchen (logiſchen, metaphyſiſchen, pſychologiſchen, theologiſchen ꝛc.) mathematiſchen (auch aſtronomiſchen und aſtrologiſchen) mediciniſchen (auch chemiſchen und alchemiſtiſchen) und andern Schriften. Unter den erſteren befinden ſich auch Commentare zu Schriften von Plato, Ariſtoteles (und zwar in Bezug auf dieſen die meiſten) Plutarch, Porphyr und Proclus, ſo daß dieſer Schriftſteller zu den größten Polygraphen alter und neuer Zeit gehört. Seine Gegner warfen ihm aber vor, daß er weder ein guter Chemiſt geweſen, weil er arm geblieben, noch ein guter Arzt, weil er blind geworden, noch ein guter Aſtronom, weil er ſein Unglück nicht vorhergeſehen. So urtheilt der große Haufe über die, welche Kraft und Zeit dem Dienſte der Menſchheit weihten. — Eine gedruckte philoſophiſche Schrift deſſelben iſt mir nicht bekannt. In der königlichen Bibliothek zu Paris findet ſich ein handſchriftliches Werk (Nr. 890.) welches den Titel führt: Ekhtiarat alnadschumiah, und von Einigen dem Fachreddin, von Andern aber dieſem Rhazes beigelegt wird. Der Inhalt iſt mir aber auch nicht bekannt.

Rheontes (*οἱ ῥεοντες*, von *ῥεειν* oder *ῥειν*, fließen) die Fließenden — ein ſpöttiſcher Beinahme der Anhänger Heraklit's. S. d. Nam.

Rhetorik (von *ῥητωρ*, der Redner oder Lehrer der Beredtſamkeit) iſt nicht ſowohl die Beredtſamkeit oder Redekunſt ſelbſt, als vielmehr die Theorie derſelben oder die Anweiſung dazu, wie Poetik die Theorie der Poeſie. S. Beredtſamkeit und Redekunſt. Das Adjectiv rhetoriſch wird bald im guten Sinne für redneriſch überhaupt, bald im ſchlechtern für allzuredneriſch oder überladen mit redneriſchem Schmucke gebraucht. So auch die Ausdrücke rhetoriſiren und Rhetorication. Eine rhetoriſche Philoſophie, wenn die Philoſophie nicht bloß popular, ſondern

echt wiſſenſchaftlich ſein ſoll, iſt eben ſo unſtatthaft, als eine poetiſche Philoſophie. Die Wiſſenſchaft ſoll ſich nicht herausputzen, als buhlte ſie um den Beifall der Welt. Ihr Schmuck muß einfach und würdig ſein (ornatus simplex et sanctus).

Rhythmik iſt die Theorie des Rhythmus (ῥυθμος, urſprünglich eine drehende oder kreisförmige Bewegung) dieſer aber das Zeitmaß in der Bewegung, um dieſelbe regelmäßig und wohlgefällig zu machen. Denn eine regelloſe Bewegung kann nicht mit Wohlgefallen aufgefaſſt werden. Es muß alſo in derſelben ein durch gewiſſe mehrmal wiederholbare Zeitabtheilungen abgemeſſener Fortſchritt ſtattfinden, wenn ſie gefallen ſoll; und eben dieſes Verhältniß ſtetig auf einander folgender Zeitabtheilungen zu einander rückſichtlich ihrer Größe, vermöge deſſen ſie ſich auch zählen und in ein Ganzes zuſammenfaſſen laſſen, heißt der Rhythmus, die ſo abgemeſſene Bewegung aber rhythmiſch. Eine ſolche Bewegung kann entweder ſtill ſein, ſo daß ſie bloß das Auge wahrnimmt, oder laut, ſo daß ſie das Ohr wahrnimmt, oder Beides zugleich, ſo daß ſie Aug' und Ohr gemeinſchaftlich wahrnehmen. Der Rhythmus kommt daher ſowohl in den mimiſchen als in den toniſchen Künſten vor; und es beruht darauf alles, was man Accent, Tact, Metrum, Numerus und Proſodie nennt. — Das Wort Eurhythmie (von ευ, wohl, und ῥυθμος) wird vorzüglich zur Bezeichnung wohlgefälliger oder ſchöner Verhältniſſe (ſelbſt in Werken der Bildnerkunſt, Baukunſt ꝛc.) gebraucht. Das Gegentheil wäre Kakorhythmie (von κακος, ſchlecht, bös).

Ribbov ſ. Riebov.

Ricci (Paulus Riccius) ein kabbaliſtiſcher Philoſoph des 15. Jh., Verfaſſer einer Isagoge in Cabbalistarum eruditionem und eines Werks de coelesti agricultura, welches gleichfalls kabbaliſtiſchen Inhalts iſt. S. Kabbaliſtik. Er war ein geborner Jude, trat aber zum Chriſtenthum über, lehrte eine Zeit lang zu Pavia und war auch Leibarzt des Kaiſers Maximilian I. — Mit dem weit ſpäter lebenden Scipio de Ricci, Biſchof von Piſtoja und Prato, deſſen ſich der Kaiſer Leopold II., als er noch Großherzog von Toscana war, zu ſeinen kirchlichen Reformen bediente, und deſſen Leben und Memoiren Hr. v. Potter (a. d. Franz. ins Deut. überſ. Stuttg. 1826. 4 Bde. 8.) herausgegeben hat, iſt jener R. nicht zu verwechſeln.

Richard von Middleton (Ricardus de media villa) ein brittiſcher Scholaſtiker des 13. Jh. (ſtarb um 1300) Zeitgenoſſe des Thomas von Aquino, dem er an Ruhm beinahe gleichkam, wie ſchon die ihm von ſeinen Verehrern beigelegten Ehrennamen Doctor solidus, D. fundatissimus, D. copiosus, beweiſen.

Er gehörte zum Orden der Minoriten, ſtudirte zuerſt in Oxford Philoſophie, Theologie und Jurisprudenz, nachher in Paris, kehrte aber nach Oxford zurück und lehrte hier mit ungemeinem Beifalle. Sein Hauptwerk iſt ein Commentar zu **Petri Lomb.** magister sententiarum, der auch 1509 zu Venedig gedruckt worden. In demſelben ſuchte R. zu beweiſen, daß Gott unter keinem Gattungsbegriffe der Dinge ſtehe, weil er die abſolute Wirklichkeit, das abſolut Einfache, folglich ein Ens sui generis ſei; daß Schöpfung und Erhaltung in Bezug auf Gott weſentlich einerlei, in Bezug auf die Geſchöpfe aber verſchieden ſeien, weil bei dieſen Hervorbringung des Daſeins und Fortdauer des ſchon hervorgebrachten Daſeins aus einander falle; daß die Welt nicht ewig ſei, weil die Welt als ein Geſchöpf Gottes nicht einerlei Daſein (nämlich ein ewiges) mit ihrem Schöpfer haben könne u. ſ. w. S. Deſſ. Commentar zum Mag. sentt. I. dist. 8. quaest. 4. n. 2. — II. dist. 1. quaest. 2. n. 1. quaest. 3. n. 4. — Auch vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. 4. S. 552 ff.

Richard von St. Victor (Ricardus de St. Victore) ein berühmter Myſtiker des 12. Jh. (ſtarb 1173) von Geburt ein Schotte, aber größtentheils zu Paris lebend, erſt als Chorherr, dann als Prior des Kloſters St. Victor, von welchem er ſeinen Zunamen erhielt. Hier empfing er auch ſeine Bildung durch Hugo von St. Victor. S. d. Nam. Er nahm 6 Stufen an, 4 natürliche und 2 übernatürliche, wodurch der Menſch zur Erkenntniß und endlich zur unmittelbaren Anſchauung Gottes gelange. Auf der 1. Stufe werden Sinn und Einbildungskraft durch die Größe, Mannigfaltigkeit und Schönheit der Dinge ſo gerührt, daß wir in Staunen und Bewunderung gerathen und ſchon die Macht, Weisheit und Güte des Schöpfers ahnen oder empfinden, ohne irgend einen Schluß in dieſer Hinſicht zu machen. Auf der 2. Stufe vereinigt ſich mit der Thätigkeit der Einbildungskraft die Reflexion der Vernunft (des Verſtandes), indem wir über die Zweckmäßigkeit der Dinge nachdenken. Auf der 3. Stufe erhebt ſich die Vernunft mit Hülfe der Einbildungskraft zum Ueberſinnlichen, ſo daß ſie den Stoff dazu noch vom Sinnlichen entlehnt. Auf der 4. Stufe iſt die Vernunft allein thätig, ſo daß ſie von allen ſinnlichen Dingen und Bildern der Phantaſie abſtrahirt, und durch eigne Kraft das Unſichtbare und Himmliſche (die Geiſterwelt) zu erforſchen ſucht. Weiter kann es aber die Philoſophie mit ihrer Speculation nicht bringen. Auf der 5. Stufe beginnt daher die Offenbarung, indem dieſe uns Dinge lehrt, welche die Vernunft allein nicht erkennen kann, ob ſie gleich ihr nicht entgegen ſind, z. B. die göttlichen Eigenſchaften. Auf der 6. Stufe

endlich wird der menſchliche Geiſt ſo vom göttlichen Lichte überſtrahlt, daß er das göttliche Weſen gleichſam durchſchaut, indem ihm ſogar Dinge offenbart werden, die gegen die Vernunft ſind, wie das Geheimniß der heiligen Dreieinigkeit, vermöge deſſen drei Perſonen ſich durch gewiſſe eigenthümliche Eigenſchaften und Werke von einander unterſcheiden und doch weſentlich Eins ſein ſollen. Man muß dieß aber dennoch mit gläubiger Ehrfurcht annehmen. — Es iſt übrigens zu bemerken, daß R. in der Bildung dieſer (freilich nur willkürlich oder precario angenommenen) Stufenleiter nicht Original war, ſondern an einem weit minder berühmten Myſtiker, Honorius von Autun, der eine Scala coeli ſchrieb und bereits im Anfange des 12. Jh. ſtarb, einen Vorgänger hatte. S. Honorii Augustodunensis scala coeli in Pezii thes. anecdot. noviss. T. II. P. I. col. 157 sq. und Richardi de St. V. Opera (Paris, 1518. früher Venet. 1506. 8.) T. I. fol. 57. — Auch vergl. Tiedemann's Geiſt der specul. Philoſ. B. 4. S. 315 ff. und Hamberger's Nachrichten von den vornehmſten Schriftſtellern. B. 4. S. 243.

Richten (von recht = gerade, wie das lat. rectum, alſo ſtammverwandt mit regere) heißt urſprünglich gerade machen; wie man von dem, welcher eine Menge von Menſchen oder andern Dingen in gerader Linie aufſtellt, ſagt, er richte, ſie oder gebe ihnen Richtung. Daher nennt man auch die drei Dimenſionen des Raums, Länge, Breite und Höhe oder Tiefe, Richtungen deſſelben, weil der Raum nach ihnen in gerader Linie ausgemeſſen wird. Das W. richten hat aber noch eine andre Bedeutung, in welcher Richter und Gericht von ihm abgeleitet ſind. Da bedeutet es nämlich Recht ſprechen oder über das Recht urtheilen, weil dadurch das Unrecht abgewendet, mithin gleichſam etwas Ungerades gerade gemacht wird. Darum verlangt man eben, daß der Richter oder das Gericht unparteiiſch ſein oder keine Perſon anſehn ſolle, weil ſonſt das Recht in Unrecht verkehrt würde. Auch das Nachrichten hat davon ſeinen Namen; denn der Nachrichter iſt gleichſam der zweite oder nachfolgende Richter, indem er das Urtheil des erſten als ſeines Vorrichters vollzieht. Daß man das Nachrichten auch ein Hinrichten nennt, kommt wohl daher, daß dadurch der Urheber des Unrechts aus der Mitte der Lebendigen hinweggeſchafft wird. Vergl. Gericht und Hinrichtung.

Richter = ein Richtender. S. den vor. Art.

Richter (Geo. Frdr.) ſ. Ribiger.

Richter (Heinr. Ferd.) geb. 1800 zu Welßagk bei Luckau in der Niederlauſitz, habilitirte ſich 1822 als Mag. legens bei der Univerſ. zu Leipzig, ward in demſ. Jahre Lehrer an der Thomasſchule daſelbſt und 1825 außerord. Prof. der Philoſophie. Er

philoſophirt im Geiſte Jacobi's und hat folgende Schriften herausgegeben: Diss. de facultate sentiendi. Lpz. 1822. 8. — De ideis Platonis. Lpz. 1827. 8. — Anrede bei Eröffnung von Vorleſungen über Metaphyſik gehalten, nebſt einer einleitenden Abh. über den Zweck und die Quellen der Metaphyſik. Lpz. 1823. 8. — Ueber das Gefühlsvermögen, eine Prüfung der Schrift des Prof. Krug über denſelben Gegenſtand; nebſt eignen Abhandlungen aus dem Gebiete der Fundamentalphiloſ. Lpz. 1824. 8. (Vergl. Gefühl). — Ueber den Gegenſtand und Umfang der Logik. Lpz. 1826. 8. — Ueber das Verhältniß der Philoſophie zum Chriſtenthume. Eine Vorleſung ꝛc. als Votum über Rationalismus und Supranaturalismus. Lpz. 1827. 8. — Vorläufige Replik an Vigilantius Rationalis ꝛc. Lpz. 1827. 8. Bezieht ſich auf die Schrift: Rationalismus und Supernaturalismus in ihrer Beziehung zum Chriſtenthume und zur proteſtantiſchen Kirche, von Vigilantius Rationalis. (Lpz. 1827. 8.) worin die vorhergehende Schrift über das Verh. der Philoſ. zum Chriſt. kritiſirt war. Es iſt aber damit zu vergleichen die Duplik von Vig. Rat. oder (wie er ſich nun mit ſeinem wirklichen Namen genannt hat) Karl Frdr. Wilh. Siemen unter dem Titel: Philoſophiſche Duplik gegen R.'s vorläufige Replik ꝛc. Lpz. 1828. 8. — Auch hat derſelbe C. F. Werner's Schrift über die Productionskraft der Erde (Ausg. 3.) vermehrt und berichtigt herausgegeben. Lpz. 1826. 8.

Richter (Johann Paul Friedrich — gewöhnlich Jean Paul genannt) geb. 1763 zu Wunſiedel, ſtudirte, nachdem er auf dem Gymnaſium zu Hof eine Zeit lang verweilt hatte, ſeit 1780 Philoſophie und Theologie zu Leipzig, gab aber dieſe ernſteren Studien bald wieder auf, um ſeinem Genius zu leben, privatiſirte nach und nach an verſchiednen Orten (zu Schwarzenbach, Hof, Leipzig, Weimar, Berlin, Meinungen, Coburg ꝛc.) und ließ ſich endlich zu Baireuth nieder, mit dem Titel eines hildburghauſiſchen Legationsraths (1817 auch mit dem eines Doctors der Philoſophie) und mit einer jährlichen Penſion anfangs vom Fürſten Primas und Großherzoge von Frankfurt (Dalberg) nachher vom Könige von Baiern (Maximilian) ausgeſtattet. Ebendaſelbſt ſtarb er auch im J. 1825. Was dieſer ausgezeichnete Geiſt als humoriſtiſcher und romantiſcher Schriftſteller geleiſtet, gehört nicht hieher. Da er aber zuweilen auch Streifereien ins Gebiet der Philoſophie (beſonders Religionsphiloſophie, Aeſthetik und Pädagogik) machte, ſo ſind hier bloß diejenigen Schriften von ihm anzuzeigen, welche ein philoſophiſches Gepräge haben, wenn auch die Wiſſenſchaft dadurch nicht ſehr gefördert worden, indem bei dieſem Genius Witz und Einbildungskraft immer die vorwaltenden Agen-

tien waren. Dahin gehören: Das Kampanerthal, oder über die Unſterblichkeit der Seele. Erfurt, 1797. 8. womit zu vergleichen der früher von ihm unter dem Namen Haſus herausgegebne Aufſatz: Was der Tod iſt; im deut. Muſ. 1788. Dec. und ein andrer Aufſatz: Die Vernichtung, eine Viſion; in Becker's Erholungen. B. 2. 1796. — Der Traum und die Wahrheit. Baireuth, 1797. 8. — Palingeneſien. Lpz. u. Gera, 1798. 2 Bdchen. 8. — Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana (Anhang zum erſten komiſchen Anhang des Titan). Erfurt, 1800. 8. — Ueber die Wüſte und das gelobte Land des Menſchengeſchlechts. Kreuznach, 1800. 8. — Vorſchule der Aeſthetik; nebſt einigen Vorleſungen in Leipzig über die Parteien der Zeit. In 3 Abtheill. Hamb. 1804. 8. A. 2. Tübingen, 1813. 8. — Freiheitsbüchlein ꝛc. und Abh. über Preſſfreiheit. Tübingen, 1805. 8. — Levana oder Erziehungslehre. Braunſchw. 1807. 2 Bdchen. 8. A. 2. Stuttg. u. Tüb. 1813. 3 Bdchen. 8. — Ergänzungsblatt zur Levana. Braunſchw. 1807. 8. A. 2. Stuttg. u. Tüb. 1817. 8. — Seine letzte, aber nicht vollendete und erſt nach ſeinem Tode herausgekommene Schrift iſt: Selina oder über die Unſterblichkeit. Stuttg. 1827. 8. — Seine kleinen Schriften (Jena, 1804. 8. N. A. Lpz. 1808. 2 Bde. 8.) enthalten auch manches Philoſophiſche; desgleichen die von einem Andern herausgegebne Schrift: J. P.'s Geiſt oder Chreſtomathie der vorzüglichſten, kräftigſten und glänzendſten Stellen aus ſeinen ſämmtlichen Schriften (von welchen jetzt eine vollſtändige Sammlung beſorgt wird). Weim. u. Lpz. 1801. 8. Bis zum J. 1818 erſchienen davon mehre Fortſetzungen und neue Auflagen, ſo daß das Ganze jetzt aus 4 Bänden beſteht. — Sein Leben hat er ſelbſt beſchrieben in der nach ſeinem Tode herausgekommenen Schrift: Wahrheit aus J. P.'s Leben. Erſtes Bändchen, womit als Ergänzung zu verbinden: J. P. F. R. in ſeinen letzten Tagen und im Tode, von Rich. Otto Spazier. Beide zu Bresl. 1826. 8. — Auch vergl. J. P. F. R.'s Leben nebſt Charakteriſtik ſeiner Werke, von Heinr. Döring. Gotha, 1826. 12.

Richtig und Richtigkeit ſ. correct.

Richtmaß und Richtſchnur ſ. Norm und Regel.

Richtung ſ. richten.

Ridiger oder Rüdiger (Andreas) geb. 1673 zu Rochlitz, empfing wegen ſeiner Armuth erſt mit dem 14. Jahre von einem Verwandten Unterricht in den gelehrten Sprachen, ſetzte dieſe Studien auf dem Gymnaſium zu Gera fort, und ſtudirte dann zu Halle Philoſophie und Theologie. Hier fand er beſonders an Thomaſius, deſſen Kinder er unterrichtete, einen Gönner. Nachdem er Krankheit wegen Halle verlaſſen und ſich wieder einige Zeit

in Gera aufgehalten hatte, ging er nach Jena, um ſein theologiſches Studium fortzuſetzen. Da ihm aber der Privatunterricht, durch welchen er ſeinen Unterhalt zu gewinnen ſuchte, kein hinlängliches Auskommen gewährte, ſo begab er ſich 1697 nach Leipzig. Hier nahmen ſeine Studien eine andre Richtung. Die Theologie gab er gänzlich auf, weil die in Halle gebildeten Theologen zu jener Zeit ſo verdächtig in Sachſen waren, daß R. auf keine Anſtellung hoffen durfte. Er wandte ſich alſo zur Jurisprudenz, und da ihm dieſe nicht behagte, zur Medicin, in welcher er auch 1703 zu Halle die Doctorwürde erwarb. Dabei ſetzte er jedoch das Studium der Philoſophie immer fort. Auch waren ſeine erſten Schriften philoſophiſchen Inhalts, z. B. **de usu et abusu terminorum — de virtutibus intellectualibus integritati suae restitutis — de eo, quod omnes ideae oriantur a sensione — de novis ratiocinandi adminiculis etc.** Wiewohl nun dieſe Schriften ſowohl als ſeine philoſophiſchen Vorleſungen vielen Beifall fanden, ſo fehlte es ihm doch auch nicht an Neidern und Gegnern. Ueberdieß verlor er durch Diebſtahl den größten Theil des kleinen Vermögens, das er ſich geſammelt hatte, fiel in eine anhaltende Krankheit, und ſahe ſich auch durch den Einfall der Schweden in Sachſen genöthigt, wieder auf einige Zeit von Leipzig nach Halle zu gehn. Doch kehrte er, nachdem ſich die Lage der Sachen etwas günſtiger geſtaltet hatte, wieder nach Leipzig zurück, und fand nun hier, indem er theils philoſophiſche Vorleſungen hielt, theils als Arzt practicirte, ein beſſeres Geſchick. Der Churfürſt von Sachſen ernannte ihn zum Rath und Leibarzt, und zwei ſeiner dankbaren Schüler, deren Namen mir aber nicht bekannt ſind, beſchenkten ihn jeder mit 2000 Thalern — ein in ſeiner Art vielleicht einziges Beiſpiel. Zunehmende Kränklichkeit nöthigte ihn jedoch, zuerſt ſeine Praxis, dann auch ſeine Vorleſungen aufzugeben und ſich auf Schriftſtellerei zu beſchränken, bis er endlich im J. 1731 das Zeitliche ſegnete. Seine Hauptſchriften ſind: **De sensu veri et falsi libb. IV.** Halle, 1709. 8. A. 2. Lpz. 1722. 4. — **Philosophia synthetica.** Halle, 1707. A. 2. unter dem Titel: **Institutiones eruditionis.** 1711. 8. A. 3. 1717. — **Physica divina, recta via eademque inter superstitionem et atheismum media, ad utramque hominis felicitatem, naturalem atque moralem, tendens.** Frkft. a. M. 1716. 4. — Anweiſung zur Zufriedenheit des Gemüths. Lpz. 1721. 8. — **Philosophia pragmatica, methodo apodictica et quoad ejus licuit mathematica conscripta.** Lpz. 1723. 8. — Wiewohl ſich nun R. in allen dieſen Schriften als einen eben ſo ſcharfſinnigen als gelehrten Denker zeigte, ſo wechſelte er doch oft in ſeinen philoſophiſchen Anſichten, und bracht' es daher nie zu

einer feſten Ueberzeugung und einem wohlgeordneten Syſteme. Die meiſten Verdienſte hat er ſich um die Logik, beſonders um die bis dahin ſehr vernachläſſigte Lehre von der Wahrſcheinlichkeit, durch ſein berühmtes, faſt allein auf die Nachwelt gekommenes, Werk de sensu veri et falsi erworben. Doch findet ſich auch darin manches Dunkle und Schwankende, indem er häufig aus der Logik in das Gebiet der Metaphyſik hinüberſchweift. Empfindung und Wirklichkeit (sensio et realitas) ſind ihm die letzten Fundamente der Philoſophie. Er war alſo eigentlich dem Empirismus und Senſualismus ergeben, und neigte ſich ebendeswegen auch zum Materialismus. Die Seelen erklärt' er nämlich für ausgedehnte Weſen, wie alle erſchaffenen und materialen Dinge; die Körper aber unterſchied er ſowohl von den Seelen als von der Materie überhaupt durch ihre Elaſticität. — Mathematik und Philoſophie unterſcheiden ſich nach ihm dadurch, daß jene ſinnlich oder anſchaulich, dieſe bloß intellectual ihre Beweiſe führt. — In der Phyſik oder Naturphiloſophie wollt' er mit den mechaniſchen Principien die lebendigen oder beſeelten vereinigen. Daher ſetzt' er Leben oder Seele, Aether oder Licht, Luft und Erde als die vier Hauptprincipien der Natur, wiewohl er ſpäterhin die Erde als Princip wieder aufgab und ſich mit den drei erſten begnügte. — Dieſe und andre Lehren verwickelten ihn in viele Streitigkeiten mit andern Gelehrten. Der Mathematiker Georg Friedrich Richter in Leipzig z. B. erklärte R.'s Syſtem für einen eben ſo ſinnreichen Traum als das von Cartes. S. Scriptum apologeticum adversus injurias thomasianas et rudigerianas eruditis confodiendas traditas. Frkf. 1717. — R. vertheidigte ſich aber nicht bloß ſelbſt im Anhange zu einer neuen Ausgabe ſeiner Phyſik gegen jenen Mathematiker, ſondern es nahm auch der Jeſuit Joſeph Maria Barbier (Barbierius) zu Löwen für R. Theil an dieſem Streite durch die Schrift: Veritas philosophiae cartesianae evicta inventis philosophi germani (Ridiger's) quem a censura calumniosa professoris mathematici (Richter's) vindicat; wogegen dieſer wieder herausgab: Vindiciae objectionum et responsionum ad notas rudigerianas. Lpz. 1718. 4. — So kam auch R. mit Wolff über das Weſen der Seele und beſonders über die präſtabilirte Harmonie in Streit, indem jener dieſe Lehre für gefährlich erklärte, weil ſie die Freiheit des menſchlichen Willens aufhebe. S. Wolff's Meinung von dem Weſen der Seele und eines Geiſtes überhaupt, und Ridiger's Gegenmeinung. Lpz. 1727. 8. (Die Schrift iſt nicht von Wolff, der ſich überhaupt nicht unmittelbar in dieſen Streit einließ). — Hieronymus Alethophilus, Erinnerungen auf die Gegenmeinung R.'s. Lpz. 1728. 8. — Auch vergl. Hoffmann a. E.

Riebov oder Ribbov (Geo. Heinr.) geb. 1703 zu Lüchow, ward bald nach Errichtung der Universität Göttingen Prof. der Theol. daſelbſt, und ſtarb 1774 als Prediger zu Hannover und Generalſuperint. der Graffſchaft Hoya. Er hat ſich in philoſophiſcher Hinſicht bloß dadurch ausgezeichnet, daß er die wolffiſche Philoſophie gegen Lange's Angriffe vertheidigte und ihr viel Freunde gewann, indem er zeigte, daß die meiſten Einwürfe gegen dieſelbe auf Misverſtändniſſen und Verdrehungen beruheten, und daß auch das Chriſtenthum, wie es von den beſten Theologen jener Zeit gelehrt wurde, wohl damit vereinbar wäre. S. Deſſ. fernere Erläuterung der vernünftigen Gedanken des Hrn. Wolff von Gott ꝛc. Frkf. u. Lpz. 1726. 8. und Diss. de anima brutorum bei ſeiner Ausgabe des Rorarius. Helmſt. 1729. 8.

Rigorismus (von rigor, Härte oder Starrheit, wie ſie beſonders durch ſtrenge Kälte bewirkt wird) heißt in der praktiſchen Philoſophie ein allzuſtrenger und übertriebner Moralismus. Wer dieſem ergeben, heißt ebendarum ein Rigoriſt. Nun ſoll zwar die Moral von der Strenge ihrer wohlbegründeten Foderungen nichts nachlaſſen, um den menſchlichen Neigungen zu ſchmeicheln; ſie ſoll aber auch dieſe Foderungen nicht überſpannen, weil ſie ſonſt den Menſchen leicht dahin bringt, ihr den Gehorſam ganz zu verweigern. Wenn z. B. die Mönchsmoral fodert, daß man ſich ſelbſt peinige und quäle, um alle Begierden, auch die, welche im Weſen des Menſchen ihren natürlichen und nothwendigen Grund haben, auszurotten: ſo fällt dieſe Moral in den Fehler des Rigorismus und wird ebendeswegen von den Mönchen ſelbſt nicht befolgt. Vielmehr werden dieſe leicht dadurch zu einem geheimen Libertinismus verleitet, um ſich angeblich für den Zwang und die Entbehrungen zu entſchädigen, welche ihnen das Mönchsleben auflegt. Unter den alten Moraliſten waren die Cyniker und Stoiker auch Rigoriſten. Diogenes der Cyniker ſagte zwar in dieſer Beziehung, der Moraliſt müſſe etwas mehr fodern, weil die Menſchen doch immer etwas weniger thäten, wie der Tonangeber beim Geſange den Ton etwas zu hoch angeben müſſe, weil die Sänger den Ton etwas zu tief herunterzuziehen pflegten. Allein das Eine iſt ſo unrichtig als das Andre. Man ſoll dort eben das Rechte fodern, wie man hier eben den rechten Ton angeben ſoll. Omne nimium nocet, heißt es daher auch in Anſehung der ſittlichen Vorſchriften. — Daſſelbe gilt vom pädagogiſchen, politiſchen und äſthetiſchen Rigorismus. Das Sprüchwort: Geſtrenge Herren regieren nicht lange, iſt zunächſt gegen den politiſchen Rigorismus gerichtet. — Vergl. auch Latitudinarier, die man gewöhnlich den Rigoriſten entgegenſetzt.

Ritter (Heinr.) Doct. und außerord. Prof. der Philoſ. an

der Univerſität zu Berlin, hat ſich bis jetzt vorzüglich mit Geſchichte der Philoſophie beſchäftigt und auch kürzlich ein größeres Werk darüber angekündigt. Als Vorarbeiten dazu ſind folgende Schriften deſſelben anzuſehn: Ueber die Bildung der Philoſ. durch die Geſch. der Philoſ., als Zugabe zu ſeiner Schrift über den Einfluß des Cartes auf die Ausbildung des Spinozismus. Lpz. 1816. 8. — Ueber die philoſophiſche Lehre des Empedokles; in Wolf's literariſchen Analekten. St. 4. — Geſchichte der ioniſchen Philoſophie. Berl. 1821. 8. — Geſch. der pythagoriſchen Philoſ. Hamb. 1826. 8. zu vergl. mit Ernſt Reinhold's Beitrag zur Erläuterung der pythag. Metaph. nebſt einer Beurtheilung der Hauptpuncte in Ritter's Geſch. der pythag. Philoſ. Jena, 1827. 8. — Die Halbkantianer und der Pantheismus. Eine Streitſchrift veranlaſſt durch Meinungen der Zeit und bei Gelegenheit von Jäſche's Schrift über den Pantheismus. Berlin, 1827. 8. — Auch hat er eine philoſophiſche Logik herausgegeben.

Rivalität (vom franz. rival, der Nebenbuhler) bedeutet theils Eiferſucht theils auch bloße Nacheiferung. S. beides. Daher rivaliſiren = nacheifern.

Rixner (Thaddä Anſelm) Doct. und Prof. der Philoſ. am Lyceum zu Amberg, war früher ein eifriger Schellingianer, ſcheint ſich aber jetzt mehr den Hegelianern anzuſchließen, wie folgende Schriften deſſelben beweiſen: Aphorismen aus der Philoſophie als Leitfaden. Landshut, 1809. 8. Umgearbeitet unter dem Titel: Aphorismen der geſammten Philoſ. zum Gebrauche ſeiner Vorleſungen. Sulzbach, 1818. 2 Bdchn. 8. — Handbuch der Geſchichte der Philoſophie. Sulzb. 1822—3. 3 Bde. 8. — Auch hat er in Verbindung mit Thadd. Siber herauszugeben angefangen: Leben und Meinungen berühmter Phyſiker am Ende des 16. und zu Anfange des 17. Jh. Sulzb. 1819 ff. 8.

Robert von Melun (Robertus Melodunensis) ein Scholaſtiker des 12. Jh. (ſtarb um 1173) von Geburt ein Britte, aber zu Paris, wo ihn auch Johann von Salisbury hörte, mit ſolchem Beifalle Philoſophie lehrend, daß ſeine Anhänger nach ihm Robertiner genannt wurden und eine eigne Partei der Realiſten bildeten. Sein Ruhm beſtand jedoch eigentlich nur darin, daß er ein ſehr ſpitzfindiger Dialektiker und kunſtfertiger Disputator war. Schriften von ihm ſind nicht bekannt, wenigſtens nicht gedruckt. Manche nennen ihn auch Robert Folioth, warum? weiß ich nicht, wenn es nicht eine Verwechſelung mit einer andern Perſon iſt. — Der Robert von Paris, der von Einigen als ein berühmter Scholaſtiker jener Zeit erwähnt wird, iſt wohl kein andrer, als eben dieſer Robert, weil er lange Zeit in Paris lebte und lehrte. — Wegen Robert Capito (Groſſeteſte) Robert

Holcot und Robert Pulleyn ſ. Capito, Holcot und Pulleyn.

Robinet (Jean Baptiste R.) ein franzöſiſcher Naturphiloſoph, der um die Mitte des vorigen Jahrhunderts ein Syſtem der Natur aufſtellte, welches zu ſeiner Zeit viel Aufmerkſamkeit erregte. Durch daſſelbe wollt' er zuerſt eine Art von Theodicée aufſtellen, nach welcher er das phyſiſche und moraliſche Uebel in der Welt nicht aus einer bloßen Zulaſſung Gottes erklärte, ſondern behauptete, das Uebel ſei mit dem Guten kraft einer metaphyſiſchen Nothwendigkeit in einer endlichen Welt verbunden; es finde daher ungefähr eine gleiche Summe von beiden ſtatt, ſo daß Eines dem Andern das Gleichgewicht halte und daraus eben die Harmonie des Ganzen entſpringe. Sodann wollt' er zeigen, daß alles in der Natur vom kleinſten bis zum größten Körper nach denſelben Principien der Erzeugung oder Fortpflanzung entſtehe, ſo daß immer Eines das Andre hervorbringe und ebendadurch jedes in ſeiner Art oder Gattung erhalten werde. Ferner wollt' er, gleich manchen brittiſchen Moralphiloſophen, die Sittlichkeit aus einem gewiſſen Inſtincte ableiten, den er auch den ſechſten Sinn nannte, der aber nicht, wie die übrigen fünf Sinne, bloß zum Gebrauche des einzelen Menſchen dienen ſollte, ſondern für die ganze Menſchengattung zur Richtſchnur beſtimmt wäre, ſo daß auch die Exiſtenz der bürgerlichen Geſellſchaft und der ſie regelnden Geſetzgebung davon abhinge. Endlich wollt' er ſogar eine Phyſik der Geiſter aufſtellen, in welcher die Theorie von den geiſtigen Thätigkeiten analogiſch nach den Regeln der Optik und Akuſtik als unveränderlichen Principien conſtruirt werden ſollte; wobei er es dahingeſtellt ſein ließ, welches eigentlich das Weſen und der Urſprung der denkenden Subſtanzen ſei, welche man Geiſter nenne, indem ſich darüber nur mehr oder weniger wahrſcheinliche Vermuthungen aufſtellen ließen. Sein angeblich neues Naturſyſtem war alſo ein ſeltſames Gemiſch von Phyſik und Metaphyſik, Senſualismus und Intellectualismus. S. Deſſ. Werk: De la nature. Amſterd. 1761—8. 5 Bde. 8. und Vue philosophique de la gradation naturelle des formes d'être, ou les essais de la nature qui apprend à faire un homme. Amſterd. 1767. 2 Bde. 8.

Rochefoucauld (François Duc de la R.) geb. 1612, geſt. 1680, gehört zu den franzöſiſchen Moralphiloſophen, welche die ſog. Moral des Intereſſes oder vielmehr ſtatt der Moral eine feine Lebensklugheit, wie ſie vornehmern Weltleuten eigen iſt, dargeſtellt und empfohlen haben. Man lernt alſo wohl aus ſeinen Schriften die Welt oder die Menſchen kennen, wie ſie eben ſind, beſonders in den höhern Kreiſen der Geſellſchaft; man erfährt aber freilich nicht, wie ſie eigentlich ſein ſollten. Jene Schriften haben

daher mehr Werth für die empiriſche Menſchenkunde, als für die Moral, obgleich der Moraliſt ſie auch für den angewandten oder anthropologiſchen Theil ſeiner Wiſſenſchaft ſehr gut benutzen kann. S. Deſſ. Réflexions ou sentences et maximes morales. Par. 1690. 12. Amſt. 1705. 12. Mit Anmerkk. von Amelot de la Houssaye. Par. 1714 u. öft. — Maximes et oeuvres complètes. Par. 1797. 2 Bde. 8. — Des Herz. de la R. Sätze aus der höhern Welt- und Menſchenkunde. Franz. und deutſch von Frdr. Schulz. Berl. 1790 und 1793. 8. — Außer jenen moraliſchen Sentenzen hat R. auch Mémoires de la régence d'Anne d'Autriche (Leiden, 1662. Amſterd. [Trevoux] 1713. 2 Bde. 12.) herausgegeben, worin die Unruhen der zu ſeiner Zeit thätigen und eben nach bloßen Klugheitsmaximen handelnden Fronde ſehr lehrreich dargeſtellt werden, ſo daß man dieſe Schrift als einen praktiſchen Commentar zu jener betrachten kann. Vergl. Frondör.

Rockenphiloſophie heißt ſcherzhaft diejenige Art von Philoſophie, welche in den Spinnſtuben (wo der Flachs vom Rocken unter allerlei Geſprächen und Erzählungen allmählich abgegriffen wird) gäng und gäbe iſt. Man verſteht alſo eigentlich nichts anders darunter, als eine ganz gemeine Lebensweisheit, der man viel zu viel Ehre anthut, wenn man ſie auch nur im Scherze Philoſophie nennt. Da in den Spinnſtuben das Frauenzimmer die Hauptrolle ſpielt, ſo verſtehen Manche unter der Rockenphiloſophie auch die ſog. Weiberphiloſophie. Dieſe iſt aber, wenn man nicht an ſolche Frauen denkt, welche nach einer höhern wiſſenſchaftlichen Bildung ſtrebten und ſich daher auch mit eigentlich philoſophiſchen Studien beſchäftigten — ſ. Frau, Nr. 5. — ebenfalls nichts anders, als eine gemeine Lebensweisheit, die ſich beſonders im Leben beim Umgange der Geſchlechter mit einander zeigt. Die Grundmaxime dieſer Weiberphiloſophie iſt der Satz: Die Männer ſind zwar die natürlichen Herren der Schöpfung, jedoch mit Ausnahme der Weiber, denen jene wieder als gehorſame Diener mitſammt der übrigen Schöpfung zu Füßen liegen ſollen. Da dieß nun von Seiten der Männer gewöhnlich im kräftigſten Mannesalter geſchieht, weil der ſchalkhafte Liebesgott ſein Wohlgefallen daran findet, ſo bleibt auch jene Weiberphiloſophie ſtets im Schwange, man mag ſoviel dagegen disputiren, als man wolle. Denn man predigt immer nur tauben Ohren. — Statt Rocken- und Weiberphiloſophie ſagt man auch wohl Kunkelphiloſophie, weil Kunkel ſowohl den Spinnrocken als (bildlich) das daran ſitzende Weib bezeichnet; wie auch die Juriſten Kunkellehn für Weiberlehn ſagen.

Roëll (Herm. Alex.) gebürtig aus der Grafſchaft Mark, erſt Prediger zu Deventer, dann Prof. der Theologie zu Franeker und zuletzt zu Utrecht, wo er 1718 ſtarb. Er war ein Freund der car-

teſiſchen Philoſophie und beförderte das Studium derſelben beſonders durch die Anwendung, die er davon auf die Vernunftreligion und die natürliche Theologie machte. S. Roëllii diss. de religione rationali. Franek. 1686. Fol. — Ejusd. disputationes philosophicae, de theologia naturali duae, de ideis innatis una, Ger. de Vries diatribae oppositae. Franek. 1700. 8. u. öft. z. B. Utrecht. 1713. — Vergl. Vries.

Rogatian (Rogatianus) ein eifriger Anhänger der neuplatoniſchen Philoſophie in derjenigen Geſtalt, wie er ſie von ſeinem Lehrer Plotin empfangen hatte. Sein Eifer für dieſe Philoſophie war aber ſo ſchwärmeriſch, daß er, um es zu einer recht hohen Stufe ſittlicher Vollkommenheit zu bringen und endlich, gleich ſeinem Lehrer, zur unmittelbaren Anſchauung des göttlichen Weſens zu gelangen, ſein Amt (als Prätor in Rom) niederlegte, ſein Hausweſen aufgab, ſein Vermögen verſchenkte und unter freiem Himmel lebte. S. Plotin und die dort angeführte Lebensbeſchreibung Pl.'s von Porphyr.

Roh (rudis) heißt das, was noch ſo beſchaffen iſt, wie es urſprünglich aus der Hand der Natur hervorging. Darum nennt der Bergmann das Geſtein, welches er aus dem Schooße der Erde hervorbringt und noch nicht weiter bearbeitet hat, um das Metall oder andre Mineralien, die es enthält, von ihm zu ſcheiden, rohes Erz oder Roherz. Dann wird das Wort auch auf den Menſchen übergetragen, wiefern er noch nicht oder doch nur wenig durch Erziehung und Umgang gebildet iſt. Dieſe menſchliche Roheit, die aber verurſachen kann, daß der Menſch nur als Halbmenſch, wo nicht gar als Unmenſch erſcheint, kann ſich ebenſowohl auf das Intellectuale, als auf das Aeſthetiſche und das Moraliſche erſtrecken und daher auch in drei ſolche Arten zerfällt werden. Gewöhnlich aber ſind alle drei Arten beiſammen. Der Roheit ſteht alſo die Bildung oder Cultur entgegen. S. Bildung.

Rohault (Jaques R.) ein eifriger Carteſianer des 17. Jh. (ſt. 1675) Schüler und Schwiegerſohn von Clerſelier und Lehrer von Regis. Doch iſt er als Philoſoph minder ausgezeichnet, als jene Beiden, da er ſeinen Fleiß meiſt auf die carteſiſche Phyſik beſchränkte und dieſe mit Hülfe der Erfahrung zu beſtätigen ſuchte. Auch machte ſich R. durch Pedanterei lächerlich, weshalb ihn deſſen Zeitgenoſſe, der berühmte Komiker Moliere, zur Zielſcheibe ſeiner Laune und Spötterei machte. Von Schriften deſſelben iſt mir nichts bekannt.

Roman (von der lingua romana rustica benannt [einer Abart der römiſchen Sprache, durch Vermiſchung mit barbariſchen Wörtern und Wortformen entſtanden] weil die erſten Verfaſſer von Werken dieſer Art im Mittelalter ſich jener Mundart zur Dar-

ſtellung bedienten) iſt ein dichteriſches Werk epiſcher oder erzählender Art, deſſen Weſen die Poetik näher zu beſtimmen hat. Hier kann vom Romane bloß inſoferne die Rede ſein, als es auch philoſophiſche Romane giebt, und zwar in doppelter Bedeutung, einer guten und einer ſchlechten. In jener verſteht man darunter ein erzählendes Dichterwerk, welches eine philoſophiſche Lehre anſchaulich machen ſoll, folglich zur didaktiſchen Poeſie gehört. Das älteſte Werk dieſer Art iſt wohl das Buch Hiob, indem es eine Art von Theodicée iſt, welche der Dichter in eine Erzählung eingekleidet hat, die aber zugleich ein dramatiſches Gepräge hat. Xenophon's Cyropädie und Fenelon's Telemach ſind auch ſolche philoſophiſche Romane, indem der Stoff zwar zum Theil hiſtoriſch iſt, aber doch die Hauptabſicht der Verfaſſer war, Lehren der Weisheit, beſonders in Bezug auf Erziehung und Staatsverwaltung, vorzutragen. Auch das bekannte Mährchen Amor und Pſyche (ſ. d. A.) und Abubekr's Naturmenſch können hieher gerechnet werden. S. Abubekr. In neuern Zeiten haben Bouterwek, Clodius, Jacobi, Nicolai u. A. auch dergleichen Romane geſchrieben. Daß es nun dem Genius erlaubt ſei, auf ſolche Art Lehren der Weisheit in das dichteriſche Gewand einer anmuthigen Erzählung einzukleiden, leidet keinen Zweifel, wenn man nicht mit einigen allzuſtrengen Kunſtrichtern alle didaktiſche Poeſie verdammen will. In der ſchlechtern Bedeutung aber verſteht man unter philoſophiſchen Romanen ſolche Syſteme der Philoſophie, welche bloße Phantaſieproducte ſind und daher auch Hirngeſpinſte oder Luftgebäude genannt werden. Ein ſolches war z. B. die epikuriſche Atomiſtik. S. Epikur. Solche Syſteme ſind alſo wohl romanhaft, aber nicht romantiſch. Das Romantiſche ſelbſt, als eine Verſchmelzung des Ritterthums und des Chriſtenthums oder der Tapferkeit und der Frömmigkeit, wobei die Liebe die Rolle der Vermittlerin ſpielt, gehört übrigens nicht hieher, ſondern theils in die Sittengeſchichte, theils aber, wie der Roman ſelbſt, von dem es eben ſeinen Namen hat, in die Poetik.

Romanismus bedeutet nicht ſowohl das ältere, als vielmehr das neuere Römerthum, wie es ſich unter der Herrſchaft der Päpſte ausgebildet hat. Man pflegt daher auch das Papſtthum oder die Grundſätze der römiſchen Curie, auf welchen daſſelbe ruhet, ſo zu nennen. Dieß wäre demnach ein kirchlicher Romanismus. S. Papſtthum und Kirchenrecht. Der juridiſche Romanismus (Studium des römiſchen Rechts mit einer gewiſſen Abneigung gegen das deutſche — wo man alſo die Romaniſten und die Germaniſten als zwei Parteien der Juriſten einander entgegenſetzt) geht uns hier nichts an. Wegen des philoſophiſchen Romanismus aber, welcher ſich auf das Stu-

dium der römiſchen Philoſophie, nämlich der altrömiſchen, bezieht, vergl. den folg. Art.

Römiſche Philoſophie iſt eine Tochter der griechiſchen. S. d. A. Die Römer waren von Anfang an ſo ſehr mit Staats- und Kriegsſachen beſchäftigt, daß ſie kaum zur Beſinnung kommen konnten. Ungeachtet daher ſchon frühzeitig im untern Italien zwei Philoſophenſchulen entſtanden waren, die pythagoriſche und die eleatiſche, ſo ſcheinen doch die Römer von dieſen Schulen und deren Lehren gar keine Kenntniß genommen zu haben. Denn daß ihr König Numa ein Schüler des Pythagoras geweſen, mithin ſeine Geſetzgebung als ein Sprößling der pythagoriſchen Weisheit anzuſehen ſei, iſt eine Hypotheſe, der ſelbſt die Chronologie widerſpricht, da jener König um 100 J. früher lebte, als dieſer Philoſoph. Die Römer ſträubten ſich vielmehr anfangs gegen die Aufnahme griechiſcher Wiſſenſchaft und Kunſt, mithin auch griechiſcher Philoſophie, ſei es aus Stolz der Unwiſſenheit oder aus Anhänglichkeit am Vaterländiſchen. Es erhellet dieß unter andern aus einem Senatsbeſchluſſe, der im J. 162 vor Chr. unter dem Conſulate des C. Fannius Strabo und des M. Valerius Meſſala abgefaſſt wurde und verordnete, der Prätor Marcus Pomponius möge dafür ſorgen, daß gewiſſe Philoſophen und Rhetoren (unſtreitig griechiſche, da es zu jener Zeit noch an einheimiſchen Lehrern der Philoſophie und Beredtſamkeit in Rom fehlte) aus der Stadt entfernt würden — vermuthlich weil man dergleichen Menſchen für ſtaatsgefährlich hielt. (Gell. N. A. XV, 11. Da der hier wörtlich angeführte Senatsſchluß bloß de philosophis et de rhetoribus ſpricht, ſo iſt der in den vorhergehenden Worten des Gellius befindliche Zuſatz latinis entweder ein Verſehen des Schriftſtellers oder ein eingeſchobnes Gloſſem, wie ſchon Andre bemerkt haben). Allein bald darauf erſchienen ganz andre und berühmtere Lehrer der Philoſophie und Beredtſamkeit in Rom, Männer, die ſogar mit einem öffentlichen Charakter bekleidet waren. Es ſchickten nämlich die Athenienſer um die Mitte des 2. Jh. vor Chr. die drei berühmteſten Philoſophen jener Zeit, den Akademiker Karneades, den Peripatetiker Kritolaus und den Stoiker Diogenes Babylonius als Geſandte nach Rom, um mit dem Senate wegen einer Staatsangelegenheit zu unterhandeln. Dieſe Männer unterhandelten aber nicht bloß, ſondern ſie lehrten auch, und wie es ſcheint, mit großem Beifalle. Wenigſtens kann Plutarch in der Lebensbeſchreibung des ältern Cato nicht Worte genug finden, den gewaltigen Eindruck zu beſchreiben, den dieſe neue Erſcheinung auf die römiſche Jugend machte. Nach ſeinem Berichte ſtrömten alle Jünglinge von Geburt und Erziehung hin zu den philoſophirenden Geſandten,

hörten deren Vorträge mit der größten Bewundrung, vergaßen ſogar ihre gewöhnlichen Vergnügungen und wurden gleichſam von einer Wuth zu philoſophiren ergriffen. Beſonders wurden ſie durch die Vorträge des Karneades entzückt, der mit philoſophiſchem Scharfſinne die Gabe der Beredtſamkeit in hohem Grade verband. Allein der alte Cato, der zu ſeiner Zeit das Cenſor-Amt mit großer Strenge verwaltete, nahm daran Anſtoß. Sei es, daß er, wie Einige berichten, perſönlich von Karneades beleidigt worden, oder daß ihn, wie Andre ſagen, die ſkeptiſche Manier dieſes Philoſophen, über denſelben Gegenſtand in Gegenſätzen (für und wider) zu reden, befrembete, oder daß er, was ebenſo möglich, das Philoſophiren überhaupt für eine unnütze oder gar gefährliche Sache hielt — genug, er ſtellte dem Senate vor, es ſei nicht wohlgethan, daß man dieſe philoſophirenden Geſandten ſo lange in der Stadt dulde, wo ſie den jungen Leuten durch allerhand Grübeleien die Köpfe verrückten und ſie vom Studium der römiſchen Geſetze ſowohl als von den Waffenübungen abzögen. Man möge doch die Geſandten ſobald als möglich abfertigen und nach Athen zurückſchicken. Dort könnten ſie griechiſche Knaben in der Philoſophie und Beredtſamkeit unterrichten; für Römer tauge ſo etwas nicht. Dieſe Vorſtellung wirkte. Die philoſophirenden Geſandten erhielten bald darauf ihren Beſcheid und wurden auf eine wegen ihres öffentlichen Charakters zwar ehrenvolle, hinſichtlich des Beweggrundes aber doch ſchimpfliche Weiſe entlaſſen. Denn man betrachtete ſie wirklich als ſtaatsgefährliche Leute. Dieſelbe Anſicht ſprach ſich noch in einem ſpätern Cenſorenbeſchluſſe aus. Denn in dieſem erklärten die Cenſoren Domitius Aenobarbus und Licinius Craſſus, es ſei ihnen hinterbracht worden, daß es Menſchen gäbe, welche eine neue Art des Unterrichts einführten und ſich lateiniſche Rhetoren nennten. Zu dieſen begäbe ſich die römiſche Jugend und brächte ganze Tage daſelbſt zu, um ſich auf jene neue Art bilden zu laſſen. Die Vorfahren hätten aber ſchon weislich beſtimmt, was ihre Kinder lernen und in welche Schulen ſie gehen ſollten. Jene Neuerung taugte nichts, weil ſie den Sitten und Gewohnheiten der alten Römer widerſtritte. Sie hielten es daher für ihre Pflicht, ſowohl denen, die ſolche neue Schulen hielten, als denen, welche ſie beſuchten, ihr obrigkeitliches Misfallen zu erkennen zu geben. (Gell. l. l. Hier findet ſich der Beiſatz latinos im Beſchluſſe ſelbſt, aber mit der Formel, eos sibi nomen imposuisse latinos rhetores; es waren alſo wahrſcheinlich größtentheils griechiſche Lehrer, die ſich nur lateiniſche genannt hatten, um unter dieſem für römiſche Ohren gefälligern Namen weniger Anſtoß zu erregen. Dabei iſt merkwürdig, daß dieſer um 70 Jahre jüngere Beſchluß weit milder iſt, als der ältere. Dort hieß es von den neuen Lehrern ganz barſch

ohne Anführung von Gründen, uti Romae ne essent; hier aber nur mit ziemlich breiter Angabe von Gründen, nobis non placere). Indeſſen ward durch dieſes obrigkeitliche Verfahren die Philoſophie keineswegs aus der Römerwelt verdrängt. Es war nun einmal in die Gemüther der jungen Römer ein höherer Funke gefallen, der immer fortglimmte und immer weiter um ſich griff. Auch wurde die politiſche Verbindung der Römer mit den Griechen immer inniger. So geſchah' es, daß nicht nur griechiſche Philoſophen (wie Philo, Antiochus, Panätius, Poſidonius u. A.) häufig nach Rom kamen und mit den angeſehenſten Römern umgingen, ſondern daß es auch ſogar Ton oder Mode wurde, die vornehmere römiſche Jugend durch Griechen bilden zu laſſen und ſelbſt nach Griechenland, beſonders nach Athen, zu ſchicken, um dort an der Quelle griechiſche Philoſophie zu ſtudiren. Auch wurden viel griechiſche Schriften nach Rom gebracht, ſo daß man in den Bibliotheken der vornehmern und wohlhabendern Römer die Werke von Plato, Ariſtoteles, Epikur, Zeno und andern berühmten Philoſophen fand. Endlich fingen einige Römer, wie Amafanius, Rabirius, Catius, Lucretius, Cicero u. A. ſelbſt an, die griechiſche Philoſophie in lateiniſchen Schriften vorzutragen. Die Römer erhielten alſo immer mehr Hülfsmittel zum Studium der Philoſophie und traten nun in die Reihe der Völker von philoſophiſcher Bildung. Doch war die Philoſophie bei ihnen noch immer einer exotiſchen Pflanze gleich, die auf dem römiſchen Boden nicht recht gedeihen wollte. Nur wenige Römer gaben ſich der philoſophiſchen Speculation ſo mit ganzer Seele hin, daß ſie in das innerſte Heiligthum der Wiſſenſchaft einzudringen ſuchten. Sie nahmen meiſt nur an, was ihnen von den Griechen geboten wurde, und richteten es für ihre praktiſchen Zwecke zu. Daraus erklärt ſich die auffallende Erſcheinung, daß kein Römer als Originaldenker auf dem Gebiete der Philoſophie auftrat, um ein neues Syſtem zu erfinden oder eine neue Schule zu ſtiften. Die römiſchen Philoſophen ſchlugen ſich lieber zu einer ſchon beſtehenden Schule oder übernahmen die Rolle combinirender Eklektiker. Daher findet man unter den Römern Anhänger faſt aller griechiſchen Philoſophenſchulen, beſonders der epikuriſchen und ſtoiſchen, die wegen ihrer theils popularen theils praktiſchen Tendenz den meiſten Beifall erhielten; wiewohl es auch der akademiſchen und peripatetiſchen, ja ſelbſt der pythagoriſchen und pyrrhoniſchen, nicht an Verehrern fehlte. Die römiſchen Juriſten aber hielten ſich vorzüglich an die ſtoiſche Philoſophie. S. Jurisprudenz und die Namen der im gegenw. Art. angeführten Männer. Selbſt unter den römiſchen Kaiſern fand die Philoſophie einzele Kenner und Freunde; in welcher Hinſicht Antonin der Philoſoph ſich vor allen auszeich-

nete. S. d. Nam. Dabei darf nicht vergeſſen werden, daß die griechiſche Philoſophie hauptſächlich durch die Römer als Vermittler zu uns und andern europäiſchen Völkern gekommen iſt. Hätten die Römer nicht ihre Waffen und ihre Sprache über Europa ausgebreitet, hätten nicht einige römiſche Schriftſteller, vornehmlich Cicero, die griechiſche Philoſophie im römiſchen Gewande dargeſtellt und aufmerkſam auf die Werke der griechiſchen Philoſophen gemacht: ſo iſt die Frage, ob wir jetzt viel von dieſen Werken und den darin verborgnen Schätzen der Weisheit wiſſen würden. Uebrigens vergl. Levezow de Carneade, Diogene et Critolao, et de causis neglecti studii philosophiae apud antiquiores Romanos. Stettin, 1795. 8. — Boëthii (Dan.) diss. de philosophiae nomine apud veteres Romanos inviso. Upſal, 1790. 4. — Paganinus Gaudentius de philosophiae apud Romanos ortu et progressu. Piſa, 1643. 4. auch in Nova varr. scriptt. collect. (Halle, 1717.) Fasc. II. p. 81 ss. et fasc. III. p. 1 ss. — Blessig de origine philosophiae apud Romanos. Straßb. 1770. 4. — Renner de impedimentis, quae apud veteres Romanos philosophiae negaverint successum. Halle, 1825. 8. — Auch finden ſich in der Schrift von Hegewiſch: Ueber den Zuſtand der Wiſſenſchaften, insbeſondre über die Entſtehung des Gelehrtenſtandes bei den Römern (in Deſſ. kleinen Schriften S. 1—106.) und in Kindervater's Anmerkk. und Abhandll. über Cicero's Bücher von der Natur der Götter (B. 1. S. 59 ff.) gute Bemerkungen über dieſen Gegenſtand. — Wegen der römiſchen Philoſ. im Mittelalter und in der neuern Zeit ſ. italiſche Philoſ.

Ropographie oder Ryparographie (von ῥῶπος, klein Geräth, kurze Waare, ῥυπαρός, ſchlecht, ſchmuzig, und γράφειν, malen) iſt eine Art von Malerei, die allerhand kleine und gemeine Dinge in einem Bilde vereinigt, wie man es häufig in ſog. Quodlibets findet. S. d. W. Daß der Werth dieſer Art von Malerei nicht hoch anzuſchlagen, indem es dabei meiſt nur auf treue Kopie, höchſtens auf witzige Zuſammenſtellung ankommt, verſteht ſich von ſelbſt.

Roscelin oder Rouſſelin, auch Ruzelin (Johannes Roscellinus) ein Scholaſtiker des 11. Jh., Canonicus zu Compiegne, der gewöhnlich für den Urheber des Nominalismus (ſ. d. W.) gehalten wird. Sein Leben und ſeine Lehre liegen aber ſehr im Dunkeln, da keine Schriften von ihm vorhanden ſind. Der ungenannte Verfaſſer einer Geſchichte Frankreichs von Robert bis auf Philipp I. behauptet gar, Johannes und Roscelin ſeien zwei Perſonen, indem jener der eigentliche Urheber des Nominalismus, dieſer aber (ſo wie Arnulph und Robert von Paris) nur

Schüler von jenem geweſen ſei. S. Johann. Indeſſen iſt doch aus den Erklärungen andrer Schriftſteller jener Zeit abzunehmen, daß R. es hauptſächlich war, welcher den Kampf zwiſchen Nominalismus und Realismus anregte, indem er die allgemeinen oder Geſchlechtsbegriffe, die man auch ſchlechtweg Univerſalien (entia universalia) nannte, bloß aus der Sprache ableitete. Er meinte nämlich, das Bedürfniß, mehre Dinge, welchen gleiche oder ähnliche Merkmale zukommen, mit einem gemeinſamen Worte (Thier, Menſch, Haus, Baum ꝛc.) zu bezeichnen, habe eben dieſe Gattungsnamen erzeugt. Die Univerſalien wären alſo nicht wirkliche Begriffe im Verſtande und noch viel weniger Dinge außer demſelben oder von objectiver Realität, ſondern bloße Bezeichnungen der Dinge, wodurch viele auf einmal benannt würden (nomina rerum s. flatus vocis). S. Joh. Sarisb. polycr. VII, 12. et metal. II, 16. 17. — Abaelardi ep. XXI. Opp. p. 334. — Anselm. de fide trinitatis s. de incarnatione verbi c. 2. — Da R. auch in der Theologie, beſonders in der Dreieinigkeitslehre, Behauptungen aufſtellte, welche den herrſchenden Begriffen entgegen waren und daher für ketzeriſch gehalten wurden: ſo muſſt' er auf der Synode zu Soiſſons 1092 förmlich widerrufen, indem man ſich einbildete, ihn auf dieſe Art am beſten widerlegt zu haben. S. Chladenii diss. (resp. Kunneth) de vita et haeresi Roscellini. Erlang. 1756. 4. auch in Waldau's thes. bio- et bibliograph. Chemnitz, 1792. 8.

Röſchlaub (Andreas) geb. 1768 zu Lichtenfels, ſtudirte zu Bamberg und Würzburg, ward hier 1796 außerord. 1798 ord. Prof. der Med., ging 1802 als ſolcher nach Landshut und wurde ſpäterhin mit dem Titel eines baieriſchen Hofraths von da nach München verſetzt, wo er noch lebt. Nachdem er anfangs ein eifriger Vertheidiger und Beförderer der von dem brittiſchen Arzte John Brown aufgeſtellten, von ihm ſelbſt aber ſehr modificirten, Erregungstheorie geweſen war, wandt' er ſich zur ſchellingſchen Naturphiloſophie und neigte ſich auch in ſeinem Philoſophiren etwas zum Myſticismus. Neuerlich hat er eine Sammlung ſeiner philoſophiſchen Werke (Sulzb. 1827. 8. B. 1.) herauszugeben angefangen. Die weit zahlreichern mediciniſchen Schriften deſſelben gehören nicht hieher. Vergl. Matthäi's Schrift über A. R.'s Werth als Schriftſteller, Arzt und Menſch ꝛc. Frkf. a. M. 1802. 8.

Roſenkreuzer ſ. Paracels.

Rouſſeau (Jean Jacques R.) geb. 1712 zu Genf, beſchäftigte ſich in ſeinen früheſten Jahren mit Muſik und Gravirkunſt, las nebenbei eine Menge von Romanen und Geſchichtbüchern, unter andern auch Plutarch's Werke, die er ſehr lieb gewann, ent-

lief aber bald ſeinem harten Lehrherrn, irrte nun eine Zeit lang in Savoyen herum, und trat hier aus Unkunde und Noth von der reformirten zur katholiſchen Kirche über. Aus dem Kloſter, in welches man ihn jetzt brachte, um ihn weiter zu unterrichten, vielleicht auch ſelbſt zum Mönche zu bilden, entſprang er bald wieder, weil ſein Geiſt keine Feſſel ertragen konnte. Nach einem Aufenthalte an verſchiednen Orten in Savoyen und Frankreich, wo er auch von ſeinen muſikaliſchen Kenntniſſen und Fertigkeiten Gebrauch machte, ward er 1742 als Secretar beim franzöſiſchen Geſandten in Venedig angeſtellt, gab jedoch ſchon nach 18 Monaten dieſe Stelle wieder auf und ging nach Paris, wo er eine Zeit lang ſich vom Notenſchreiben nährte, dabei aber auch wiſſenſchaftlichen Studien ſich ergab, und endlich im J. 1750 durch ſein erſtes philoſophiſches Werk eine große Celebrität erlangte. Die Akademie zu Dijon hatte nämlich die Preisfrage aufgegeben, ob die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften und Künſte zur Verbeſſerung der Sitten beigetragen habe. R. verneinte dieſe Frage, indem er die paradoxe Behauptung zu beweiſen ſuchte, daß Wiſſenſchaften und Künſte überhaupt dem Menſchen verderblich ſeien. Die Akademie belohnte ſeine Paradoxie durch Zuerkennung des Preiſes. Bald aber traten eine Menge von Gegnern auf, welche ſich die unnöthige Mühe gaben, jene Paradoxie ernſtlich und weitläufig zu widerlegen. In Spanien miſchte ſich ſogar der Hof und die Inquiſition in die Sache. Jetzt wäre R.'s Glück gemacht geweſen — denn was für ein größeres Glück kann einem Schriftſteller begegnen, als viele und große Gegner zu finden? — wenn nicht ein kränklicher Körper und ein übertriebner Hang zur Sonderbarkeit und Ungebundenheit, nebſt einer tüchtigen Gabe von Eitelkeit (an welcher zum Theile die Frauen Schuld waren, die, durch ſeine Heloiſe entzückt, eine Zeit lang ſogar ſein Bild an ihrem Herzen und auf ihren Armbändern trugen) ihm das Leben verbittert und endlich aus einem der gutmüthigſten und liebevollſten Menſchen einen eigenſinnigen und menſchenſcheuen Murrkopf, ja zuletzt einen wirklichen Menſchenfeind gemacht hätten. Ohne hier ſeiner anderweiten Leiſtungen im Fache der Dichtkunſt, der Muſik, der Botanik ꝛc. und der dadurch erregten Streitigkeiten, ſo wie ſeines unglücklichen Zwieſpaits mit Hume (ſ. d. Nam.) zu erwähnen, bemerken wir nur noch, daß er, nachdem er in Genf wieder zur reformirten Kirche zurückgetreten und in ſein altes Bürgerrecht eingeſetzt war, aber auch hier keine bleibende Stätte gefunden hatte, endlich nach vielen Wanderungen, Verfolgungen und Leiden 1778 zu Ermenonville bei Paris ſtarb, wo ſein Körper auf der Pappelinſel in der Mitte eines kleinen Sees beerdigt wurde. Seine Philoſophie war mehr ein Erzeugniß des Gefühls und der Einbildungskraft, als der philoſophirenden Vernunft. Ebendaher waren ſeine philoſophiſchen Schriften

ein ſeltſames Gemiſch von originalen, aus der Natur ſelbſt geſchöpften, aber nicht genug verarbeiteten, und darum oft unreifen, oder nur halb wahren, jedoch mit einer glänzenden Beredtſamkeit vorgetragnen Gedanken. Außer der bereits erwähnten Preisſchrift gehören dahin folgende: Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes. Amſterd. 1755. 8. Deutſch von Mendelsſohn. Berl. 1756. 8. Dieſe Schrift machte noch mehr Aufſehn, als jene Preisſchrift. R. behauptete darin, daß Bildung und Geſittung, wie ſie in der großen Geſellſchaft entſteht, ein widernatürlicher Zuſtand und daher die Quelle alles menſchlichen Elends ſei. Wolle demnach der Menſch wahrhaft glückſelig werden, ſo müſſe er in die Wälder zurückkehren, um daſelbſt in ſeinem wahren Naturſtande, dem Stande der urſprünglichen Einfalt und Unſchuld, folglich auch des ungeſtörten Wohlſeins zu leben. Voltaire, mit welchem R. anfangs in freundſchaftlichen, nachher wegen der unendlichen Verſchiedenheit ihrer Naturen feindſeligen, Verhältniſſen lebte, ſchrieb ihm ſpöttiſch darüber: „Ich habe wohl „durch Ihr Buch Luſt bekommen, auf allen Vieren zu gehen, bin „aber ſchon zu alt dazu und muß daher dieſe Natürlichkeit Andern „überlaſſen, welche deren würdiger ſind, als ich und Sie ſelbſt." Dieſes bitterſüße Compliment war aber freilich nicht geeignet, R.'s Freundſchaft zu gewinnen. — Du contrat social ou principes du droit politique. Amſterd. 1762. 12. Deutſch von Geiger. Marb. 1763. 8. (Ein vollſtändiger Abdruck dieſer Schrift findet ſich auch in folgender Gegenſchrift: Honoré Torombert, principes du droit politique, mis en opposition avec le contr. soc. de J. J. Rousseau; avec la réfutation du chap. intitulé: De la région civile, par Mr. Lanjuinais. Par. 1825. 8.). Dieſe Schrift, in welcher R. das Staatsrecht aus der (an ſich nicht unrichtigen, aber doch oft misverſtandnen) Idee eines geſellſchaftlichen Vertrags (ſ. Geſellſchaft und Staat) ableitete, nebſt der vorhergehenden, hat dem armen R. auch den Vorwurf zugezogen, daß Er vorzüglich an der franzöſiſchen Revolution Schuld geweſen. R. hätte aber noch zehn ſolche Bücher ſchreiben können, und die Revolution wäre doch nicht ausgebrochen, wenn nicht Frankreich ſo ſchlecht regiert worden und die höhern Geſellſchaftskreiſe (Hof, Adel und Geiſtlichkeit) ſo verdorben geweſen wären, daß ein großes Ungewitter über dieſe Geſellſchaft kommen muſſte; wie auch Friedrich der Große längſt vorausgeſagt hatte. Indeſſen benutzten allerdings die Männer der Revolution, nachdem dieſelbe einmal ausgebrochen, R.'s Schriften zu ihren Zwecken, und verſetzten daher auch, um R.'s Andenken zu ehren, 1794 ſeine Gebeine feierlich ins Pantheon zu Paris. — Emile ou sur l'éducation. Amſterd. 1762. 4 Bde. 8. Deutſch: Berl. 1763. 4 Bde. 8.

Durch dieſe Schrift wollte R., wie er ſelbſt im J. 1767 an ſeine Gönnerin, die Marſchallin von Luxemburg, ſchrieb, ein Verbrechen wieder gut machen, welches er an der Natur begangen, indem er die mit ſeiner Haushälterin, nachherigen Gattin, Thereſe le Vaſſeur, erzeugten fünf Kinder ins Findelhaus geſchickt und ſich ſo wenig um deren Erhaltung und Erziehung bekümmert hatte, daß er ſie nie wieder ſahe, noch ein Wort von ihnen hörte. Man war aber mit dieſer Gutmachung nicht zufrieden. Nicht bloß die naturgemäße Erziehung, welche R. hier empfahl, ſondern noch weit mehr die religiöſen Grundſätze, die er in der Form eines Glaubensbekenntniſſes einem ſavoyiſchen Geiſtlichen oder Vicar in den Mund legte, misfielen der Geiſtlichkeit und dem von ihr geleiteten großen Haufen, weil R. zu wenig Werth auf das Poſitive in der Religion legte und deshalb behauptete, die Menſchen würden einſt mehr nach ihren Thaten als nach ihrem Glauben gerichtet werden. Dieß klang zu rational und galt daher für eine arge Ketzerei. Das Parlement ging in ſeinem Glaubenseifer ſo weit, daß es den armen Emil gleich nach ſeiner Geburt ergreifen und öffentlich durch Henkers Hand zerreißen und verbrennen ließ, auch den Vater deſſelben zum Gefängniſſe verurtheilte. Der Erzbiſchof von Paris aber verfolgte ihn mit einem liebevollen Hirtenbriefe, worin er R. einen Gottloſen (athée) nannte. R. war dagegen ſo keck, zu antworten: „Nicht ich, ſondern ihr, die ihr Gottes Gericht euch anmaßt, ſeid die Gottloſen.“ In ſeiner Vaterſtadt einen Zufluchtsort ſuchend, ward er auch hier verſtoßen, indem man ſeinen Emil auf gleiche Weiſe verbrennen ließ. Nur ein kleines Dorf in der unter Friedrich's II. ſchützendem Scepter blühenden Grafſchaft Neuſchatel gewährte ihm eine Zeit lang eine Freiſtätte. Die Geiſtlichen in Genf hörten aber nicht auf, ihn von den Kanzeln herab zu ſchmähen. — Deshalb ſchrieb er ferner ſeine **Lettres écrites de la montagne.** Amſterd. 1764. 2 Thle. 8. Er wollte ſich darin rechtfertigen und die Ungerechtigkeit des Verfahrens ſeiner Gegner nachweiſen. Dadurch macht' er aber ſeine Sache noch ſchlimmer. Die Briefe vom Berge (nebſt ſeinem Schreiben an den Erzbiſchof von Paris und ſeinem **Dictionnaire physique portatif**, in welchem man auch allerhand Ketzereien witterte) wurden wieder in Paris öffentlich zerriſſen und verbrannt, um den Philoſophen von Genf (wie man R. auch genannt hat) recht kräftig zu widerlegen. — Später ſchämte man ſich in Genf der Unbill, die man an einem ſo berühmten Mitbürger begangen hatte. Seine **Oeuvres complètes** erſchienen daſelbſt 1782 in 17 Quartbänden, und ſind nachher ſehr oft (ſelbſt in Paris und anderwärts) wieder herausgegeben worden. Darunter befinden ſich auch ſeine **Confessions**, die, obgleich mit Eitelkeit, doch auch mit großer Aufrichtigkeit geſchrie-

ben, ſein Leben und ſeinen Charakter meiſtens treu darſtellen und daher auch in pſychologiſcher und anthropologiſcher Hinſicht ſehr leſenswerth ſind. Vergl. Wachler's Aufſatz über J. J. R. in der Philomathie. B. 3. auch beſonders (o. O. u. J.) abgedruckt. Vollſtändiger iſt das Werk von Musset-Pathay: Histoire de la vie et des ouvrages de J. J. R. Par. 1821. 2 Bde. 8. — Wegen des berühmten oder, wie Manche lieber ſagen, berüchtigten Glaubensbekenntniſſes vergl. auch die im Art. Heuſinger angeführte Schrift. — Eine nach dem Franzöſ. gearbeitete Lobrede auf R. (nebſt Bemerkungen über deſſen weltbürgerlichen Einfluß und den Charakter ſeiner Schriften) hat Schelle (Lpz. 1797. 8.) herausgegeben. Die franz. Schrift führt den Titel: **Réflexions sur les confessions de J. J. R., sur le caractère et le génie de cet écrivain, sur les causes et l'étendue de son influence sur l'opinion publique, enfin sur quelques principes de ses opinions. Par Mr. Servan.** Par. 1783. 8.

Rouſſelin ſ. Roscelin.

Royer=Collard (Pierre Paul) geb. 176* war vor der Revolution Advocat beim Parlemente zu Paris. Während der Revolution war er eine Zeit lang Mitglied des Gemeinderaths und des Raths der Fünfhundert. Da er aber den Grundſätzen der Freiheit mit großer Mäßigung anhing und das gewaltſame Schreckensſyſtem verabſcheute, ſo erlitt er manche Verfolgung und zog ſich daher in die Einſamkeit zurück, um ſich mit philoſophiſchen Studien zu beſchäftigen. Im J. 1811 ward er Decan der belletriſtiſchen Facultät und Profeſſor der Philoſophie bei der Normalſchule zu Paris. Als ſolcher hielt er philoſophiſche Vorleſungen mit großem Beifalle. Aus ſeiner Schule ging auch Couſin hervor, der ſein Stellvertreter bei jener Lehranſtalt wurde, als R. C. bald nachher wieder ins Geſchäftsleben (als Staatsrath und Director des Buchhandels, dann als Präſident der Commiſſion des öffentlichen Unterrichts) überging. Da jedoch ſeine liberalen Grundſätze dem Hofe und der Regierung misfielen, ſo verlor er jene Aemter wieder, nahm aber dennoch als Abgeordneter des Volks in der zweiten Kammer an allen öffentlichen Verhandlungen Theil. Jetzt iſt er Präſident dieſer Kammer geworden, nachdem ihn bei der letzten Wahl ſieben Wahlcollegien zu ihrem Abgeordneten erwählt hatten. — Philoſophiſche Schriften von Bedeutung ſind mir nicht von ihm bekannt. Aber ſeine meiſten Reden in der Deputirtenkammer ſind von philoſophiſchem Geiſte durchdrungen, und werden, wenn ſie einſt geſammelt ſind, jedem Freunde der praktiſchen Philoſophie ein willkommenes Geſchenk ſein. Eine der gründlichſten und beredteſten, welche ſelbſt der Gegenpartei Beifall abnöthigte, iſt diejenige, worin er das vom vormaligen Juſtizminiſter Peyronnet in die Kam=

mer gebrachte Preſsgeſetz — ſpöttiſch la loi de la justice et de l'amour genannt — ſo ſiegreich durch Aufſtellung des Grundſatzes: Es giebt kein Recht gegen das Recht, bekämpfte, daß es nach vielfältig angebrachten Abänderungen endlich zurückgenommen oder bei Seite gelegt werden muſſte.

Rozgony (Joh.) ein ſiebenbürgiſcher Philoſoph unſrer Zeit, welcher Aphorismi psychologiae empiricae et rationalis perpetua philosophiae criticae ratione habita (St. Patak, 1819. 8.) herausgegeben hat.

Ruard ſ. Andala.

Rückert (Joſeph) geb. 1771 zu Beckſtein in Franken, Prof. der Geſch. der Philoſ. zu Würzburg (geſt. 1813 oder 1823?) ſchrieb zuerſt unter dem Namen Karl Joſeph ein ſog. Weltgericht der Philoſophen von Thales bis zu Fichte (Lpz. 1801. 8.) worin er die Syſteme ſeiner Vorgänger kritiſirte, und wollte nachher ein eignes Syſtem durch die Schrift begründen: Der Realismus oder Grundſätze zu einer durchaus praktiſchen Philoſophie. Lpz. 1801. 8. Wiewohl nun dieſes Syſtem auch zugleich von Chr. Weiß in den Winken über eine durchaus prakt. Philoſ. (Lpz. 1801. 8.) empfohlen wurde, ſo hat es doch keinen Beifall gefunden, und die Urheber ſelbſt ſcheinen es wieder aufgegeben zu haben. Späterhin erſchien noch von jenem: Ueber den Charakter aller wahren Philoſophie; ein Programm zur Ankündigung ſeiner Vorleſungen. Bamb. u. Würz. 1805. 8. — — Von einem andern Rückert (L... J...) Diakonus zu Großhennersdorf bei Herrnhut, erſchien: Chriſtliche Philoſophie, oder Philoſophie, Geſchichte und Bibel nach ihren wahren Beziehungen zu einander. Lpz. 1825. 2 Bde. 8.

Rückfall ſ. Recidiv.

Rückgang ſ. Regreß und analytiſch.

Rückwirkung ſ. Reaction und Gegenwirkung.

Rüdiger ſ. Ridiger.

Rufus ſ. Muſonius.

Ruge oder Rüge bedeutete urſprünglich wohl nichts anders als Erwähnung oder Anzeige, wie die damit ſtammverwandten Ausdrücke Ruhm, Geruch und Gerücht beweiſen. Jetzt aber verſteht man darunter eine laute Misbilligung oder einen öffentlichen Tadel. Und in dieſem Sinne wird auch das Zeitwort rügen jetzt gebraucht. Wenn ſich nun die Rüge auf das Recht oder vielmehr auf ein angebliches Unrecht bezieht, ſo bedeutet jenes Wort auch eine gerichtliche Anklage und ſelbſt eine gerichtliche Strafe. Daher ſpricht man von Rügegerichten und Rügeſachen, verſteht aber unter dieſen nur kleine Vergehen, die jemand rügt d. h. klagend anzeigt und die ſchon vor den gewöhnlichen (nicht criminalen) Gerichten abgeurtheilt werden können; z. B. Injurienſachen. Ein Gericht,

welches darüber urtheilt, iſt alſo dann ein Rügengericht. Vergl. Gericht und Gerücht, auch Ruhm.

Ruggeri oder **Ruggieri** (Coſmus) ein Florentiner, der im 16. Jh. lebte und am franzöſiſchen Hofe unter der berüchtigten Katharine von Medicis ſein Glück als Aſtrolog machte, indem er allen Hofleuten das Horoſkop ſtellte und ſich beſonders bei den Hofdamen durch Begünſtigung ihrer Liebeshändel mittels magiſcher Künſte einzuſchmeicheln wuſſte. Dafür ward ihm auch die Abtei St. Mahé in Nieder-Bretagne verliehen. Gleichwohl hatt' er nicht vorausgeſehn, daß er durch ſeine angebliche Magie in den Verdacht einer Verſchwörung gegen das Leben Karl's IX. fallen und deshalb zu den Galeeren verurtheilt werden würde; von welcher Strafe ihn jedoch ſeine hohe Gönnerin Katharine befreite. Hier wird er bloß erwähnt, weil er in manchen Schriften über den Atheismus unter den Philoſophen aufgeführt wird, welche durch die Philoſophie zum Atheismus verleitet worden; wodurch dann die Wiſſenſchaft ſelbſt verdächtig gemacht werden ſoll. Allein man thut dieſem Manne viel zu viel Ehre an, wenn man ihn einen Philoſophen nennt; er war nichts weiter als ein ſchlauer Betrüger, der, wenn er ſich je um Philoſophie bekümmert hat, doch nur zu einer höchſt oberflächlichen Kenntniß derſelben gelangte und daher ein bloßer Philoſophaſter oder Afterphiloſoph war, an welchem ſich Baco's bekanntes Wort beſtätigte: Philosophia primis labris degustata a deo abducit, penitus hausta ad deum reducit. Ein Atheiſt aber mag R. wohl genannt werden, wenn es wahr iſt, was der Mercure François (T. IV. p. 46.) von ihm erzählt, daß er nämlich auf dem Sterbebette zu dem ihn beſuchenden Geiſtlichen geſagt habe: „Allez, fol que vous êtes! Il n'y a point „d'autres diables que les ennemis, qui nous tourmentent en „ce monde, ni d'autre dieu que les rois et princes, qui seuls „nous peuvent avancer et faire du bien. J'ai vécu en cette „créance, et en cette créance je veux mourir."

Ruhe iſt das Gegentheil der Bewegung (ſ. d. W.) kann aber doch nicht bloß als Mangel oder Abweſenheit der Bewegung, wie gewöhnlich, erklärt werden. Denn dieſe bloß negative Erklärung iſt zu weit, weil ſie auch auf das Ueberſinnliche anwendbar wird, das doch weder in Ruhe noch in Bewegung iſt, weil dieſe Prädicate nur den ſinnlichen Dingen zukommen. S. Kategorem, auch Raum und Zeit. Wird von Gott geſagt, daß er in Bewegung oder Ruhe ſei oder wohl gar von der Bewegung ausruhe, ſo iſt das nichts weiter als Anthropomorphismus. S. d. W. Ruhe muß daher gedacht werden als die (längere oder kürzere) Beharrlichkeit eines Körpers an demſelben Orte d. h. in denſelben äußern Verhältniſſen, ſo daß er nicht bald hier bald

dort erſcheint, auch nicht einmal ſeine Lage verändert. Denn wenn er ſich auch nur um ſeine Achſe drehete, ſo wäre er doch nicht in Ruhe, weil ſeine Theile ſich bewegten und er daher andern Dingen bald dieſe bald jene Seite zukehrte. Es iſt übrigens leicht einzuſehn, daß alle Ruhe nur relativ iſt oder daß es keine abſolute Ruhe in der Natur giebt. Ein Ding kann wohl auf der Erde ruhen; aber es bewegt ſich doch mit der Erde um deren Achſe und um die Sonne. Die Sonne kann wohl in ihrem Planeten- und Kometenſyſteme ruhen; aber ſie bewegt ſich doch um ihre Achſe und hat wahrſcheinlich auch noch eine andre Bewegung im Weltraume. Da nun dieß von allen Weltkörpern gilt, ſo iſt überhaupt nichts in Ruhe, ſondern alles in Bewegung. — Wegen der Ruhe in geiſtiger (alſo bildlicher) Bedeutung ſ. Gemüthsruhe.

Ruhm iſt häufige und ehrenvolle Erwähnung. Wer daher ſo erwähnt wird, heißt berühmt oder hat einen berühmten Namen. Von berühmt unterſcheidet man zwar jetzo berüchtigt, jenes in gutem, dieſes in ſchlechtem Sinne nehmend. Allein urſprünglich war wohl beides einerlei, wie es denn auch ſtammverwandt iſt. S. Ruge oder Rüge. Manchmal iſt es wirklich unentſchieden, ob man jemanden berühmt oder berüchtigt nennen ſoll, da Zeit und Umſtände viel Einfluß auf das Urtheil der Menſchen über Andre haben. So ſind kleine Räuber nur berüchtigt; jemehr ſie aber ihr Handwerk ins Große treiben, deſto berühmter werden ſie nach und nach. — Ob es erlaubt ſei, nach Ruhm zu ſtreben, iſt eine wunderliche Frage, da der Ruhm doch an ſich nichts Böſes iſt, wiewohl er auch, wie alle äußere Güter, ſelbſt den Reichthum nicht ausgenommen, ſeine Unbequemlichkeiten hat und ſelbſt zum Böſen führen kann. Aber freilich muß der Ruhm, wenn er rechter Art ſein ſoll, eigentlich von ſelbſt d. h. ungeſucht kommen. Sonſt könnt' es wohl geſchehen, daß ihn jemand ſo wie Heroſtrat ſuchte und dann ſtatt berühmt nur berüchtigt würde. Ebendieß gilt alſo auch vom Nachruhme, der vor dem Ruhme bei Lebzeiten noch den Vorzug hat, daß er weniger zweideutig und nicht im Mindeſten läſtig iſt. Die Verachtung des Ruhms und alſo auch des Nachruhms iſt wohl ſelten ernſtlich gemeint. Es heißt auch in dieſer Beziehung oft: Die Trauben ſind ſauer, weil — zu hoch. Hieraus erhellet alſo von ſelbſt, daß die Ruhmbegierde ſo wenig als die Ehrbegierde, deren Tochter ſie iſt, tadelnswerth ſei, ſo lange ſie nur nicht in Ruhmſucht ausartet, die eben ſo verwerflich iſt, als die Ehrſucht. — Wenn die theologiſchen Moraliſten ſagen, daß man nicht nach Ruhm vor der Welt, wohl aber nach Ruhm vor Gott ſtreben ſolle, ſo bedenken ſie nicht, daß man vor Gott gar keinen Ruhm erlangen kann. Denn da heißt es immer: „Wenn ihr alles gethan habt, was

„euch befohlen iſt" — und wer hat wohl alles das gethan? — „ſo ſprechet: Wir ſind unnütze Knechte; wir haben nur gethan, „was wir zu thun ſchuldig waren." Daher iſt vor Gott aller Ruhm eitel. — Daß man ſich nicht ſelbſt rühmen ſolle, iſt auch eine Regel, die ſich von ſelbſt verſteht. Wer dieß gleichwohl thut, heißt ruhmredig und verräth ſich ebendadurch als einen Ruhmſüchtler.

Rührend iſt eigentlich Ruhe ſtörend oder in Unruhe verſetzend, alſo mit einer gewiſſen Heftigkeit bewegend. Es wird aber mehr in geiſtiger als in körperlicher Hinſicht gebraucht. Beſonders nehmen es die Aeſthetiker in jener Bedeutung und nennen daher Gedichte, Reden, Scenen oder ganze Dramen rührend, wenn ſie unſer Gemüth in eine unruhige, zwiſchen Wohl- und Weheſein ſchwankende, zuletzt aber doch überwiegend angenehme Stimmung verſetzen. Vornehmlich iſt dieß der Fall, wenn die ſympathetiſchen Gefühle der Mitfreude und des Mitleids ſtark erregt werden, wo dann die Rührung leicht ſich in Thränen ergießt. An und für ſich betrachtet iſt das Schöne nicht rührend; es kann aber doch ſo modificirt erſcheinen, daß es uns durch Erregung des Mitgefühls rührt und ebendadurch rührend wird; wie wenn wir ein ſchönes Weib in Trauer ſehn. Es zeigt ſich jedoch in dieſer Beziehung eine große Verſchiedenheit menſchlicher Naturen. Was den Einen bis zu Thränen rührt, läſſt vielleicht den Andern ganz kalt; wie manche Schauſpiele, welche darauf ausgehn, die Thränenſchleuſen der Zuſchauer aufzuziehn, und welche man daher Rührſpiele nennt. Ja es iſt ſogar möglich, daß man darüber lacht, wenn die Abſicht zu rühren gar zu ſtark hervortritt. Man wehrt ſich dann gleichſam durch das Lachen gegen die Rührung, die uns aufgedrungen werden ſoll. Es gehört daher ſchon ein lebhafteres Empfindungsvermögen und eine gewiſſe Unbefangenheit des Gemüths dazu, wenn man gerührt werden ſoll; ſonſt ſtreift der Eindruck des Rührenden an der Oberfläche hin und dringt nicht in die Tiefe des Gemüths, um es ſtark zu bewegen. Das Rührende heißt wegen jener Beziehung auf das Empfindungsvermögen auch ſentimental. S. d. W. Da ſich Manche der Rührung ſchämen, ſo unterdrücken ſie auch wohl dieſelbe oder laſſen es ſich wenigſtens nicht merken, daß ſie gerührt ſind. Es iſt aber gar kein vernünftiger Grund vorhanden, warum man ſich der Rührung ſchämen und ſie ebendeshalb gewaltſam unterdrücken ſollte. Das wäre ja doch nur eine affectirte Apathie. — Kinder und Weiber werden in der Regel leichter gerührt, als Erwachſene und Männer, weil jene ein lebhafteres Empfindungsvermögen haben, unbefangener und weniger abgehärtet ſind, als dieſe. — Daß die Kunſt gar nicht auf Rührung ausgehen ſolle, iſt eine übertriebne Foderung; ſie ſoll nur

nicht einzig und allein auf Rührung ausgehn (wie es manche geiſtliche Redner machen) und darüber die höhern Anfoderungen der Kunſt vernachläſſigen. — Die Alten befaſſten das Rührende mit unter dem Titel des Pathetiſchen. S. d. W. Es kommt daher in ihren Werken auch vor, nur nicht ſo häufig, als in den Werken der Neuern, beſonders in manchen Romanen, wo alles vor Rührung gleichſam zerfließt. — Die Rührung, vornehmlich die ſtärkere oder tiefere, macht den Menſchen leicht ſtumm, oder geſtattet höchſtens nur einzele Ausrufungen, weil alsdann das Gefühl den Verſtand überwältigt, ſo daß man es nicht in Begriffe und alſo auch nicht in Worte faſſen kann. Wer daher viel Worte macht oder viel von ſeiner Rührung ſpricht, der iſt gewiß nicht gerührt. Es giebt demnach ebenſowohl ein affectirtes Gerührtſein, als ein affectirtes Nichtgerührtſein.

Rührſpiel und Rührung ſ. den vor. Art.

Ruinen (von ruere, ſtürzen, ein- oder zuſammenſinken) nennt man vorzugsweiſe die Ueberreſte von alten Gebäuden. Das Intereſſe, welches mit der Wahrnehmung ſolcher Ruinen verknüpft iſt, kann theils hiſtoriſch ſein, wenn ſie als Denkmäler früherer Perſonen und Begebenheiten betrachtet werden, theils äſthetiſch, wenn ſie noch Spuren von architektoniſcher Schönheit zeigen, theils religios, wenn ſie uns an die Hinfälligkeit alles Irdiſchen, wie ſchön und herrlich es auch war, erinnern und dadurch unſer Gemüth zum Himmliſchen oder Ewigen erheben. Die Erhaltung der Ruinen, wenn ſie nicht irgend einem höhern Zwecke im Wege ſtehn, kann daher wohl als eine Art von Pflicht gegen die Menſchheit angeſehn werden; wenigſtens verräth derjenige, welcher Ruinen, die der Erhaltung werth ſind, abbrechen läſſt, um Materialien zu andern Gebäuden zu gewinnen, allemal eine gemeine, ja barbariſche Denkart. Auch können Ruinen den äſthetiſchen Charakter einer Landſchaft gar ſehr erhöhen. Daher pflegt man ſie auch wohl künſtlich in ſolchen Gärten aufzuführen, welche dem luſtwandelnden Beſchauer eine ſchöne Gegend darbieten ſollen. Man muß ſich aber dann wohl hüten, dieſe künſtlichen Ruinen nicht am unrechten Orte anzubringen. Es müſſen daher auch die Umgebungen ſo eingerichtet werden, daß es niemanden auffällt, wenn er hier auf Trümmer alter Gebäude ſtößt.

Ruſſiſche Philoſophie iſt erſt im Werden begriffen, indem das ruſſiſche Volk ſelbſt nur vor kurzem (ſeit Peter dem Großen) aus dem Zuſtande der Barbarei in den der Civiliſation übergegangen iſt und hierin auch noch keine bedeutenden Fortſchritte gemacht hat, weil die Feſſeln der Leibeigenſchaft den bei weitem größten Theil des Volks zu Boden drücken und in ihm noch keinen wohlhabenden und einflussreichen Mittelſtand haben entſtehen

laſſen. Die Bildung beſchränkt ſich daher bloß auf die obern Kreiſe der Geſellſchaft und iſt auch hier nur eine ausländiſche, theils aus Frankreich, theils aus Deutſchland gekommene, Pflanze. Ebendeswegen philoſophirt man dort meiſt in franzöſiſcher oder deutſcher Sprache, und diejenigen Männer des höhern Geſellſchaftskreiſes, welche ſich mit dem Studium der Philoſophie beſchäftigen, ſcheinen ſich ſogar dieſes Studiums zu ſchämen. Wenigſtens wagen ſie es nicht, die Früchte deſſelben unter ihrem eignen Namen bekannt zu machen, ſondern bedienen ſich dazu einer fremden Firma, wie folgende zwei Schriften beweiſen: Essais philosophiques sur l'homme, ses principaux rapports et sa destinée etc. publiés par L. H. de Jacob. Petersb. 1822. 8. (Ein vornehmer Ruſſe ſoll Verf. dieſer nicht unintereſſanten Verſuche ſein). — Worte aus dem Buche der Bücher, oder über Welt- und Menſchenleben; niedergeſchrieben vom [ruſſiſchen] Fürſten R.... und herausgeg. von A. W. Tappe. Dresd. 1824. 8. (Enthält manche originale, zum Theil auch pantheiſtiſche, Anſichten). — Indeſſen iſt zu erwarten, daß Ruſſland, da es ſchon nationale Dichter und Geſchichtſchreiber hat, auch der Geſchichte der Philoſophie bald Stoff geben wird, mehr von ihm zu berichten.

Ruſt (Iſaac) geb. 1797 zu Musbach im baieriſchen Rheinkreiſe, ſtudirte zu Heidelberg (wo er erſt im 18. Lebensjahre lateiniſch, griechiſch und hebräiſch lernte) ward zuerſt Vicarius und Gymnaſiallehrer in Speier, dann (ſeit 1820) Pfarrer zu Ungſtein, und zuletzt (ſeit 1827) Pfarrer bei der franzöſiſch-reformirten Gemeine zu Erlangen. Hier ward er auch 1828 Doctor der Theologie, nachdem er früher bereits in Heidelberg die philoſophiſche Doctorwürde erlangt hatte. Neuerlich hat er ſich vornehmlich durch folgendes die Religionsphiloſophie betreffende Werk bekannt gemacht: Philoſophie und Chriſtenthum, oder Glauben und Wiſſen. Mannheim, 1825. 8. Der Verf. nimmt hier drei Entwickelungsſtufen an, welche der Geiſt ſowohl in intellectualer als in religioſer Hinſicht durchlaufe, nämlich 1. die Stufe der Unmittelbarkeit, auf welcher der intellectuale Geiſt noch ganz bei ſich oder Gefühl ſei und der religioſe Geiſt ſich poſitiv als Heidenthum geſtalte; 2. die Stufe des Unterſchiedes, wo der Geiſt ſich erſchließe, gleichſam außer ſich komme, und in intellectualer Hinſicht als Verſtand, in poſitiv-religioſer Hinſicht als Judenthum ſich äußere; 3. die Stufe der vermittelnden Identität des Geiſtes mit ſich ſelbſt, wo der Geiſt gleichſam wieder zu ſich ſelbſt komme, und ſich intellectual als Vernunft, poſitiv-religios als Chriſtenthum offenbare. Sonach wäre der Rationalismus recht eigentlich im Chriſtenthume heimiſch, indem dieſes nichts anders als die poſitiv geſtaltete Vernunftreligion wäre; der Chriſt müſſte jedoch,

um dieſe geiſtige Entwickelungsſtufe zu erklimmen, erſt durch die Gefühlsreligion des Heidenthums und die Verſtandesreligion des Judenthums hindurchgehn. Daß dieſen Anſichten die naturphiloſophiſche Idee der urſprünglichen Einheit, der zeitlichen Entzweiung und der endlichen Wiedervereinigung des Entzweiten zum Grunde liege, iſt von ſelbſt einleuchtend. Es hat übrigens dieſe Anſicht von der ſtufenartigen Entwickelung des religioſen Bewuſſtſeins einige Aehnlichkeit mit derjenigen, welche ſchon im 12. Jh. der myſtiſche Scholaſtiker Richard von St. Victor (ſ. d. Nam.) aufſtellte, nur daß derſelbe gerade doppelt ſo viel Stufen annahm. Sollte dieſe Aehnlichkeit bloß zufällig ſein?

Ruſticus (Junius R.) einer von den ſpätern ſtoiſchen Philoſophen (des 1. oder 2. Jh. nach Chr.) der ſich aber nicht weiter ausgezeichnet hat und von dem auch keine Schriften übrig ſind.

Ruzelin ſ. Roscelin.

Ryparographie ſ. Ropographie.

S.

S bedeutet das Subject eines Urtheils, und da der Unterbegriff eines kategoriſchen Schluſſes bei der regelmäßigen Stellung aller drei Hauptbegriffe immer als Subject erſcheint, ſo bedeutet S auch dieſen Unterbegriff. S. Schlußarten. Nr. 1. Desgleichen bedeutet es in der Lehre von der Umkehrung der kategoriſchen Urtheile in Anſehung ihres Subjectes und Prädicates eine einfache Umkehrung (simplex conversio) d. h. eine ſolche, wo die Quantität und Qualität des Urtheils unverändert bleibt. S. Converſion. Nr. 1. In der Formel aber: $C = \frac{S}{T}$ bedeutet es den Raum (spatium). S. den Buchſtaben C.

Saame (ſtammverwandt mit dem lateiniſchen semen, wie ſäen mit serere) iſt jeder Stoff, aus welchem ſich etwas unter günſtigen Bedingungen entwickeln kann. Daher giebt es nicht bloß in der Thier- und Pflanzenwelt Saamen ſehr verſchiedner Art, ſondern auch in der Geiſterwelt. Ein einziger Gedanke, ja ein einziges Wort, wiefern es einen gewiſſen Gedanken bezeichnet, kann hier der Saame eines ganzen Syſtems werden, das ſich allmählich aus ihm entwickelt. Es kann aber auch daraus eine That hervorgehn, ſo wie dieſe wieder ein Saame vieler andern Thaten werden kann, indem ſich immer eine aus der andern entwickelt. Man

könnte daher den geiſtigen Saamen wieder in den theoretiſchen und den praktiſchen eintheilen, obgleich der theoretiſche auch zugleich ein praktiſcher ſein kann, da in der Geiſterwelt alles genau zuſammenhangt. S. Praxis und Theorie.

Sabäismus oder Zabäismus (vom hebr. צבא, zaba, das Heer, nämlich der Geſtirne, oder nach Andern von den Sabäern, einem arabiſchen Volksſtamme, der urſprünglich die Geſtirne verehrte) iſt eine Art des Polytheismus (ſ. d. W.), die man auch Aſtrolatrie oder Sterndienſt nennt. Der Glanz jener Weltkörper, ihre regelmäßige Bewegung, ihr theils wirklicher theils eingebildeter Einfluß auf die Erde und die Schickſale der Menſchheit erregten ſehr natürlich den Gedanken, daß ſie Weſen von höherer Natur ſeien, und dieſer Gedanke eben ſo natürlich den Wunſch, ſich die Gunſt dieſer Weſen zu erwerben. Daher findet man dieſe Anſchauungs- und Verehrungsweiſe des Göttlichen faſt in allen alten Religionsformen; und ſelbſt die Griechen und Römer, nachdem ſie ihren Göttern menſchliche Geſtalt geliehen hatten, verehrten doch immer noch einen Sonnengott und eine Mondgöttin, ſo wie auch die übrigen Planeten Götternamen trugen und fortwährend behalten haben. Der Sabäismus iſt alſo gewiß eine der älteſten Cultusarten. S. des Frhrn. v. Bock essai sur l'histoire du sabéisme; in Büſching's Magaz. B. 21. S. 385 ff. auch beſonders gedruckt: Halle, 1787. 4. — Auch findet ſich in Creuzer's Symbolik und Mythologie der alten Völker, beſonders der Griechen (A. 2. Lpz. und Darmſt. 1819—21. 5 Bde. 8.) viel hierauf Bezügliches. Denn es leidet wohl keinen Zweifel, daß jene Symbolik und Mythologie ihren Urſprung großentheils dem Sabäismus verdankt.

Sabeyde ſ. Raymund von Sabunde.

Sabinianer ſind keine philoſophiſche, ſondern eine juriſtiſche Secte. S. Jurisprudenz.

Sabonde oder Sabunde ſ. Raymund von Sabunde.

Sache (res) iſt, logiſch oder ontologiſch genommen, ſoviel als Ding (ens). Juridiſch aber verſteht man darunter das Unperſönliche und Unfreie, und ſetzt daher der Sache die Perſon entgegen. S. d. W. Eine herrenloſe Sache (res nullius) heißt daher ein unperſönliches Ding, welches kein Eigenthum irgend einer Perſon iſt oder Niemanden gehört. Im Gegenfalle heißt ſie hörig oder gehörig (res propria). S. Beſitznahme und Eigenthum. Wird das Eigenthum daran ſchlechthin wieder aufgegeben, dergeſtalt daß es in keiner andern Perſon fortdauert, ſo heißt die Sache verlaſſen (res derelicta). S. Verlaſſung.

Sacheintheilungen und Sacherklärungen ſtehen

in der Logik den Worteintheilungen und Worterklärungen entgegen. S. Eintheilung und Erklärung.

Sachkritik ſteht ebenfalls der Wortkritik entgegen. S. Kriticismus.

Sachliches Recht ſ. Sache und dingliches Recht.

Sacrament (von sacer, heilig) iſt eigentlich jede heilige (d. h. auf das Verhältniß des Menſchen zu Gott, mithin auf die Verehrung des höchſten Weſens bezügliche) Handlung. Man hat aber den Begriff willkürlich bald verengert bald erweitert, beſonders in der chriſtlichen Kirche, woraus dann die Streitfrage entſtand, wie viel Sacramente es gebe. Betrachtet man nun dieſe Frage bloß aus dem philoſophiſchen Geſichtspuncte — denn der theologiſch-kirchliche geht uns hier nichts an — ſo iſt die natürliche Antwort dieſe: Es giebt der Sacramente ſo viele, als es jedem anzunehmen beliebt. Denn niemand iſt berechtigt, hierüber eine allgemein verbindliche Vorſchrift zu machen. Wollte z. B. jemand das Gebet oder den Eid für ein Sacrament erklären, ſo iſt nicht einzuſehen, wie man beweiſen wollte, daß dieß eine durchaus unſtatthafte Benennung ſei. S. Eid und Gebet. Rathſam iſt es aber auf keinen Fall, die Sacramente zu ſehr zu vervielfältigen und ſogar ſolche Handlungen, die ganz gleichgültig ſind oder wohl gar auf bloßem Aberglauben beruhen, wie die letzte Oelung, zu Sacramenten zu ſtempeln. Denn das widerſtreitet dem Begriffe der Heiligkeit. Eben ſo iſt es widerſinnig, etwas für ein Sacrament, alſo für etwas Heiliges, zu erklären und es doch hinterher wieder gewiſſen Perſonen zu verbieten, gleich als wär' es etwas Unheiliges, wodurch ſie ſich verunreinigten; wie es die katholiſche Kirche in Anſehung der Ehe gemacht hat, indem ſie dieſe wegen ihres ſacramentlichen Charakters für unauflöslich erklärte und doch die Geiſtlichkeit zum Cölibate verpflichtete. S. Cölibat, Ehe und Eheſcheidung. Darum hat man ſich auch genöthigt geſehn, die ſieben Sacramente in fünf allgemeine (generalia — für alle Menſchen — Taufe, Firmung, Abendmahl, Buße und letzte Oelung) und zwei beſondre (specialia s. particularia — für Einige nach ihren Lebensverhältniſſen — Ehe und Prieſterweihe) einzutheilen. Daß dieſe willkürliche Lehre ſehr ſpät aufgekommen, iſt gewiß, wenn auch nicht gerade Otto, Biſchof von Bamberg, der bekannte Bekehrer der heidniſchen Pommern zum Chriſtenthume im 12. Jh. (Apostolus Pomeranorum) welcher gewöhnlich für den Urheber derſelben gilt, ſie zuerſt aufgeſtellt hätte. — Lächerlich aber iſt der angebliche Beweis, daß es eben ſo 7 Sacramente auf der Erde geben müſſe, wie es 7 Planeten am Himmel gebe. Denn was es mit dieſer Siebenzahl für eine Bewandniß habe, weiß jeder Aſtronom.

Sacrilegium (von demſelben oder zunächſt von sacrilegus, ein Kirchenräuber) im engern Sinne iſt das Verbrechen des Kirchenraubes, dann im weitern Sinne jede grobe Verletzung oder Mishandlung heiliger oder doch heilig geachteter Gegenſtände. Strafbar iſt das allerdings, nur nicht mit dem Tode. Und wenn man gar den Begriff dieſes Verbrechens ſo weit ausdehnt, wie neuerlich in Frankreich, und dann doch ſehr harte Strafen darauf ſetzt: ſo könnte man dieß auch eine Verletzung des heiligen Rechts, mithin ein juridiſches Sacrilegium nennen.

Sadducäer ſ. hebräiſche Philoſophie.

Sadolet (Jak. — Jac. Sadoletus) ein aus Modèna gebürtiger italieniſcher Gelehrter des 16. Jh. (ſtarb 1547) welcher an der Bekämpfung der ſcholaſtiſchen Philoſophie lebhaften Antheil nahm, wie folgende Schrift deſſelben beweiſt: Phaedrus s. de laudibus philosophiae libb. II. Man findet ſie in Deſſ. Opp. Mainz, 1607. 8. auch Padua, 1737.

Sage iſt alles, was geſagt oder erzählt wird, inſonderheit aber, was ſo erzählt wird, daß man keinen beſtimmten Zeugen als Gewährsmann dafür anführen kann, was alſo auf einem bloßen man ſagt beruht. Verbreitet ſich eine ſolche Sage unter den Menſchen, ſo heißt ſie auch ein Gerücht. Wiefern eine ganze Geſchichte aus dergleichen Sagen zuſammengeſetzt iſt, heißt ſie ſelbſt eine Sagengeſchichte. Die früheſte Geſchichte des Menſchengeſchlechts, ſo wie der meiſten Völker und Staaten, iſt bloße Sagengeſchichte, weil man erſt ſpät daran dachte, nach der Beglaubigung deſſen, was erzählt wurde, durch beſtimmte Zeugniſſe zu fragen. Die Sagengeſchichte iſt aber darum nicht ganz verwerflich, weil ſie doch immer etwas Wahres enthält, deſſen Abſonderung vom Falſchen freilich oft ſehr ſchwer, zuweilen ganz unmöglich iſt. Vergl. Mythologie.

Saint-Martin ſ. Martin.

Saint-Pierre ſ. Pierre.

Salat (Jakob) geb. 1766 zu Abbtsgmünd im Elwangiſchen, ſeit 1801 Prof. der Moral und Paſtoraltheol. am Lyceum zu München, ſeit 1807 ordentl. Prof. der Moralphiloſ. an der Univerſ. zu Landshut, nachdem er früher verſchiedne Pfarrämter verwaltet hatte. Auch führt er den Titel eines geiſtlichen Raths. Als Philoſoph hat er ſich vorzüglich um die Moral- und Religions-Philoſophie verdient gemacht und dabei einen eigenthümlichen Mittelweg zwiſchen Kant und Jacobi verſucht; wobei es ihm aber nicht gelungen, ſeine Anſichten in weiteren Kreiſen geltend zu machen, indem ſeine Darſtellungsweiſe nicht klar und anſprechend genug iſt. Viele ſeiner Schriften haben auch eine polemiſche Tendenz theils gegen den Obſcurantismus in der katholiſchen Kirche,

deren Glied er iſt, theils gegen die Philoſophie der ſchellingſchen Schule; wodurch er ſich viele Feinde gemacht zu haben ſcheint, ſo daß er ebendeswegen bei Verſetzung der Univerſität von Landshut nach München unbilliger Weiſe zurückgeſetzt worden. Seine vornehmſten Schriften ſind folgende: Geht die Moral aus der Religion oder dieſe aus jener hervor? Einige Winke zur neuern Geſch. und Kritik der Religion. In Fichte's und Niethammer's philoſ. Journ. 1797. H. 3. S. 197 ff. — Noch ein Beitrag über die moral. Begründung der Religion. Ebend. 1798. H. 3. S. 101 ff. — Auch ein paar Worte über die Frage: Führt die Aufklärung zur Revolution? Mit beſondrer Rückſicht auf den Plan der Verfinſterung. München, 1802. 8. Iſt zu vergleichen mit der Schrift: Auch die Aufklärung hat ihre Gefahren; ein Verſuch zum Behufe der höhern Cultur. A. 2. Münch. 1804. 8. (früher im philoſ. Journ. 1797. H. 8. S. 299 ff.) desgl. mit der Schrift: Die Aufklärung in Baiern, im Contraſte mit der Verfinſterung im ehemal. Hochſtift Augsburg. (Ulm) 1803. 8. und: Fortſchritte des Lichts in Baiern. (Ulm) 1805. 8. (Eigne und fremde Aufſätze aus mehren Zeitſchriften geſammelt). — Winke über das Verhältniß der intellectualen und der verfeinernden Cultur zur ſittlichen. Münch. 1803. 8. — Ueber den Geiſt der Philoſophie, mit kritiſchen Blicken auf einige der neuern und merkwürdigern Erſcheinungen im Gebiete der philoſ. Literatur. Münch. 1803. 8. — Der Geiſt der allerneueſten Philoſ. der Herren Schelling, Hegel und Compagnie. Münch. 1803—5. 1. u. 2. Hälfte. 8. (Gab er zugleich mit Bened. Schneider und Cajet. v. Weiller heraus). — Die Philoſ. mit Obſcuranten und Sophiſten im Kampfe. Ulm, 1803. 8. — Ueber den Geiſt der Verbeſſerung im Gegenſatze mit dem Geiſte der Zerſtörung; in 2 Abtheill. Münch. 1805. 8. — Die rein menſchliche Anſicht der Ehe, mit Erläuterungen über das Höchſte der Menſchheit. Münch. 1807. 8. — Vernunft und Verſtand. Th. 1. Tübing. 1808. 8. — Die Moralphiloſophie. Landsh. 1809. 8. A. 2. 1813 — 14. 2 Bde. A. 3. 1821. in 1 B. Auch im Auszuge unter dem Titel: Grundlinien der Moralphiloſ. nach der 3. Aufl. ſeiner Darſtellung derſelben. Münch. 1827. 8. — Von den Urſachen eines neuern Kaltſinns gegen die Philoſ. auf deutſchem Boden. Landsh. 1810. 8. — Von einer ſchönen Hoffnung, welche der Philoſ. aus dem neuern Wechſel und Sturze der Syſteme aufblüht. Landsh. 1810. 8. — Die Religionsphiloſophie. Landsh. 1811. 8. A. 2. Münch. 1821. Als Auszug und als Vorarbeit zu dieſer 2. A. erſchien: Grundlinien der Religionsphiloſ. Sulzb. 1819. 8. — Erläuterungen einiger Hauptpuncte der Philoſophie. Mit Zugabe über den neueſten Widerſtreit zwiſchen

Jacobi, Schelling und Fr. Schlegel. Landsh. 1812. 8. — Zum Beſten der deutſchen Kritik und Philoſophie. Landsh. 1815. 8. — Ueber das Verhältniß der Geſch. zur Philoſ. in der Rechtswiſſenſchaft, oder das kathol. und das proteſt. Princip in der Jurisprudenz. Sulzb. 1817. 8. — Erklärungen über das Heilige, und: Lehren von der Tugend. Beide gab er mit E. v. Weiller heraus: Ulm, 1817. 8. — Grundzüge der allgemeinen Philoſ. Münch. 1820. 8. A. 2. vermehrt und größtentheils neu bearbeitet unter dem Titel: Darſtellung der allg. Philoſ. Ebend. 1826. 8. worauf wieder als Auszug folgte: Grundlinien der allg. Philoſ. nach der 2. A. ſeiner Darſt. derſelben. Ebend. 1827. 8. — Sokrates, oder über den neueſten Gegenſatz zwiſchen Chriſtenth. und Philoſ. Sulzb. 1820. 8. — Lehrbuch der höhern Seelenkunde, oder die pſychiſche Anthropol. Münch. 1820. 8. Nach der 2. A. dieſes Lehrbuchs (1826) erſchienen wieder als Auszug: Grundlinien der pſychiſchen Anthropol. Münch. 1827. 8. — Denkwürdigkeiten, betreffend den Gang der Wiſſenſchaften und der Aufklärung im ſüdlichen Deutſchland. Landsh. 1823. 8. — Verſuch über Naturalismus und Myſticismus. Sulzb. 1823. 8.

Salluſt aus Syrien (Sallustius Syrus) ein ſpäterer Cyniker, welcher theils in Athen theils in Alexandrien gelebt und gelehrt, auch ein Werk von den Göttern und der Welt (*περι θεων και κοσμου*) hinterlaſſen haben ſoll, in welchem die epikuriſche Philoſophie beſtritten und die Ewigkeit der Seele und der Welt darzuthun verſucht wird. Andre ſchreiben aber dieſes eben nicht bedeutende Werk einem Neuplatoniker dieſes Namens zu, welcher unter Kaiſ. Julian im J. 363 zur Würde eines Conſuls erhoben wurde, ſonſt aber auch nicht näher bekannt iſt. S. Sallustii Philosophi (ſo heißt er zum Unterſchiede von dem bekannten Geſchichtſchreiber S.) de diis et mundo liber. Gr. et lat. ed. Gabr. Naudaeus. Rom, 1638. 12. Leid. 1639. 12. Joh. Conr. Orellius. Zürch, 1821. 8. Auch in Th. Galei opusco. mytholl. physs. et ethico. p. 237 ss. Griech. u. franz. von Formey. Berl. 1748. 8. Deutſch von Schultheß. Zürch, 1729. 8. Engl. von Taylor. Lond. 1793. 8. — Vergl. Phot. bibl. cod. 242. et Suid. s. v. Sallust.

Salomoniſche Weisheit, benannt von Salomo oder Salomon, König der Hebräer um 1000 vor Chr., den Manche auch zu den althebräiſchen Philoſophen gezählt haben. Ja man hat ſogar deſſen Weisheit als den Gipfel aller menſchlichen Weisheit betrachtet. Indeſſen war ſeine Weisheit doch nicht mehr als politiſche Klugheit; wenigſtens nach dem Berichte des A. T., welches nicht undeutlich zu verſtehen giebt, daß dieſer Fürſt, der dem Jehovah zuerſt einen prächtigen Tempel erbaute — weshalb der

ſalomoniſche Tempel noch jetzt von den Maurern als Symbol einer geheimern Kunſt und Wiſſenſchaft betrachtet wird — auch der Herrſchſucht, Ueppigkeit, Wolluſt und ſelbſt der Abgötterei (wenigſtens in ſeinem zahlreichen, auch heidniſche Frauen enthaltenden Harem) ergeben war. Was die ihm beigelegten (auch in jenem hebräiſchen Religionsbuche enthaltenen) Schriften anlangt, ſo iſt es nicht einmal wahrſcheinlich, daß ſie von ihm ſelbſt abgefaſſt ſeien. Wenn aber dieß auch der Fall wäre, ſo enthalten ſie doch keine eigentlichen Philoſopheme, ſondern bloß einige moraliſche Sentenzen oder praktiſche Maximen, Betrachtungen über das menſchliche Leben und deſſen Hinfälligkeit aus dem untergeordneten Standpuncte des ſinnlich reflectirenden Verſtandes, und ſtarke erotiſche Gemälde, denen man vergeblich durch eine allegoriſch-myſtiſche Auslegungsweiſe eine höhere Bedeutung unterzulegen geſucht hat. S. Salomo's Schriften, von J. F. Kleuker. Riga, 1778—86. 3 Thle. 8. (Der 3. Th. auch unter dem beſondern Titel: Kleuker's ſalomoniſche Denkwürdigkeiten. Als Anhang das [apokryphiſche] Buch der Weisheit, welches Einige auch dem S. beilegen). — S.'s Denk- und Sittenſprüche, überſ. von J. G. Dahler. Nebſt einem Schreiben J. L. Bleſſig's über die Philoſ. in Gnomen und Denkſprüchen überhaupt, und die der Hebräer und S.'s inſonderheit. Straßb. 1810. 8. — **Dom. Pacchi, la vera filosophia morale dell' uomo o sia il libro dell' ecclesiastico.** Modena, 1792. 2 Bde. 8. — Koheleth's, des weiſen Königs, Seelenkampf oder philoſſ. Betrachtungen über das höchſte Gut. A. d. Hebr. überſ. und als ein Ganzes dargeſtellt v. F. W. K. Umbreit. Gotha, 1818. 8. zu verbinden mit Deſſ. **Commentat. philosophico-critica: Coheleth Scepticus de summo bono.** Gött. 1819. 8. — **J. F. Winzer de philosophia morali in libro sapientiae, quae vocatur Salomonis, exposita.** Wittenb. 1811. 4. — Auch vergl. Lavater's Salomo oder Lehren der Weisheit. Winterth. 1785. 8.

Saltus (ſtatt **salitus**, von **salire**, ſpringen) bedeutet einen Sprung, und wird ſowohl in der Logik von einem gewiſſen Fehler im Schließen oder Beweiſen, als in der Metaphyſik (beſonders in der Kosmologie) von gewiſſen Erſcheinungen in der Welt und deren Verhältniſſen zu einander gebraucht. **Salto mortale** iſt ein italieniſcher Ausdruck, der eigentlich einen lebensgefährlichen Sprung bedeutet, wie man ihn oft bei Seiltänzern und Kunſtreitern ſieht. Es wird aber jener Ausdruck auch zuweilen in der Philoſophie von ſolchen Sprungſchlüſſen gebraucht, bei welchen man in Gefahr geräth, den Verſtand zu verlieren oder etwas Unſinniges zu ſagen. S. Sprung.

Salus publica suprema lex esto — das öffentliche

Wohl ſei das höchſte Geſetz, nämlich des Staats — iſt ein richtiger Grundſatz, wenn man hinzudenkt, daß Recht und Gerechtigkeit die eigentliche Grundlage des öffentlichen Wohls iſt, und daß daher der Staat vor allen Dingen das Recht zu handhaben oder Gerechtigkeit zu üben hat, bevor er ſonſt etwas thut, um das öffentliche Wohl zu befördern. Gewöhnlich wird aber jener Grundſatz von ſolchen Staatsmännern angerufen, welche ſich kein Gewiſſen daraus machen, ſelbſt die ungerechteſten Handlungen zu begehen. Man will nämlich dieſe Handlungen durch den Vorwand beſchönigen, daß man um des öffentlichen Wohls willen ſo habe handeln müſſen. Dieß nennt man dann wohl gar raison d'état. Es iſt aber nicht raison, ſondern déraison. Denn durch das Unrecht kann das öffentliche Wohl nie befördert werden. Es wird vielmehr dadurch in ſeiner tiefſten Lebenswurzel angegriffen. Vergl. auch Oeffentlichkeit und Staat.

Salvo meliori (judicio) — mit Vorbehalt eines beſſern (Urtheils) — iſt eine Beſcheidenheitsformel, durch welche man andeutet, daß man ſich wohl irren könne, und daß man daher bereit ſei, das jetzige Urtheil aufzugeben, wenn man ſelbſt oder ein Andrer ein beſſeres d. h. ein richtigeres Urtheil zu fällen im Stande ſei.

Samanen oder Schamanen ſ. indiſche Philoſophie.

Sammlung des Gemüths ſteht der Zerſtreuung deſſelben entgegen. Das Gemüth heißt nämlich geſammelt, wenn es ſeine ganze Kraft, folglich auch ſeine Aufmerkſamkeit, auf einen Gegenſtand gerichtet hat, um ſich mit ihm vorzugsweiſe zu beſchäftigen; zerſtreut hingegen, wenn es zwiſchen verſchiednen Gegenſtänden umherſchweift und daher bei keinem mit Beharrlichkeit verweilt. Im letzten Falle zeigt ſich daher auch eine bald größere bald geringere Gedankenloſigkeit und Vergeſſlichkeit, aus welcher die ſeltſamſten, auch lächerlichſten, Misverſtändniſſe und Misgriffe entſtehen können. Wenn das Philoſophiren, ſo wie das wiſſenſchaftliche Forſchen überhaupt, gelingen ſoll, verſteht es ſich von ſelbſt, daß man ſein Gemüth ſammeln müſſe. — Wegen der ſchriftlichen Sammlungen, die ſich auf wiſſenſchaftliche, auch philoſophiſche, Gegenſtände beziehn, ſ. Collectaneen.

Sanchez (Franz — Franciscus Sanctius) geb. 1562 zu Bracara in Portugal, angeblich von jüdiſchen Eltern, kam ſchon als Knabe nach Bordeaux und empfing hier den erſten gelehrten Unterricht. Nachher ſtudirte er auf mehren Univerſitäten Italiens, beſonders zu Rom, Philoſophie, Mathematik und Medicin. Letztere übte er auch aus, wie ſein Vater. Als er nach Frankreich zurückgekehrt war, erhielt er in Montpellier die Doctorwürde und in Touloufe das öffentliche Lehramt der Philoſophie und Medicin,

welches er auch 25 Jahre lang mit ungemeinem Beifalle verwaltete. Er ſtarb 1632. — Zum Vortrage der ariſtoteliſchen Philoſophie verpflichtet (die zu jener Zeit in Frankreich, wie in Spanien und anderwärts, noch viel enthuſiaſtiſche Anhänger hatte und ſogar bei Gelegenheit der Angriffe, welche Ramus auf ſie machte, durch königliche Edicte in Schutz genommen ward) und dennoch dieſer Philoſophie ſehr abgeneigt, ſucht' er ſie auf indirecte Weiſe dadurch zu erſchüttern, daß er den Dogmatismus überhaupt bekämpfte und alſo dem Skepticismus huldigte. Hierin ging er ſo weit, daß er, gleich manchen alten Skeptikern, ſelbſt den Satz des Nichtwiſſens (nihil sciri potest) nur ſkeptiſch annahm, mithin auch dieß für ungewiß erklärte. Zwar waren die Zweifelsgründe, mit welchen S. den Dogmatismus bekämpfte, keineswegs neu, ſondern es waren die alten pyrrhoniſchen. S. ſkeptiſche Argumente. Er wuſſte ſie aber mit ſoviel Witz, Laune, Scharfſinn und Gewandtheit geltend zu machen, daß er zu den berühmteſten Skeptikern gerechnet wird. S. Deſſ. tractatus de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur. Lyon, 1581. 4. Frkf. 1618. 8. Mit widerlegenden Anmerkk. von Dan. Hartnack unter dem Titel: Sanchez aliquid sciens. Additae sunt textui notae refutatoriae et praemissa est historia breviuscula scepticismi veteris et recentioris. Stettin, 1665. 12. Auch ſchrieb dagegen Joh. Ulr. Wild (diss. quod aliquid sciatur. Lpz. 1664. 4.) und Matthias Simonius (de literis pereuntibus, angehängt der Schrift des S. in der nachher anzuführenden Ausg. ſeiner Werke) ohne jedoch den Skepticismus ſelbſt zu widerlegen. Ob es übrigens dem S. mit ſeinem Skepticismus Ernſt geweſen, könnte man bezweifeln, da er erklärte, er habe die Abſicht, eine nicht aus Einbildungen beſtehende, ſondern möglichſt feſte und einfache Wiſſenſchaft zu begründen (firmam et facilem, quantum possim, scientiam fundare) und wolle daher in einer andern Schrift unterſuchen, ob und wie man etwas wiſſen könne (an aliquid sciatur et quomodo) um die Methode der wahren Wiſſenſchaft nachzuweiſen. Da aber dieſe Schrift nicht erſchienen, ungeachtet S. noch mehr geſchrieben hat, ſo war dieß wohl nur ein verſtelltes Vorgeben, um ſich gegen Anfechtungen zu ſichern. Seine ſämmtlichen Schriften erſchienen unter dem Titel: Tractatus philosophici: Quod nihil scitur; de divinatione per somnum ad Aristotelem; in libr. Aristotelis physiognomicon commentarius; de longitudine et brevitate vitae. Roterd. 1649. 8. Vor dieſer Ausgabe findet ſich auch eine Lebensbeſchreibung des Verfaſſers.

Sanchoniatho oder Sanchuniathon von Beryt (Sanchoniatho Berytius) ein angeblicher Philoſoph der Phönicier, der

1250 vor Chr. geblüht haben ſoll, deſſen Exiſtenz aber ſehr zweifelhaft iſt. Sie beruht nämlich bloß auf dem Zeugniſſe des Grammatikers **Philo** von Byblus (Philo Byblius) der zu **Veſpaſian's** oder **Hadrian's** Zeiten lebte und jenes Phöniciers Werke über die phöniciſche Geſchichte und Kosmogonie aus dem Phöniciſchen ins Griechiſche überſetzte; von welcher Ueberſetzung aber nur noch Bruchſtücke beim **Euſebius** (de praep. evang. I, 6 ss.) vorkommen. Es iſt daher ungewiß, ob dieſer Grammatiker ein wirkliches Originalwerk vor ſich hatte, das ſchwerlich bei den ausgebreiteten Handelsverbindungen der Phönicier, auch mit den Griechen, ſo lange hätte verborgen bleiben können, oder ob er ſein eignes Machwerk einem alten Namen unterſchob. Manche vermuthen auch, daß das Werk, obgleich phöniciſch, doch ſpätern Urſprungs und ſowohl mit hebräiſchen Traditionen als mit griechiſchen Mythen vermiſcht ſei. Auf keinen Fall aber enthält es wirkliche Philoſopheme. S. **Sanchoniatho's** phoenician history translated from the first book of Eusebius de praep. evang. with a continuation of **Sanchoniatho's** history by Eratosthenes Cyrenaeus's canon. With historical and chronological remarks by **Rich. Cumberland**. Lond. 1720. 8. Deutſch (von J. Ph. Caſſel) Magdeb. 1755. 8. — **Sanchoniathonis Berytii**, quae feruntur, fragmenta de cosmogonia et theologia Phoenicum. Gr. versa a Philone Bybl., servata ab Eusebio Caesar. Gr. et Lat. recogn. emend., notis selectis **Scaligeri**, **Bocharti**, **Vossii**, **Cumberlandi** et aliorum permultis suisque animadverss. illustr. **J. C. Orellius**. Lpz. 1826. 8. — Auch haben **Dodwell** (appendix concerning Sanchoniathon's phoenician history. Lond. 1691. 8.) **Urſin** (de Zoroastre Bactr., Hermete Trismeg. et Sanchoniathone Phoen. exercitationes. Nürnb. 1661. 8.) **Court de Gebelin** (allégories orientales ou le fragment de Sanchoniathon, qui contient l'histoire de Saturne etc. Par. 1773. 4. Deutſch von **Weishaupt**. Regensb. 1789. 2 Thle. 8.) Erläuterungen darüber gegeben. Uebrigens vergl. **phöniciſche Philoſophie**.

Sanchya=Saſtra ſ. **indiſche Philoſophie**.

Sanctification (von sanctus, heilig, und facere, machen) iſt eigentlich **Heiligmachung**, dann aber auch **Heiligſprechung**. Weder das Eine noch das Andre iſt unter Menſchen möglich. S. **heilig** und **Heilige**.

Sanction (von sancire, ſtiften, beſtätigen) iſt die Beſtätigung eines Beſchluſſes, Vertrages oder Geſetzes, wodurch dieſelben für unabänderlich oder unverletzlich, gleichſam heilig, erklärt werden. Zuweilen heißt aber auch ein Beſchluß, Vertrag oder

Geſetz ſelbſt ſo, z. B. die pragmatiſche Sanction, durch welche der deutſche Kaiſer, Karl VI., ſeiner Tochter, Maria Thereſia, die Nachfolge in ſeinen Erbſtaaten zuſichern wollte, da er keine männlichen Erben hatte. Dieſe Sanction half aber doch nicht viel, ungeachtet ſie faſt alle europäiſche Fürſten anerkannt hatten.

Sandes von Lampſakos (Sandes Lampsacenus) ein Philoſoph der epikuriſchen Schule, der von Epikur ſelbſt gebildet war, ſich aber nicht weiter ausgezeichnet hat. Diog. Laert. X, 22.

Sanftmuth bedeutet nicht einen ſanften Muth — denn der Muth als ſolcher kann nicht ſanft in ſeinen Aeußerungen ſein — ſondern ein ſanftes Gemüth, welches aber wohl auch mit dem Muthe zugleich in einem und demſelben Individuum ſtattfinden kann. Denn die Sanftmuth äußert ſich vornehmlich durch ein nachgiebiges und mildes Benehmen gegen Andre, und gehört daher zu den geſelligen Tugenden. In der Regel iſt ſie dem weiblichen Geſchlechte mehr eigen, als dem männlichen. Die Abweſenheit derſelben wird daher auch mit Recht bei Weibern mehr getadelt, als bei Männern, die oft nicht einmal ſanftmüthig ſein können, wenn ſie ihrer Pflicht genügen wollen.

Sarkasmus (von σαρξ, κος, das Fleiſch — daher σαρκαζειν, am Fleiſche zerren oder reißen, dann verhöhnen) iſt ein bitterer, mit Hohn verbundner und dadurch den Andern gleichſam zerfleiſchender oder zerreißender, Spott. Ein ſolcher Spott iſt eigentlich unerlaubt. Doch nimmt man es mit jenem Worte nicht immer ſo genau. Man nennt daher auch wohl jede mit einer etwas ſchärfern Spitze verſehene und daher tiefer eindringende Stachelrede ſarkaſtiſch oder einen Sarkasmus. Wenn z. B. Friedrich der Große an einen ſeiner Freunde, der ſich zur katholiſchen Kirche bekannte, aber freilich kein eifriger Katholik war, ſchrieb, die Heiden hätten zwar ihre Götter auch verkörpert, aber ſie doch nicht gegeſſen: ſo war dieß allerdings ſarkaſtiſch, ohne jedoch bös gemeint zu ſein, weil dadurch nur eine gewiſſe Verirrung des religiöſen Cultus im Allgemeinen bezeichnet, aber kein Individuum beſonders verwundet werden ſollte. Dagegen war es ein weit ſtärkerer Sarkasmus, als ebenderſelbe König einen ſeiner Officiere, der nicht raſch genug ins Feuer ging, fragte, ob er denn ewig leben wolle. Denn durch dieſe Frage ward nicht nur das Individuum unmittelbar getroffen, ſondern auch ein dem Menſchen ſehr natürliches Gefühl verhöhnt. Nur die Hitze des Gefechts, wo der König als Feldherr freilich nicht Zeit hatte, an ſolche Gefühle zu denken, mag ihn entſchuldigen, beſonders da er ſelbſt ſein eignes Leben nicht ſchonte.

Sarmanen ſ. indiſche Philoſophie.

Sarpedon (Sarpedo) ein Skeptiker, welchen Diogenes Laert. (IX, 116.) als einen Schüler von Ptolemäus erwähnt, der aber ſonſt nicht näher bekannt iſt.

Satan, ein hebräiſches Wort, שָׂטָן, urſprünglich einen Widerſacher bedeutend, dann aber auch daſſelbe Weſen, welches wir gewöhnlich Teufel nennen. Daher ſataniſch = teufeliſch. S. Teufel.

Satire ſ. Satyre.

Saturnin der Skeptiker (Saturninus Scepticus) führte auch den Beinamen Cythenas (ὁ Κυθηνας) unter welchem bereits oben von ihm gehandelt worden. — Außerdem gab es auch einen Gnoſtiker dieſes Namens, der ſich aber in philoſophiſcher Hinſicht ſo wenig als jener Skeptiker ausgezeichnet. S. Gnoſtiker.

Satyre oder Satire (denn die Schreibung iſt eben ſo verſchieden, als die Ableitung, indem Einige das Wort von den Satyrn oder Satyrſpielen der Alten ableiten, in welchen die unter jenem Namen bekannten Waldgötter auftraten, Andre aber, Wort und Sache für römiſchen Urſprungs haltend, von satur, geſättigt, oder satura scil. lanx, eine mit Früchten aller Art gefüllte Schale, ſo daß das Wort eigentlich Satüre geſchrieben werden müſſte und urſprünglich ein poetiſches Allerlei bedeutete) iſt ein Gedicht, welches die Fehler und Thorheiten der Menſchen züchtigt, um die Menſchen davon zu heilen. Der Satyriker, als Urheber eines ſolchen Gedichts, will demnach zugleich belehren und beſſern; er hat einen ethiſch-didaktiſchen Zweck. Sein Werk fällt alſo unter den Begriff der didaktiſchen Poeſie. S. didaktiſch. Es kann aber jener Zweck auf doppelte Weiſe erreicht werden, indem die Züchtigung menſchlicher Thorheiten und Fehler ſowohl im ernſten oder ſtrafenden, als im ſcherzhaften oder lachenden Tone geſchehen kann. Darum unterſcheidet man auch zwei Arten der Satyre, die ſtrafende und die lachende. Welche von beiden beſſer ſei, läſſt ſich im Allgemeinen nicht entſcheiden. Es kommt hier alles auf den Dichtergenius an. Mehr Wirkung thut jedoch die lachende Satyre allerdings, weil ſie den Menſchen mit ſeinen Thorheiten und Fehlern von der lächerlichen Seite auffaſſt und darſtellt, niemand aber gern als lächerlich erſcheinen will, wenn man auch ſonſt gegen den ſtrengſten Tadel des Moraliſten gleichgültig wäre. Ueberdieß hat die ſtrafende Satyre, wenn ſie länger fortgeſetzt wird, etwas Ermüdendes und Langweiliges an ſich, während die lachende weit unterhaltender iſt, da ihr alle Mittel des Witzes und der Laune zu Gebote ſtehn, und da ſie die Geißel bald ſanfter bald ſtärker ſchwingen, bald ironiſch lächeln bald ſarkaſtiſch ſpotten, mithin im Tone mannigfaltig abwechſeln kann. — Ob die Satyre erlaubt ſei, iſt eine moraliſche Frage, die man wohl am beſten mit der

Gegenfrage beantworten könnte, warum die Satyre nicht erlaubt ſein ſolle. Auch haben ſich ſelbſt die gewiſſenhafteſten Satyriker nicht an jenen moraliſchen Rigorismus gekehrt, der das ridendo dicere verum nicht geſtatten will. Nur Eins hat der Satyriker zu vermeiden, die perſönliche oder individuale Satyre. Denn wenn dieſelbe nicht etwan als Vertheidigung gegen ungerechten Angriff gebraucht wird: ſo iſt es nicht nur unbillig, ſondern ſelbſt widerrechtlich, folglich beleidigend, einen Menſchen auf dieſe Art gleichſam an den Pranger zu ſtellen, damit ſich das Publicum an den Thorheiten oder Fehlern deſſelben ergötze. Wenn aber die Satyre nur ſonſt treffend iſt, ſo wird ſie, trotz ihrer ſcheinbaren Allgemeinheit, doch beſonder werden, indem jeder, der ſich getroffen fühlt, ſich ſchon von ſelbſt aneignet, was ihm zugehört, und ſich dann wohl auch beſſert, wenn er — will. Denn freilich kann dieſen Willen der Satyriker eben ſo wenig als der ſtrengſte Moraliſt hervorbringen. Wenn man daher ſagt, daß Satyren nicht beſſern, ſo ſagt man erſtlich etwas gar nicht Erweisliches — denn wer kennt die Wirkungen einer Satyre auf alle Gemüther, die ſie vernehmen? — und zweitens etwas auf alle Moraliſationen Anwendbares — denn wer kann darthun, daß irgend eine wirklich jemanden gebeſſert habe? — Uebrigens hat die Poëtik über die Satyre weitere Auskunft zu geben. Hier iſt nur noch zu bemerken, daß man die Ausdrücke Satyre, ſatyriſch und ſatyriſiren zuweilen auch im weitern Sinne von allen Reden braucht, die etwas Spöttiſches enthalten, wenn ſie auch gar nicht dichteriſch ſind. Solche unpoetiſche Satyren kommen freilich im gemeinen Leben häufig genug vor, und ſind ebenfalls bald ernſthafter bald ſcherzhafter, bald beißender bald bloß neckender Art. Man nimmt es aber damit nicht ſo genau und muß es überhaupt der Discretion eines Jeden überlaſſen, wie weit er darin ſeiner Laune folgen oder ſeinem Witze Spielraum geben will. — Wenn das Satyriſche in komiſchen Darſtellungen vorkommt, ſo nennt man es ſatyriſch-komiſch. Indeſſen iſt das Komiſche in den meiſten Fällen ſchon von Natur ſatyriſch. S. komiſch.

Satz (propositio s. enunciatio) iſt etwas anders als Setzung (positio) obgleich der Satz vom Setzen benannt iſt. Das Setzen logiſch genommen, bedeutet nichts anders als ein Denken mit der Beſtimmung, daß das Gedachte ſo ſei, wie man es denkt, daß z. B. der Kreis rund, mithin nicht eckig ſei. Daher kann man auch ein doppeltes Setzen unterſcheiden, ein bejahendes und ein verneinendes. Eigentlich iſt aber nur jenes ein wirkliches Setzen, dieſes hingegen ein Aufheben. Hierauf bezieht ſich auch der Grundſatz des Widerſpruchs und der Einſtimmung, den man über-

haupt das Princip der Theſe (von θέσις, positio) nennen könnte. S. Einſtimmigkeit und Widerſpruch. Der Satz hingegen iſt ein wörtlich ausgedrücktes Urtheil (judicium verbis enunciatum) weil es ebendadurch dargeſtellt oder gleichſam vor uns hingeſtellt wird (proponitur). Daher iſt's in dieſer Hinſicht gleichgültig, ob das Urtheil, welches auf ſolche Art vor das Bewuſſtſein tritt oder objectiv gemacht wird, ein bejahendes (wirklich ſetzendes) oder verneinendes (aufhebendes) ſei, ob es ferner etwas bloß als möglich (problematiſch) oder als wirklich (aſſertoriſch) ausſage; wiewohl manche Logiker (auch Kant) das Gegentheil behaupten, und daher negative und problematiſche Urtheile, wörtlich dargeſtellt, nicht als Sätze wollen gelten laſſen. Dieſe Logiker verwechſeln aber Poſition und Propoſition, und bedenken nicht, daß affirnativ und negativ, problematiſch und aſſertoriſch bloß Qualitäts- und Modalitäts-Unterſchiede der Urtheile ſind, die ſich in den Sätzen finden. S. Urtheilsarten. Dagegen werden die Sätze mit Recht in einfache, welche nur ein einziges Urtheil, und zuſammengeſetzte, welche eine Mehrheit von Urtheilen enthalten, eingetheilt. Bei den letztern kann die Zuſammenſetzung ſowohl offenbar als verſteckt ſein, ſo daß ſie nicht gleich in die Augen fällt und daher der Satz einer Entwickelung ſeines Inhalts bedarf, damit man deutlich einſehe, welche Urtheile in ihm zur Einheit verbunden ſeien. So ſind die copulativen und comparativen Sätze offenbar, die exceptiven und reduplicativen aber verſteckt zuſammengeſetzt. Vergl. Expoſition und postjacens. Die Verbindung einer Menge von Sätzen in oder zu einem logiſch-grammatiſchen Ganzen kann übrigens ſehr weit gehen, wie die redneriſche Kunſt des Periodenbaues beweiſt. S. Periode. Daher kann man auch Hauptſätze und Nebenſätze, Vorderſätze und Nachſätze und überhaupt eine Menge von Satzformen unterſcheiden, welche Grammatik und Rhetorik anzugeben haben.

Scaliger (Jul. Cäſ. — della Scala) geb. 1484 und geſt. 1558 oder 1559, nach ſeiner Angabe ein Abkömmling des berühmten Hauſes der Scaliger Fürſten von Verona, nach Andern aber der Sohn eines armen Illuminirers in Padua oder Venedig, iſt zwar mehr wegen ſeiner Eitelkeit und wegen ſeiner ſpät erworbnen Gelehrſamkeit in den Fächern der Naturkunde und der Sprachkunde berühmt, als wegen ſeiner Verdienſte um die Philoſophie. Doch hat er auch in dieſer Beziehung ſich bemerklich gemacht, indem er in ſeiner Schrift de subtilitate ad Cardanum (Par. 1557. 4. Hannov. 1634. 8.) als Gegner dieſes ſchwärmeriſchen Philoſophen auftrat. S. Cardan. Auch hat er einige Schriften von Hippokrates, Ariſtoteles und Theophraſt commentirt. Seine Schrift de causis linguae latinae (Lyon, 1540. 4. Genf, 1580.

8.) enthält gleichfalls manche gute philoſophiſche, in das Gebiet der allgemeinen Grammatik einſchlagende, Bemerkung. Seine Poetik aber (de arte poetica libb. VIII.) iſt mehr gelehrt, als äſthetiſch-philoſophiſch. — Der Sohn desſelben (Joſ. Juſtus Sc.) iſt bloß als Philolog und Chronolog, ſo wie durch ſeinen (zu jener Zeit viel Aufſehn machenden) Uebertritt von der katholiſchen zur proteſtantiſchen Kirche, berühmt geworden.

Scalptur ſ. Sculptur.

Scandinaviſche Philoſophie, wieferne man darunter die altnordiſche verſteht, ſ. Edda. Die neuere (däniſche, ſchwediſche, normänniſche ꝛc.) iſt deutſchen Urſprungs und Gehalts. Wenigſtens haben ſich bis jetzt in dieſen nördlichen Gegenden Europa's noch keine Originalphiloſophen hervorgethan. So iſt z. B. Steffens zwar ein geborner Normann; aber ſeine Philoſophie iſt deutſch. Eben ſo die Philoſophie des Dänen J. E. v. Berger und des Schweden Th. Thorild. S. dieſe Namen.

Scene (von σκηνη, Zelt, Hütte, Bühne — daher auch das lat. scena) iſt theils die Bühne ſelbſt, auf welcher eine Handlung dargeſtellt wird, theils ein Theil dieſer Handlung, den man in der Bühnenſprache auch einen Auftritt nennt, weil dabei gewöhnlich eine oder auch mehre Perſonen als Theilnehmer in der Handlung auftreten. Sagt man aber die Scene verändern, ſo denkt man eigentlich an die Umgebung der Bühne, wodurch der Ort der Handlung angedeutet wird, z. B. ein Zimmer, ein Wald ꝛc. Dergleichen Umgebungen werden auch Decorationen genannt. S. d. W. Daher mag es wohl kommen, daß man unter Scenographie (von γραφειν, zeichnen, malen) die Decorations- oder beſſer die Bühnenmalerei verſteht. Wenn man aber von Scenen des menſchlichen Lebens im Allgemeinen ſpricht, ſo verſteht man darunter Begebenheiten der Menſchenwelt, wie ſie die Geſchichte oder eine bloß erdichtete Erzählung darſtellt. Darum ſagte auch ein alter Stoiker, der Weiſe ſei einem guten Schauſpieler ähnlich, nämlich in Bezug auf jene Lebensſcenen. S. Ariſto von Chios.

Scepticismus ſ. Skepticismus.

Schaam, wieferne ſie ſich auf die Unbedecktheit unſers Körpers und beſonders gewiſſer Theile desſelben (die daher auch ſelbſt Schaamtheile, pudenda, oder ſchlechtweg die Schaam, αιδως, αιδοιον, genannt wird) bezieht, ſ. Nacktheit. Es giebt aber noch ein höheres Gefühl der Schaam, welches aus der Vorſtellung unſrer Unvollkommenheit, beſonders in ſittlicher Hinſicht, entſpringt. Dieſe ſittliche Schaam iſt der gute Engel, der dem Menſchen beigegeben iſt, um ihn theils zu warnen, wenn er im Begriff iſt zu ſündigen, theils zu erinnern, wenn er ſchon geſündigt hat, damit

er im erſten Falle die böſe That unterlaſſe, im zweiten aber ſie bereue und nicht wiederhole. Daher iſt dieſe Schaam im zweiten Falle ſtets mit Reue (ſ. d. W.) verbunden; und wer dieſe beiden Gefühle noch hat, iſt noch nicht verloren. — Schaamhaftigkeit iſt die fortdauernde Lebhaftigkeit jenes Gefühls, Unverſchämtheit aber die Abweſenheit deſſelben, woraus leicht eine übermäßige Dreiſtigkeit, die man auch Frechheit nennt, hervorgeht.

Schad (Joh. Bapt. — auch Roman — jenes iſt ſein Taufname, dieſes ſein Kloſtername) geb. 1758 zu Mürsbach im Itzgrunde (zwiſchen Coburg und Bamberg) ward als Sohn armer, eifrig katholiſcher, Eltern zum geiſtlichen Stande beſtimmt und daher ſchon früh zur Leſung von Heiligen-Geſchichten und andern ascetiſchen Schriften angehalten, zugleich aber auch mit ſolchem Haſſe gegen Ungläubige d. h. Andersgläubige erfüllt, daß ihm, wie er ſpäterhin ſelbſt bekannte, Lutheraner, Ketzer und Teufel gleichgeltende Namen wurden, und er ſogar wünſchte, alle Ungläubigen möchten nur einen Kopf haben, damit er als Gottes auserwähltes Rüſtzeug ſie alle mit einem Schlage tödten könnte. Vom 9. Jahre an im Benedictiner-Kloſter Banz als Chorknabe erzogen, beſucht' er im 14. J. das Gymnaſium und dann die Univerſität zu Bamberg, wo Jeſuiten und Schüler von Jeſuiten ſeine vornehmſten Lehrer waren. Im J. 1778 trat er wieder als Noviz in das Kloſter Banz, ward aber nach und nach mit ſolchem Abſcheu gegen die Unſittlichkeit und Barbarei des Mönchslebens erfüllt, daß er im J. 1798 aus dem Kloſter entſprang, indem man ihn wegen der freiern Anſichten, die er allmählich gewonnen und auch in einer Volksſchrift ausgeſprochen hatte, ſo hart behandelte, daß ſelbſt ſeine Geſundheit darunter litt. Nachdem er ſich einige Zeit zu Ebersdorf und Gotha aufgehalten, ging er endlich nach Jena, habilitirte ſich hier als Mag. legens und las nicht ohne Beifall. Im J. 1802 ward er außerord. Prof. daſelbſt, 1804 aber ord. Prof. der Philoſ. zu Charkow mit dem Titel eines ruſſiſch-kaiſerl. Hofraths. Im J. 1807 erhielt er auch noch die Profeſſur der deutſchen und 1813 die der lateiniſchen Literatur, desgleichen 1810 den Titel eines Collegienraths, ward aber ſpäterhin, angeblich wegen einiger Stellen in ſeinen Schriften, aus Rußland plötzlich verbannt. Hierauf lebte und lehrte er einige Zeit zu Berlin, jetzt wieder in Jena. Vergl. Deſſ. (ſehr lehrreiche) Lebens- und Kloſtergeſchichte. Erfurt, 1803 — 4. 2 Bde. 8. (Der 2. B. auch unter dem beſondern Titel: Die Mönche am Ende des 18. Jh. oder Gefahren des Staats und der Religion von Seiten des Mönchthums. So eben iſt vom Ganzen eine neue umgearbeitete Ausgabe erſchienen unter dem Titel: Sch.'s Lebensgeſchichte, von ihm ſelbſt beſchrieben. Altenburg, 1828 [1827]

2 Bde. 8.). — Als Philoſoph hat er anfangs Fichte's, nachher Schelling's Syſtem ſich angeeignet, indem es ſcheint, als wenn ſein Geiſt, durch den frühern Autoritätsglauben gefeſſelt, auch nachdem er demſelben entſagt hatte, doch nicht zu einem ganz freien und ſelbſtändigen Philoſophiren gelangen konnte. (Vergl. Reinhold). Seine erſten Schriften waren theologiſch-aſcetiſch, meiſt im Sinne der Kirche geſchrieben, der er zu jener Zeit noch angehörte. Hier können nur ſeine ſpätern philoſophiſchen Schriften angeführt werden. Dahin gehören: Diss. exhibens nexum intimum inter philosophiam theoret. et pract. Jena, 1800. 4. — Gemeinfäſſliche Darſtellung des fichtiſchen Syſtems und der daraus hervorgehenden Religionstheorie. Erfurt, 1800—1. 3 Bde. 8. — Geiſt der Philoſophie unſrer Zeit. Jena, 1800. 8. — Grundriß der Wiſſenſchaftslehre. Jena, 1800. 8. — Neuer Grundriß der transcendentalen Logik und der Metaphyſik nach den Principien der Wiſſenſchaftslehre. Jena, 1801. 8. (Th. 1. Logik). — Abſolute Harmonie des fichtiſchen Syſtems mit der Religion. Erfurt, 1802. 8. — Syſtem der Natur- und Transcendentalphiloſophie. Landsh. 1803—4. 2 Bde. 8. — Institutiones philosophiae universae. Charkow, 1812. 8. (T. I.). — Institutiones juris naturae. Ebend. 1814. 8. (T. I.). — Außerdem hat er mehre lateiniſche Reden und Abhandlungen zu Charkow herausgegeben, z. B. De fine hominis supremo. 1807. — De existentia supremi numinis. 1812. — De immortalitate animorum. 1814. — De studio philosophiae ejusque genuina natura. 1815. — De libertate mentis humanae. 1815. etc.

Schade (nicht Schaden — wenigſtens müſſte man dann nicht der, ſondern das Schaden ſagen) iſt jedes Uebel, das uns zugefügt wird, ſei es von der Natur oder von den Menſchen. Iſt dieß auf widerrechtliche Weiſe geſchehen, ſo dürfen wir Entſchädigung fodern, ſoweit ſie nur möglich iſt. S. Entſchädigung. Es kann aber der Schade ſelbſt bald poſitiv, bald aber auch bloß negativ ſein. Im erſten Falle trifft uns ein wirklicher Nachtheil (damnum datum s. emergens), im zweiten wird uns nur ein Vortheil entzogen (lucrum cessans). Gleichwohl kann der Schade im zweiten Falle noch größer ſein, als im erſten. Wer z. B. das Verſprechen eines bedeutenden Darlehns, deſſen er dringend bedarf, erhalten hat, kann durch Nichterfüllung des Verſprechens weit mehr beſchädigt werden, als wenn ihm eine Kleinigkeit geraubt oder eine leichte Wunde beigebracht würde. — Schädlich heißt demnach alles, was irgend einen Schaden bewirken, oder irgend ein Uebel nach ſich ziehen kann. Je größer oder kleiner alſo dieſes Uebel, deſto größer oder kleiner auch die Schädlichkeit.

Schadenfreude iſt eine Luſt, welche man am Schaden

Andrer hat. S. den vor. Art. Dieſe Luſt kann zwar auch dann ſtattfinden, wenn man nicht ſelbſt Urſache des Schadens iſt. Sie kann aber auch leicht zur Beſchädigung Andrer verleiten, um ſich eben dieſe Luſt zu verſchaffen. Die Schadenfreude iſt daher eine ſehr bösartige Luſt, und ſetzt, wenn ſie herrſchender Charakterzug geworden, immer ein ſittlich verdorbnes Gemüth voraus. Ja man könnte wohl ſagen, der Schadenfrohe ſei wenigſtens ein halber Teufel. Denn wenn er auch Andre nicht zum Böſen zu verführen ſucht, ſo ergötzt er ſich doch am Uebelbefinden Andrer. Und das iſt allemal ein Zug von Teufelei. Indeſſen kann zuweilen auch ein beſſeres Gemüth von ſo unziemlicher Freude beſchlichen werden, vornehmlich dann, wenn den Feind ein Uebel trifft, das man nicht ſelbſt verurſacht hat, und das man dann wohl gar als eine Strafe zu betrachten geneigt iſt, welche der Andre verdient habe. Man muß aber doch ſogleich ein ſolches Gefühl unterdrücken, weil es immer aus einer unreinen Quelle fließt.

Schädellehre und Schädelſchau ſ. Gall.

Schädlich ſ. Schade.

Schaffen heißt ſoviel als etwas hervorbringen. Statt Schaffer und Schaffung ſagt man aber lieber Erſchaffer und Erſchaffung, und noch lieber Schöpfer und Schöpfung, indem ſchöpfen in der Bedeutung creare wahrſcheinlich das Verſtärkungswort von ſchaffen iſt. S. Schöpfung.

Schaller (Karl. Aug.) Prediger an der Ulrichskirche zu Magdeburg (ſeit 1807) und Doct. der Philoſ. (ſeit 1812) geſt. 1819, hat folgende, meiſt in die angewandte Moral und in die Geſchichte und Literatur der Philoſophie einſchlagende, Schriften hinterlaſſen: Verſuch einer einfachen Beſtimmung der Principien, nach welchen in der Moral Colliſionsfälle entſchieden werden müſſen; im halliſchen Journ. für Prediger 1808. B. 54. St. 1. Nr. 2. S. 36 ff. — Ueber die Moralität des gewöhnlichen Spiels ꝛc. Magdeb. 1810. 8. — Handbuch der Geſchichte philoſophiſcher Wahrheiten, durch Darſtellung der Meinungen der erſten Denker älterer und neuerer Zeit über dieſelben, mit Winken zu ihrer Prüfung. Halle, 1810. 8. — Handbuch der neuern deutſchen claſſiſchen Literatur von Leſſing bis auf gegenwärtige Zeit. Halle, 1811 — 16. 2 Bde. 8. (Der 1. B. enthält die poetiſche, der 2. die philoſophiſche Lit., iſt aber nicht vollendet, indem bloß die 1. Abth. erſchienen iſt, welche die ſpeculative philoſ. Lit. enthält). — Auch hat er eine Encyklop. und Methodol. der Wiſſenſchaften überhaupt (Magdeb. 1812. 8.) herausgegeben.

Schamai, ein jüdiſcher Moraliſt, welcher im 1. Jh. vor Chr. lebte und unter den Juden ſo berühmt war, daß viele moraliſche Ausſprüche deſſelben in den Talmud aufgenommen worden;

weshalb er auch noch heute bei den Talmudiſten in großem Anſehn ſteht. Ein beſondres Werk von ihm iſt mir aber nicht bekannt.

Schamanen ſ. indiſche Philoſophie.

Schande (wahrſcheinlich von Schade verſtärkend abgeleitet, vielleicht auch mit σκανδαλον verwandt) iſt ein Abbruch an unſrer Ehre im Urtheile Andrer. Wie man daher ſagt, daß uns etwas Ehre mache oder ehre, ſo ſagt man auch, daß uns etwas Schande mache oder ſchände. Ebendeswegen bedeutet Schändung überhaupt ſoviel als Entehrung, ob es gleich noch in einer engern Bedeutung gebraucht wird, wo es die Entehrung eines Weibes durch gewaltſamen Geſchlechtsgenuß bezeichnet. S. Nothzucht. Alles, was den Menſchen entehrt, heißt demnach ſchändlich, wie z. B. ein Vertrag, der auf ſchlechte Zwecke (Mord, Raub, Unzucht ꝛc.) gerichtet iſt; weshalb auch die Vernunft einen ſolchen Vertrag nicht ſanctioniren d. h. für rechtsgültig erklären kann. S. Vertrag. Daß die Schande mehr noch als der Tod zu fürchten ſei, weil ſie noch ein größeres Uebel als dieſer iſt, ſagt nicht bloß ein bekannter Dichterſpruch, ſondern auch die Vernunft. Dennoch kann es die Vernunft nicht billigen, wenn jemand, um ſeine Schande nicht zu überleben, ſich ſelbſt tödtet, da der Menſch nicht Herr über ſein Leben iſt. Vielmehr ſoll der Menſch die Schande durch ein deſto würdigeres Leben wieder auszutilgen ſuchen; was er nun nicht mehr vermag, wenn er Hand an ſich ſelbſt legt. Vielmehr fügt er dann noch ein neues Unrecht zu dem alten hinzu. Wer daher auf dieſe Art ſeine Schande nicht überleben will, den überlebt die Schande; was ja doch viel ſchlimmer iſt. Vergl. Selbmord.

Schändlich und Schändung ſ. den vor. Art.

Scharf und Schärfe braucht man in der Logik von den Begriffen, wenn ſie recht genau beſtimmt oder abgemeſſen ſind. In derſelben Beziehung ſagt man auch präcis und Präciſion. Vergl. den folg. Art.

Scharfſinn iſt etwas andres als ſcharfer Sinn. Dieſer nimmt die Gegenſtände mit Beſtimmtheit wahr und unterſcheidet ſie daher auch genau von einander. In dieſer Beziehung nennt man ſelbſt die ſinnlichen Organe, z. B. Auge und Ohr, ſcharf. Der Scharfſinn aber iſt eine Modification des Verſtandes oder der Urtheilskraft, wodurch Begriffe, die einander ähnlich ſind, genau von einander unterſchieden werden. Wer daher richtig erklären und eintheilen will, muß ſcharfſinnig ſein; ſonſt wird er manches Merkmal überſehen, durch welches die Begriffe ſich unterſcheiden, und dann in den Fehler des verworrenen Denkens fallen; woraus eine Menge von falſchen Urtheilen hervorgehen kann. Man könnte folglich den Scharfſinn auch als das logiſche Unterſcheidungsvermö-

gen erklären. Iſt dieſes Vermögen in einem Menſchen ſchon von Natur ſehr thätig, ſo heißt es der natürliche Scharfſinn. Durch Uebung aber kann daſſelbe ſo geſteigert werden, daß man auch die feinſten Unterſchiede der Begriffe zu bemerken im Stande iſt. Ohne einen höhern Grad des Scharfſinns iſt daher keine wiſſenſchaftliche Erkenntniß möglich, obgleich der Scharfſinn allein auch keine Wiſſenſchaft zu Stande bringen kann. Vergl. Wiſſenſchaft.

Scharrock (Robert) ein brittiſcher Philoſoph des 17. Jh., der ſich bloß als Gegner von Hobbes durch eine Schrift de officiis secundum jus naturale (Oxf. 1660. 8.) bekannt gemacht hat.

Schattenreich heißt die Unterwelt oder das Todtenreich, wieferne man ſich die Todten als bloße Schatten von wirklichen Körpern, als luft- oder dunſtartige Weſen dachte. Daher mag wohl auch der Geſpenſterglaube entſtanden ſein, indem man ſich einbildete, daß dieſe Schatten entweder gleich anfangs noch eine Weile auf der Oberwelt (beſonders in ihren alten Wohnungen oder in der Nähe ihrer Gräber) umherirrten, oder ſpäterhin von Zeit zu Zeit aus der Unterwelt auf die Oberwelt heraufkämen, um den Lebenden zu erſcheinen, ſei es, um ſie zu erſchrecken oder ſie an etwas zu erinnern, ihnen wichtige Dinge zu offenbaren, oder ſie wohl gar von der Oberwelt ſelbſt abzuholen. Die Phantaſie ſtellt ſich ebendeswegen immer die Geſpenſter als Schatten, als Luft- oder Dunſtgeſtalten vor. — Vergl. Schiller's Aufſatz: Das Reich der Schatten; in den Horen. Jahrg. 1. St. 9.

Schätzung (von Schatz, welches, wie das ſtammverwandte und urſprünglich perſiſche Wort gaza, einen Vorrath von Geld oder andern nützlichen Dingen bedeutet) zeigt urſprünglich eine gewiſſe Beſtimmung des Werthes an, welchen ein Ding hat. Daher ſagt man auch Werthſchätzung und im höhern Grade Hochſchätzung, im Gegenfalle aber Geringſchätzung. Eine ſolche Schätzung kann ſich daher ſowohl auf Perſonen als auf Sachen (wo man auch Güterſchätzung ſagt) beziehen. Sodann bedeutet jenes Wort ſoviel als Meſſung, beſonders wenn von der Größenſchätzung die Rede iſt. Doch nimmt man es dann gewöhnlich mit der Meſſung nicht ſo genau, ſondern ſchätzt die Größe bloß ungefähr nach dem ſog. Augenmaße. Dieſe Art der Größenſchätzung findet vornehmlich in äſthetiſcher Hinſicht ſtatt, beim Erhabnen und überhaupt bei allem, was wegen ſeiner extenſiven oder intenſiven Größe gefällt. Denn da kann etwas als ſehr groß geſchätzt werden, während es nach einem andern Maßſtabe genauer gemeſſen vielleicht als ſehr klein erſcheint. — Was der Schätzung fähig iſt, heißt ſchätzbar. Doch verſteht man zuweilen unter der

Schätzbarkeit, beſonders von Perſonen gebraucht, nicht die bloße Fähigkeit, ſondern auch die Würdigkeit, geſchätzt d. h. in einem gewiſſen Grade geachtet zu werden. Schätzung und Schätzbarkeit zeigen alſo dann einen minderen Grad der Achtung und Achtbarkeit an.

Schaubühne ſ. Schauſpiel.

Schauderhaft iſt wohl ebenſoviel als ſchauerhaft, indem das d entweder des Wohllauts wegen oder auch vielleicht zur Verſtärkung des Begriffs eingeſchoben worden. Denn es bedeutet jenes Wort etwas, das einen höhern Schauer (eine Furcht, die uns wie vor Kälte erſtarren macht) erregt. Das Schauderhafte fällt alſo unter den Begriff des Furchtbaren. S. Furcht und furchtbar. Dagegen ſagt ſchauerlich weit weniger, indem wir, wenn wir etwas ſo bezeichnen, nur andeuten wollen, daß es ein leiſeres Erbeben in uns errege. Eine Geſchichte (z. B. eine Geſpenſtergeſchichte) kann daher ſchauerlich ſein, ohne daß das geringſte Schauderhafte darin vorkommt. Das Schauerliche kann aber auch ins Schauderhafte übergehn; wie dieß z. B. in Bürger's Lenore der Fall iſt.

Schauen ſagt weniger als anſchauen, beſchauen und zuſchauen. Jenes bedeutet nur das Sehen überhaupt, dieſes aber das aufmerkſamere, beharrlichere und theilnehmendere Sehen. In der Zuſammenſetzung ſteht jedoch das Einfache oft für das Zuſammengeſetzte. Eine Schaumünze z. B. iſt eine ſolche Münze, die man an- oder beſchauen, ein Schauſpiel ein ſolches Spiel, dem man zuſchauen ſoll. Darum heißen auch die, welche es ſo ſchauen, Zuſchauer. Vergl. Schauſpiel.

Schauerlich ſ. ſchauderhaft.

Schaumann (Joh. Chſti. Gli.) geb. 1768 zu Huſum im Herzogth. Schleswig, anfangs Lehrer am Pädagogium zu Halle, nachher Privatdocent der Philoſ. an der Univerſ. daſelbſt, ſeit 1794 aber ord. Prof. derſelben zu Gießen, ſeit 1805 auch Pädagogiarch daſelbſt und geſt. 1821. Er philoſophirte vornehmlich im kantiſchen Geiſte, wie folgende Schriften deſſelben beweiſen: Ueber die transſcendentale Aeſthetik; ein kritiſcher Verſuch. Nebſt einem Schreiben an Hrn. Hofr. Feder über den transſcendentalen Idealismus. Lpz. 1789. 8. (Transſc. Aeſth. und transſc. Ideal. ſind hier in dem Sinne genommen, wie ſie Kant in ſeiner Krit. der rein. Vern. nahm). — Pſyche, oder Unterhaltungen über die Seele. Halle, 1791. 2 Thle. 8. (Popular-pſychologiſche Unterſuchungen, die auch für Leſerinnen beſtimmt waren). — De principio juris naturalis. Halle, 1791. 8. — De Joh. Lud. Vive, Valentino, philosopho praesertim anthropologo, ex libris ejus de anima et vita. Halle, 1791. 8. — Ideen zu einer Crimi-

nalpſychologie. Halle, 1792. 8. — Wiſſenſchaftliches Naturrecht. Halle, 1792. 8. — Verſuch über Aufklärung, Freiheit und Gleichheit. Halle, 1793. 8. — Philoſophie der Religion überhaupt und des chriſtlichen Glaubens insbeſondre. Halle, 1793. 8. — Aphorismen zur Logik und Metaph. Gießen, 1794. 8. — Elemente der allgemeinen Logik, nebſt einem kurzen Abriſſe der Metaph. Gießen, 1795. 8. (Iſt wohl nur Umarbeitung oder N. A. des vorigen). — Vorleſung über die Lehren der Philoſ. aus dem Tode. Gießen, 1794. 8. — Kritiſche Abhandlungen zur philoſ. Rechtslehre. Halle, 1795. 8. — Moralphiloſophie. Gießen, 1796. 8. — Verſuch eines neuen Syſtems des natürlichen Rechts. Halle, 1796. 2 Thle. 8. — Methodologie des Nachdenkens; ein logiſches Lehrbuch. 1796. 8. — Erklärung über Fichte's Appellation und über die Anklagen gegen die Philoſophie. Gießen, 1799. 8. — Mann und Weib, oder Deduction der Ehe. Hadamar, 1802. 8. — Auch hat er in Niethammer's philoſ. Journ. mehre Abhandll. geliefert, z. B. Deduction aller falſchen Moraltheorien. Jahrg. 1. (1795) H. 5. — Der moraliſche Zweck und die moraliſche Triebfeder. H. 9. — Verſuch, die Gegenſtände des allgemeinen Naturrechts auf Principien zurückzuführen. Ebend. — Desgl. eine Abh. über die Wirkſamkeit der Einbildungskraft in Traumerſcheinungen; in den philoſſ. Blicken von Heinzelmann und Voß. 1789. St. 2. — — Die Schriften: Ueber Recht, Staat und Strafe (Gieß. 1818. 8.) und: Die rechtlichen Verhältniſſe des legitimen Fürſten, des Uſurpators und des unterjochten Volkes (Caſſel, 1821. 8.) ſollen nicht von ihm, ſondern von einem Doct. jur. L. Schaumann herrühren.

Schaumünze iſt eigentlich jede Münze als etwas Beſchauliches. Man nennt aber vorzugsweiſe die Ehren= oder Gedächtnißmünzen (Medaillen) ſo, weil ſie nicht als Münzen umlaufen, ſondern bloß beſchaut werden ſollen, um das Andenken einer Perſon oder Begebenheit zu erhalten. S. Münzkunſt.

Schauſpiel im weitern Sinne iſt jedes Spiel, welches in der Abſicht gegeben wird, daß ihm Andre zuſchauen ſollen, oder alles, was man ſpielend auf einer Bühne (die daher auch ſelbſt eine Schaubühne oder ein Theater heißt) der fremden Wahrnehmung darbietet. In dieſem Sinne nennt man auch wohl die Leiſtungen der Taſchenſpieler, Seiltänzer, Kunſtreiter ꝛc. Schauſpiele. Im engern Sinne hingegen verſteht man darunter bloß mimiſche oder dramatiſche Spiele. S. Drama, Mimik und mimiſche Künſte. — Die Schauſpielkunſt in dieſem Sinne iſt und bleibt daher ihrem Weſen nach eine mimiſche Kunſt, ob ſie ſich gleich mit andern Künſten (Tonkunſt, Dichtkunſt, Geſangkunſt,

Declamirkunſt, Tanzkunſt, ſelbſt mit der Malerkunſt, Baukunſt und Maſchinenkunſt) verbinden kann, um ihre Werke theils hervorzubringen, theils möglichſt vollkommen aufzuführen. Durch dieſe Verbindung wird ſie zwar die wirkſamſte und anziehendſte von allen Künſten, indem ſie Auge, Ohr, Gefühl, Einbildungskraft und Verſtand gemeinſchaftlich in Anſpruch nimmt und ſo den menſchlichen Geiſt gleichſam von allen Seiten ergreift, aber auch die ſchwierigſte, indem zu ihrer Ausübung eine Menge von trefflichen Künſtlern aller Art gehören, welche nicht ſo leicht auf einem Puncte und zu einem Zwecke zu vereinigen ſind. Ebendadurch wird ſie auch die koſtſpieligſte von allen Künſten, indem ſie den meiſten Aufwand erfodert, der freilich dadurch noch bedeutend vermehrt wird, daß viele Zuſchauer mehr ſchauen als hören wollen, und daß daher die Schauſpieldirectoren, um nur die Schauluſt des Publicums zu befriedigen, einen großen Theil ihrer materialen Kräfte auf glänzende Decorationen, Garderoben, Proceſſionen und andre Nebendinge verwenden. — Ueber die ſittliche Zuläſſigkeit der Schauſpiele iſt im Allgemeinen nichts zu ſagen; denn es kann ebenſowohl höchſt unſittliche als ſehr ſittliche Schauſpiele geben. Schiller hat in ſeinen kleinen proſaiſchen Schriften (Th. 4. S. 1 ff.) einen guten Aufſatz unter dem Titel abdrucken laſſen: Die Schaubühne als eine moraliſche Anſtalt betrachtet. Freilich muß ſie vor allen Dingen eine äſthetiſche Anſtalt ſein. — Von den eigentlichen Schauſpielen und der darauf bezüglichen Schauſpielkunſt muß man aber noch unterſcheiden die

Schauſtellungen und die darauf bezügliche Schauſtellungskunſt, worüber der Art. mimiſche Darſtellungen zu vergleichen iſt.

Schegk (Jak.) ein deutſcher Philoſoph des 16. Jh., der als Profeſſor der Phyſik zu Tübingen im J. 1587 ſtarb und ſich bloß als Gegner von Ramus oder als Antiramiſt bekannt gemacht hat.

Scheidung in phyſiſcher Hinſicht iſt Abſonderung des Ungleichartigen oder Wiederaufhebung der innigen Verbindung, welche zwiſchen Stoffen von verſchiedner Beſchaffenheit durch die Natur oder durch die Kunſt (durch chemiſche Auflöſung) bewirkt worden. S. Auflöſung und Durchdringung. — In moraliſcher oder juridiſcher Hinſicht braucht man dieſes Wort vorzüglich in Bezug auf die eheliche Verbindung, welche entweder auf Zeit (durch Scheidung von Tiſch und Bett) oder auf immer (durch Scheidung vom Bande) getrennt werden kann. S. Eheſcheidung. — Wenn der Verſtand das Ungleichartige beim Denken trennt oder im Bewußtſein auseinander hält, ſo nennt man dieſe logiſche Scheidung lieber Unterſcheidung oder Diſtinction. S. d. W.

Schein bedeutet urſprünglich einen Lichtglanz, z. B. Sonnenſchein, Mondſchein, Nordſchein ꝛc. Von dieſer Art des Scheins hat wohl auch das Schöne ſeinen Namen. S. ſchön. Man braucht aber jenes Wort auch noch in andern Bedeutungen, ſo daß man dabei an eine gewiſſe Täuſchung oder Illuſion denkt. S. d. W. wo bereits die logiſche, die metaphyſiſche und die äſthetiſche Illuſ. unterſchieden ſind. Daher ſagt man auch, der Menſch ſolle den böſen Schein meiden; was freilich nicht immer möglich iſt. Ebendarum ſetzt man entgegen die wirkliche Wahrheit der Scheinwahrheit oder dem Wahrheitsſcheine, der aber von der Wahrſcheinlichkeit (ſ. d. W.) wohl zu unterſcheiden iſt — die wirkliche Tugend der Scheintugend oder dem Tugendſcheine — die wirkliche Frömmigkeit der Scheinfrömmigkeit oder dem Frömmigkeitsſcheine. Die letzten beiden Arten des Scheins befaſſt man auch unter dem Titel der Heuchelei (ſ. d. W.) wenn jemand dieſen Schein in der Abſicht annimmt, Andre dadurch zu hintergehen — welche Abſicht aber nicht immer und überall vorausgeſetzt werden darf. Denn es iſt wohl möglich, daß der Menſch ſich ſelbſt durch den Schein täuſchen läſſt, und ſich daher einbildet, tugendhaft und fromm zu ſein, während er ſich doch nur die äußere Geſtalt der Tugend und Frömmigkeit angeeignet hat. Er iſt dann bloß in einem groben Irrthume befangen, aber noch kein Heuchler, kein Tartüf. Wenn man jedoch den Scheinfrommen einen Scheinheiligen nennt, ſo denkt man gewöhnlich die Abſicht des Täuſchens hinzu. — Was Scheinbeweis, Scheingrund, Scheinkörper, Scheinleben, Scheintod, Scheinvertrag ꝛc. bedeute, bedarf keiner weitern Erklärung, da man hier immer das bloß Scheinbare dem Wirklichen, Echten, Wahrhaften oder Gültigen entgegenſetzt. Es ſind daher bloß die Hauptwörter zu vergleichen, mit welchen hier Schein zuſammengeſetzt iſt.

Schelle (Auguſtin) geb. 1742 zu Peiting in Baiern, Benedictinermönch zu Tegernſee und Prof. des Natur- und Völkerrechts, der prakt. Philoſ., der Univerſalhiſt. und der orientaliſchen Sprachen an der hohen Schule zu Salzburg, ſeit 1789 auch Secret. und Biblioth. und ſeit 1792 Rector derſelben, hat folgende praktiſch-philoſophiſche Schriften herausgegeben: Epitome thelematologiae. Salzb. 1780. 8. — Ueber die Pflichten der Mildthätigkeit und verſchiedne Arten, die Armen zu verſorgen, nebſt auserleſenen Sätzen aus der prakt. Philoſ. Ebend. 1785. 8. — Prakt. Philoſ. Ebend. 1785. 2 Thle. 8. A. 2. 1794. — Verſuch über den Einfluß der Arbeitſamkeit auf Menſchenglück, nebſt auserleſſ. Sätzen aus der prakt. Philoſ. Ebend. 1790. 8. — Ueber den Grund der Sittlichkeit, nebſt einigen Sätzen a. d.

pr. Ph. Ebend. 1791. 8. — De libertate cogitandi, loquendi et scribendi. Ebend. 1793. 4.

Schelle (Karl Glo.) ſeit 1800 Lehrer am Pädagogium zu Halle, ſeit 1801 Privatgelehrter in Leipzig, ſeit 1805 Conrect. des Gymnaſiums zu Freiberg, ſeit 1807 wegen Kränklichkeit in Ruheſtand verſetzt und zuletzt auf den Sonnenſtein bei Pirna in die dortige Heilanſtalt für Gemüthskranke gebracht, hat außer einigen philologiſchen auch folgende meiſt hiſtoriſch-philoſophiſche Schriften herausgegeben: Briefe über Garve's Schriften und Philoſophie. Lpz. 1800 (1799). 8. — Welche Zeit iſt's in der Philoſophie? Ebend. 1800. 8. — Charakteriſtik K. H. Heydenreich's als Menſchen und als Schriftſtellers. Lpz. 1802 (1801). 8. — Die Spaziergänge, oder die Kunſt ſpazieren zu gehn. Lpz. 1802. 8. — Ueber den Frohſinn, ſeine Natur, ſeinen Einfluß auf Geiſt und Körper ꝛc. und die Mittel, ſich ihn zu erhalten. Lpz. 1804. 8. — Auch hat er eine (nach dem Franz. gearbeitete) Lobrede auf Rouſſeau (Lpz. 1797. 8.) herausgegeben.

Schelling (Frdr. Wilh. Joſeph — auch von Sch. ſeitdem er einen baieriſchen Orden hat) geb. 1775 zu Leonberg im Würtembergiſchen, ſtudirte Philoſ. und Theol. zu Tübingen, wo er auch Magiſter oder Doct. der Philoſ. wurde, zu Leipzig, wo er Platner's Vorleſungen beſuchte, und zu Jena, wo er noch Fichte'n hörte, dann ſich als Privatdocent habilitirte, und 1798 außerord. Prof. der Philoſ. wurde. Im J. 1802 ward er auch Doct. der Med., 1803 ord. Prof. der Philoſ. zu Würzburg, 1807 ord. Mitglied der Akad. der Wiſſ. zu München, und 1808 Generalſecr. der Akad. der bildenden Künſte daſelbſt, gerieth aber mit dem Präſidenten der Akad. der Wiſſ. (Jacobi) in eine heftige literariſche Fehde, und verließ 1820 (wahrſcheinlich aus Verdruß über die durch jene Fehde eingetretnen Misverhältniſſe, welche auch wohl Urſache waren, daß er nach ſeines Gegners Tode nicht Präſ. der Akad. wurde) ſeinen bisherigen Aufenthaltsort, um in Erlangen von neuem als mündlicher Lehrer der Philoſophie auf die Jugend zu wirken, indem er ſich in München, außer den in den Sitzungen der Akademie vorgeleſenen Abhandlungen, bloß mit philoſophiſcher Schriftſtellerei beſchäftigt hatte. Von Erlangen iſt er jedoch 1827 nach München zurückgekehrt und hier bei der neu errichteten (oder von Landshut dahin verſetzten) Univerſität als ord. Prof. der Philoſ. mit dem (ſchon früher erhaltenen) Titel eines Geheimen Hofraths wieder angeſtellt. — Die Philoſophie dieſes durch große Talente und mannigfaltige Kenntniſſe ausgezeichneten Mannes darzuſtellen, iſt eine der ſchwierigſten Aufgaben, da es bis jetzt nicht einmal ihm ſelbſt, geſchweige einem ſeiner Schüler, gelungen iſt, ſie ſo vollſtändig und faßlich darzuſtellen, daß das philoſophiſche Publi-

cum eine klare und beſtimmte Anſicht davon hätte gewinnen können. Wahrſcheinlich iſt dieß auch der Grund, warum dieſe Philoſophie, welche anfangs ſo großes Aufſehn machte und ſo viele Bewundrer fand, bereits von ihren bedeutendſten Anhängern (die am Ende dieſes Artikels genannt werden ſollen) wieder aufgegeben worden und beim größern Publicum ſogar in eine Art von Vergeſſenheit gerathen iſt. Wenigſtens iſt der bei weitem größte Theil der deutſchen Philoſophen ſchon ſo gleichgültig dagegen geworden, daß man nur noch ſelten eine öffentliche Stimme darüber (für oder wider) vernimmt. Es ſteht daher zu erwarten, ob der Urheber dieſer Philoſophie durch ſeine neue Stellung und durch den Einfluß, welchen ihm dieſelbe auf die Gemüther einer zahlreichen und lehrbegierigen Jugend gewährt, im Stande ſein werde, auch ſeiner Lehre neuen Aufſchwung durch Gewinnung neuer Anhänger zu geben. — Vor allen Dingen iſt zu bemerken, daß Sch. eben ſo, wie ſeine berühmten Vorgänger, Reinhold und Fichte, von der kantiſchen Philoſophie ausging, dieſelbe aber bald wieder aufgab, weil er zu bemerken glaubte, daß es ihr an Einheit, an einem gemeinſchaftlichen Principe für theoretiſche und praktiſche Erkenntniß, und alſo auch an Zurückführung ihrer Ergebniſſe auf die höchſten und letzten Gründe des Wiſſens fehlte. Da er nun eben dieſes Fehlende in Fichte's Wiſſenſchaftslehre zu finden glaubte, ſo ſchloß er ſich zuvörderſt an dieſen Denker an und ſuchte nur deſſen Idealismus, welcher alles aus der urſprünglichen, zwar ins Unendliche hinaus ſtrebenden, aber doch innerhalb gewiſſer unbegreiflicher Schranken producirenden, Thätigkeit des Ichs mittels einer ſog. intellectualen Anſchauung abzuleiten ſuchte, noch mehr zu entwickeln und auszubilden. In dieſe erſte Periode ſeines Philoſophirens fallen folgende Schriften Sch.'s: **Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis (Genes. c. 3.) explicandi tentamen criticum et philosophicum.** Tübingen, 1792. 4. — Ueber die Möglichkeit einer Form der Philoſophie überhaupt. Tüb. 1795 (eigentl. 1794). 8. — Vom Ich als Princip der Philoſophie oder über das Unbedingte im menſchlichen Wiſſen. Tüb. 1795. 8. — Da indeſſen Sch. das Einſeitige und Willkürliche im Verfahren der Wiſſenſchaftslehre auch bald einſehen lernte, ſo verließ er dieſe Bahn und ging nun, obwohl ſtrebend nach demſelben Ziele eines unbedingten Wiſſens, ſeinen eignen Weg im Philoſophiren; wobei es bald zwiſchen ihm und ſeinem Vorgänger zu manchen ſtarken gegenſeitigen Erklärungen kam. In dieſe zweite, bis jetzt noch nicht geſchloſſene, Periode ſeines Philoſophirens fallen folgende Schriften Sch.'s: Ideen zu einer Philoſophie der Natur, als künftige Grundlage eines allgemeinen Naturſyſtems. Lpz. 1797. 8. A. 2. Landsh. 1803. (Hier ſprach

Sch. zuerſt die Idee einer ihm eigenthümlichen Naturphiloſophie aus, die er auch höhere oder ſpeculative Phyſik nannte; ebendieſe Idee iſt in den nächſtfolgenden Schriften weiter entwickelt). — Von der Weltſeele; eine Hypotheſe der höhern Phyſik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. Hamb. 1798. 8. A. 2. 1806. A. 3. 1809. — Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie. Jena u. Lpz. 1799. 8. womit zu verbinden: Einleit. zu ſeinem Entw. eines Syſt. der Naturphiloſ., oder über den Begriff der ſpeculativen Phyſik und die innere Organiſation eines Syſtems dieſer Wiſſenſchaft. Ebend. 1799. 8. — Syſtem des transcendentalen Idealismus. Tübingen, 1800. 8. (In der Vorr. S. VII. heißt es zwar noch, es komme in dieſer Schrift nichts vor, „was nicht entweder in den Schriften des Erfin-„ders der Wiſſenſchaftslehre oder in denen des Ver-„faſſers ſchon längſt geſagt wäre;“ allein die S. IX. folgende Unterſcheidung der Transcendental- und der Naturphiloſophie, als zweier Wiſſenſchaften, „welche die beiden ewig entgegenge-„ſetzten ſein müſſen, die niemals in Eins übergehn können,“ kündigte ſchon eine große Abweichung von der Wiſſenſchaftslehre an, welche bei ihrer Ableitung alles Wiſſens und Seins aus dem reinen Ich keinen ſolchen Gegenſatz zugeben konnte). — Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge; ein Geſpräch. Berl. 1802. 8. — Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums. Tübing. 1803. 8. A. 2. 1813. — Philoſophie und Religion. Tübing. 1804. 8. — Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur, oder Entwickelung der erſten Grundſätze der Naturphiloſ. an den Principien der Schwere und des Lichts. Hamb. 1806. 8. wiederholt in der 3. A. der Schrift von der Weltſeele. — Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſ. zu der verbeſſerten fichtiſchen Lehre. Tübing. 1806. 8. (Mit dieſer Schrift trat der Zwieſpalt zwiſchen F. und Sch. zuerſt öffentlich hervor, ob er gleich ſchon früher beſtanden hatte). — Anti-Sextus oder über die abſolute Erkenntniß. Heidelb. 1807. 8. — Ueber das Verhältniß der bildenden Künſte zur Natur. (Eine in der Akad. dieſer Künſte zu München gehaltene Vorleſ.) Landsh. 1808. 4. — Philoſophiſche Schriften. Landsh. 1809. 8. (B. 1. Enthält, außer mehren frühern, auch eine neue, und für das Verſtändniß der Philoſophie dieſes Mannes ſehr wichtige Abh. unter dem Titel: Philoſophiſche Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit und die damit zuſammenhangenden Gegenſtände). — Denkmal der Schrift (Jacobi's) von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, und der ihm (Sch.) in derſelben gemachten Beſchuldigung eines abſichtlich täuſchenden, Lüge redenden Atheismus. Tübing. 1812. 8. — Ueber

die Gottheiten von Samothrake. (Eine in der Akad. der Wiſſ. zu München gehaltene Vorleſ.) Stuttg. u. Tüb. 1815. 4. Damit iſt zu verbinden Deſſ. Abh. über Mythen, hiſtoriſche Sagen und Philoſopheme der älteſten Welt (in Paulus's Memorabilien. St. 5. 1793.) nebſt den Anmerkungen, mit welchen er herausgab Wagner's (Joh. Mart.) Bericht über die äginetiſchen Kunſtwerke im Beſitze des Kronprinzen (jetzt Königs) von Baiern. Tübing. 1817. 8. — In fremden Zeitſchriften finden ſich von ihm: Briefe über Kriticismus und Dogmatismus (in Niethammer's philoſ. Journ. H. 7. 1795.). Neue Deduction des Naturrechts (in Fichte's und Niethammer's philoſ. Journ. B. 4. H. 4. B. 5. H. 4. 1797.). Ueber Offenbarung und Volksunterricht (Ebend. Jahrg. 1798. H. 2.). — Er ſelbſt gab theils allein theils in Verbindung mit Andern folgende, meiſt bald wieder eingegangene, Zeitſchriften heraus: Zeitſchrift für ſpeculat. Phyſ. Jena u. Lpz. 1800—2. 2 Bde. 8. (Im 2. H. des 2. B. iſt beſonders zu bemerken: Darſtellung meines [Sch.] Syſtems der Philoſ. S. 1 ff. welche Darſtellung von den frühern merklich abweicht, aber auch nicht vollendet iſt). — Neue Zeitſchr. für ſp. Phyſ. Tübing. 1803. 8. — Kritiſches Journ. der Philoſ. (in Verbindung mit Hegel). Tüb. 1802—3. 2 Bde. 8. — Jahrbücher der Medicin als Wiſſenſchaft (in Verbindung mit Marcus). Tüb. 1805. 8. (B. 1. H. 1. u. 2. Darin befinden ſich wieder Aphorismen zur Einleitung in die Naturphiloſ., ſo daß Sch. immer nur in ſeine Naturphiloſ. eingeleitet, ſie ſelbſt aber bis jetzt ebenfalls nicht vollendet hat). — Allgemeine Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche. Nürnb. 1813. 8. (Nur 1 B. in 4 Hften.). — Endlich hat er auch unter dem Namen Bonaventura einige Gedichte in Schlegel's und Tieck's Muſenalmanach (Tübing. 1802. 12.) herausgegeben. — — Nimmt man nun die verſchiednen Darſtellungen zuſammen, welche Sch. in dieſen Schriften, beſonders in den ſpätern nach 1800, von der ihm eigenthümlichen Philoſophie gegeben hat, ſo dürften die Grundzüge derſelben etwa folgende ſein: Der Anfang und das Ende (höchſtes und letztes Princip) aller Philoſophie iſt die Idee des Abſoluten. Dieſes Abſolute, (welches auch oft das Göttliche oder ſchlechthin Gott genannt wird) iſt weder endlich noch unendlich, weder real noch ideal, weder Sein noch Wiſſen, weder Object noch Subject, weder Natur noch Geiſt, ſondern es iſt dasjenige, worin alle dieſe Gegenſätze, alle Verſchiedenheit und Beſonderheit aufgehoben iſt; es iſt das abſolute Sein und Wiſſen in völliger Ungetrenntheit, die abſolute Indifferenz alles Differenten, oder die abſolute Identität des Realen und des Idealen; es iſt Eines und Vieles zugleich oder das abſolute All = Eins. Darum heißt das auf dieſe Idee er-

baute Syſtem auch das abſolute Identitätsſyſtem oder die Alleinheitslehre oder noch kürzer die Alleinslehre. Es iſt aber für ſich klar, daß jenes Princip nicht nur ganz willkürlich oder bittweiſe angenommen, ſondern auch durch eine bloße Abſtraction von allem Poſitiven (die man vergeblich mit dem vornehmen Namen einer intellectualen Anſchauung zu verſchleiern geſucht hat) gewonnen, mithin durchaus negativ iſt; weshalb auch manche Anhänger dieſes Syſtems ehrlich genug geweſen ſind, einzugeſtehn, daß ihre Philoſophie eigentlich mit dem abſoluten Nichts beginne, Andre dagegen meinten, das Abſolute ſei im Grunde nichts andres als das uralte formloſe Chaos, welches nach der Behauptung früherer Naturphiloſophen alle Keime der Dinge unentwickelt und unter einander gemiſcht enthalten haben ſollte. — Um aber aus einem ſo durchaus negativen Principe irgend etwas abzuleiten, würde man doch immer noch eines poſitiven Princips bedürfen. Sonſt bleibt es ewig bei dem alten Spruche: Aus Nichts wird Nichts. Es iſt auch leicht einzuſehn, wie Sch. auf dieſes völlig gehaltloſe Princip kam. Das von Fichte an die Spitze ſeiner Wiſſenſchaftslehre geſtellte A = A ſchien ihm noch zu poſitiv, indem dadurch doch immer ein A geſetzt wurde, welches ſich bald nachher in ein ſich ſelbſt und auch ein Nichtich ſetzendes Ich verwandelte, alſo in ein Subject, dem vermöge gewiſſer unbegreiflicher Schranken ſeiner Thätigkeit noch ein Object gegenüber ſtand. Dieß war nach Sch.'s Anſicht zu viel, alſo mit Unrecht geſetzt. Er dachte alſo bloß an die abſolute Identität, die in jenem A = A veranſchaulicht wird, und nahm nun als ſein Princip ſchlechtweg ein Abſolutes an, das er durch lauter Negationen ſo lange ſublimirte, bis gar nichts Poſitives mehr in demſelben enthalten war. Er bedachte aber nicht, daß das bloße oder abſolute Negiren am Ende allen Vernunftgebrauch aufhebt, weil man vernünftiger Weiſe beim Negiren nur den Zweck haben kann, etwas Poſitives durch ein Negatives ſo zu beſtimmen, daß das Poſitive nicht unrichtig gedacht oder mit andern ihm mehr oder weniger ähnlichen Dingen verwechſelt werde. — Doch es iſt hier der Ort nicht, Sch.'s Syſtem einer förmlichen Kritik zu unterwerfen. Wir fahren alſo fort, noch einige Grundzüge desſelben ohne weitere Gegenbemerkung hervorzuheben. Alles Seiende iſt nur, wiefern es Theil hat am Abſoluten, wiefern es ein Abdruck oder Abbild desſelben iſt, oder wieferne dieſes ſich in fortſchreitenden Gegenſätzen (die man als differente Seiten oder Pole des an ſich indifferenten Abſoluten betrachten kann) allmählich entwickelt oder entfaltet. Daher iſt in dieſem Syſteme ſo viel die Rede von ſtufenartigen Entwickelungen, von Potenzen, von Duplicität und Polarität, ja von Triplicität in der Identität, indem es drei Einheiten

unterſcheidet, nämlich diejenige, in welcher das Weſen abſolut in die Form, diejenige, in welcher die Form abſolut in das Weſen geſtellt wird, und diejenige, in welcher dieſe beiden wieder eine Abſolutheit ſind. Das Hervorgehn der endlichen Dinge aus dem Abſoluten iſt alſo eigentlich eine Entzweiung (Differenzirung) desſelben, die man auch eine Selboffenbarung (Manifeſtation) desſelben, ja ſogar einen Abfall der Dinge von Gott nennen kann. Das Abſolute iſt ſonach der deus implicitus, die Welt aber als Inbegriff alles deſſen, was wir als endlich anſchauen, der deus explicitus. Denn dort iſt urſprüngliche Involution, hier fortgehende Evolution. Was wir Geiſt und Natur nennen, ſind auch nur zwei ſolche Gegenſätze, in welchen ſich das Abſolute offenbart. Daher findet ein vollkommner Parallelismus des Geiſtes und der Natur ſtatt; und ebendeswegen müſſen ſich in der Naturphiloſophie die Naturgeſetze als Geſetze des geiſtigen Bewuſſtſeins, ſo wie in der Geiſtes- oder Transcendentalphiloſophie dieſe Geſetze als Naturgeſetze nachweiſen laſſen, wenn man es auch in dieſer wiſſenſchaftlichen Deduction nicht bis zur Vollendung oder bis zu derjenigen abſoluten Erkenntniß bringen könnte, nach welcher die Philoſophie ſtreben ſoll. Denn die Philoſophie iſt eben der Idee nach nichts anders als abſolute Erkenntniß oder Wiſſenſchaft des Abſoluten in ſeiner allſeitigen Offenbarung (Totalität). Sonach erſcheint auch die Geſchichte als eine allmählich ſich entwickelnde Offenbarung Gottes, und der Menſch ſelbſt als ein Abbild des Univerſums (Mikrokosmos) wiefern er die Gegenſätze des Realen und des Idealen, des Seins und des Wiſſens ꝛc. in ſich ſelbſt wieder vereinigt. U. ſ. w. — Daß dieſes ſpeculative Syſtem eine große Verwandtſchaft mit dem ſpinoziſtiſchen habe und daher ſeinem innern Weſen nach pantheiſtiſch ſei, wird wohl niemand verkennen, wenn es gleich der Urheber desſelben nicht hat zugeben wollen, vielleicht nur aus Beſorgniß, deshalb verketzert zu werden; was aber, bei Verſtändigen wenigſtens, jetzt nicht mehr der Fall ſein dürfte, da der Vorwurf des Atheismus, welchen man wohl ſonſt dem Pantheismus machte, offenbar ungegründet iſt. Denn der Pantheismus iſt ja im Grunde nichts anders als ein bis zur Univerſalität und Totalität geſteigerter Polytheismus. Es war daher allerdings eine große Uebereilung von Jacobi, als er in ſeiner gegen Sch. gerichteten Schrift von den göttlichen Dingen jenen veralteten Vorwurf wiederholte. Wer das Göttliche nicht geradezu leugnet, iſt kein Atheiſt, mag er es übrigens als Einheit oder als Vielheit oder als Allheit (monotheiſtiſch, polytheiſtiſch oder pantheiſtiſch) denken. Daß aber Sch.'s abſolutes Identitätsſyſtem ſeinem innerſten Weſen nach, ſoweit es ſich bis jetzt kundgegeben, pantheiſtiſch ſei, erhellet ganz klar aus der oberwähnten Abhandlung von der Freiheit, wo

das Abſolute als Gott ſchlechthin von dem exiſtirenden oder ſich offenbarenden Gotte unterſchieden wird, der aus einem in jenem enthaltenen dunkeln Grunde der Exiſtenz hervorgehe und ſich aus demſelben zu einem vollkommneren Sein entfalte, ſo daß Gott (nämlich der deus implicitus) erſt in der Welt (nämlich als deus explicitus gedacht) perſönlich werde. Daraus wird dann weiter gefolgert, daß jedes in der Natur entſtandene Weſen ein doppeltes Princip in ſich habe, ein dunkles oder finſtres und ein helles oder Lichtprincip, beide jedoch im beſtimmten Grade und ebendadurch zu Einem verbunden; wo dann das Uebergewicht bald auf die eine bald auf die andre Seite fallen kann (wie z. B. in der Dämmerung nach ihren verſchiednen Graden bald mehr Licht bald mehr Finſterniß ſein kann). Im Menſchen aber iſt es das als Geiſt und Wille hervortretende Selbſt, welches ſich in völliger Freiheit erſchaut und ſich daher auch von dem Lichte, als dem in der Natur herrſchenden und bildenden Univerſalwillen, abwenden oder trennen kann. So erhebt ſich der Eigenwille gegen den Univerſalwillen; und daraus eben entſteht das Böſe, welches aber nur im Gegenſatze Realität hat (nämlich ſo, wie die Finſterniß ſelbſt gegen das Licht). — Die Sittlichkeit beruht in dieſem Syſteme auf Gotteserkenntniß, alſo auf Religion, und beſteht in der Tendenz der Seele, mit Gott als dem Centrum der Dinge eins zu ſein. Ebendarum iſt ſie zugleich Seligkeit. Die Schönheit aber iſt das Unendliche oder die Idee endlich dargeſtellt, und die Kunſt iſt eben dieſe Darſtellung der Idee als einer Offenbarung Gottes im menſchlichen Geiſte, welche Idee die Wiſſenſchaft von der Seite des Denkens auffaſſt und entwickelt. — Der Staat endlich iſt das nach dem göttlichen Urbilde geformte Geſammtleben in Beziehung auf Wiſſenſchaft, Kunſt, Religion und Sittlichkeit, ein äußerer Organismus, in welchem die Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit durch die Freiheit ſelbſt errichtet oder hergeſtellt iſt. — Auf dieſe Art hat das abſol. Identitätsſ. mit der Speculation auch die Praxis in Verbindung zu bringen geſucht, ohne doch theoretiſche und praktiſche Philoſ. als zwei Haupttheile der Wiſſenſchaft förmlich zu unterſcheiden und den zweiten Theil eben ſo ausführlich als den erſten zu bearbeiten. Vielmehr iſt es in praktiſcher Hinſicht bis jetzt noch weit weniger ausgebildet, als in theoretiſcher. — Unter den zahlreichen Anhängern dieſes Syſtems iſt ihm keiner bis ans Lebensende ſo treu geblieben als Klein, der es auch am meiſten in ſyſtematiſcher Form und zugleich auf eine möglichſt faſſliche Weiſe dargeſtellt hat. Die übrigen ſind ihm entweder (mehr oder weniger) untreu geworden oder haben ſich die undankbare Mühe gegeben, es mittels einer poetiſch-myſtiſchen Darſtellungsart noch dunkler zu machen, als es urſprünglich war. Zu den Letzteren gehören vornehmlich

Baader, Görres, Steffens und Windischmann; zu den Ersteren Eschenmayer, Hegel, Oken und Wagner, welche theils andre Wege gegangen ſind, theils offen bekannt haben, daß das abſol. Identitätsſ. leere Speculation, mithin eigentlich Nichtphiloſophie ſei, die ſich der Abſolutheit nur anmaße, daß es daher das wahre Verhältniß des Abſoluten zum Wirklichen, welches doch eben dadurch erklärt werden ſollte, keineswegs erklärt habe, und daß es vornehmlich eines wahrhaften Princips der Sittlichkeit und Religion ermangle. — Unter den urſprünglichen Gegnern deſſelben ſind (außer Fichte und Jacobi, die ſchon erwähnt ſind) Bouterwek, Fries, Herbart, Köppen, Reinhold, Schulze und Weiller die bemerkenswertheſten. — Auch hat der Verf. dieſes W. B. in ſeinen Briefen über den neueſten Idealismus dieſes Syſtem angefochten, iſt aber dafür in dem oben angeführten kritiſchen Journale der Philoſ. tüchtig ausgeſcholten worden, vermuthlich weil es an beſſeren Gründen fehlte. — — Uebrigens iſt mit dieſem Sch. nicht zu verwechſeln deſſen jüngerer Bruder, Karl Eberhard (geb. 1783 — ſeit 1806 ausübender Arzt zu Stuttgart) der ſich als Philoſoph bloß durch eine im Geiſte ſeines Bruders abgefaſſte Schrift über das Leben und ſeine Erſcheinungen (Landsh. 1806. 8.) und durch Grundſätze zu einer künftigen Seelenlehre bekannt gemacht hat. Auch hat er einige Abhandlungen über den animaliſchen Magnetismus und verwandte Gegenſtände geſchrieben.

Schelver (Frdr. Joſeph) geb. 1778 zu Osnabrück, Doct. der Med., ſeit 1802 Privatdocent zu Halle, ſeit 1803 außerord. Prof. der Philoſ. zu Jena, jetzt ord. Prof. der Med. zu Heidelberg, hat beſonders der ſchellingiſchen Naturphiloſophie ſich zugewendet und dieſelbe auch auf die Heilkunde übergetragen. Seine philoſophiſchen (ſehr an Dunkelheit leidenden) Schriften ſind folgende: Elementarlehre der organiſchen Natur. Th. 1. Organomie. Gött. 1800. 8. — Philoſophie der Medicin. Frkf. a. M. 1809. 8. — Von den Geheimniſſen des Lebens. Ebend. 1814. 8. — Von den ſieben Formen des Lebens. Ebend. 1817. 8. — Ueber den urſprünglichen Stamm des Menſchengeſchlechts; in Wiedemann's Archiv für Zoologie und Zootomie. B. 3. St. 1. Nr. 4. 1802. — Seine mediciniſchen und naturhiſtoriſchen Schriften gehören nicht hieher.

Schematismus (von σχημα, eine Figur oder Geſtalt — eigentlich habitus rei externus, da σχημα wieder von σχειν = εχειν, habere, herkommt) in logiſcher Hinſicht iſt die Figurirung eines Schluſſes, indem Ariſtoteles in ſeinem Organon die verſchiednen Arten, einen Schluß zu geſtalten, Schemata nennt. Schematiſch ſchließen wäre demnach ſoviel als einen figurirten Schluß bilden. S. Schlussfiguren. Sodann nennt man auch

jede Art der Geſtaltung oder jedes Verfahren nach einem gewiſſen Vorbilde oder einer vorgeſchriebnen Norm (z. B. nach einer Tabelle mit verſchiednen Rubriken, in welche etwas eingetragen werden ſoll — welche Tabelle auch ſelbſt ein Schema heißt) einen Schematismus. Wenn aber in der Metaphyſik vom Schematismus des reinen Verſtandes die Rede iſt, ſo verſteht man darunter die Verſinnlichung der reinen Verſtandesbegriffe oder Kategorien durch Verknüpfung derſelben mit den reinen Anſchauungen der Sinnlichkeit. So wird der Begriff der Subſtanz ſchematiſirt, wenn man nicht bloß überhaupt ein für ſich beſtehendes Ding denkt, ſondern ein ſolches, welches in der Zeit beharret und daher die beharrliche Unterlage gewiſſer wechſelnden Beſtimmungen iſt. Ebenſo wird der Begriff der Urſache ſchematiſirt, wenn man nicht bloß überhaupt ein wirkendes Ding denkt, ſondern ein ſolches, welches in der Zeit vorhergeht und dem etwas Andres, nämlich die Wirkung, nothwendig folgt. Die auf ſolche Art verſinnlichten Begriffe heißen dann ſelbſt ſchematiſirte Kategorien zum Unterſchiede von den reinen oder nicht verſinnlichten. Jener Schematismus aber iſt, wie alle Verſinnlichung der Begriffe, als ein Act der Einbildungskraft anzuſehn, die hier mit dem Verſtande zuſammenwirkt, jedoch ſo urſprünglich und nothwendig, daß ihre Thätigkeit an die Grundbilder von Raum und Zeit ſtreng gebunden iſt. Sie heißt in dieſer Beziehung ſelbſt die transcendentale Einbildungskraft, um ſie von der empiriſchen zu unterſcheiden, welche ihre Bilder erſt aus der Erfahrung entlehnt und daher auch bei deren Geſtaltung eine gewiſſe Willkür zeigt; wie wenn ſie durch Verbindung der Menſchenform mit der Pferdeform das Bild eines Centauren erzeugt. Uebrigens vergl. Einbildungskraft, Kategorem, und Raum und Zeit.

Schenkung (donatio) iſt eine Handlung, wodurch man etwas von ſeinem Eigenthume einem andern Menſchen unentgeltlich überläſſt und dieſer es freiwillig annimmt. Man kann alſo 1. nichts ſich ſelbſt ſchenken; denn das wäre nur ein Spiel, welches man mit ſich ſelbſt triebe. Man kann 2. nicht ſein ganzes Eigenthum verſchenken; denn das innere Eigenthum iſt von der Perſon nicht trennbar, kann alſo nicht einer andern Perſon überlaſſen werden. Man kann 3. nicht ſich ſelbſt verſchenken; denn da müſſte man auf ſeine ganze Perſönlichkeit verzichten, was vernünftiger Weiſe niemand thun und niemand annehmen kann. Man kann 4. nichts vom Eigenthum eines Andern verſchenken; denn willigte dieſer ein, ſo wäre er der eigentliche Schenker, und willigte er nicht ein, ſo wäre die Schenkung null und nichtig, oder man hätte ſich am fremden Eigenthume vergriffen, wie der heilige Criſpin, der das Leder ſtahl, um den Armen Schuhe davon zu machen.

Man kann 5. Gott nichts ſchenken; denn dieſer hat ſchon alles und bedarf unſrer Geſchenke nicht. Man kann 6. auch den ſog. Heiligen nichts ſchenken; denn wieferne dieſelben aus der Sinnenwelt verſchwunden ſind, können wir ihnen nichts von dem Unſrigen zukommen laſſen, geſetzt auch daß ſie noch einigen Gebrauch davon machen könnten, was jedoch ſehr zu bezweifeln. Man kann endlich 7. auch einem Thiere nichts ſchenken, ſondern nur geben; denn das Geſchenkte muß von dem andern Theile freiwillig angenommen werden, um es in ſein Eigenthum aufzunehmen. Da aber Thiere keinen freien Willen und keinen Begriff vom Eigenthume haben, weil dieß ein Rechtsbegriff iſt, welcher die Anerkennung eines Rechtsgeſetzes und alſo auch in dem Anerkennenden eine geſetzgebende (praktiſche) Vernunft vorausſetzt: ſo können die Thiere auch keine Geſchenke von uns erhalten und annehmen. Eine wahrhafte Schenkung beruht daher immer auf einem (wenn auch ſtillſchweigenden) Vertrage zwiſchen zwei Perſonen, welcher ebendarum der Schenkungsvertrag heißt. Vergl. Geſchenk und Mortisdonation.

Scherbius (Phil.) ein deutſcher Philoſoph, der im 16. Jh. bis zu Anfange des 17. lebte, indem er 1605 ſtarb. Es iſt mir aber nichts weiter von ihm bekannt, als daß er ein Antiramiſt, folglich ein Ariſtoteliker war. Was er geſchrieben, weiß ich nicht.

Scherz ſ. Ernſt.

Scherzlüge ſ. Wahrhaftigkeit.

Schicklich iſt alles, was ſich für uns ziemt, von dem man ebendeswegen ſagt, es ſchicke ſich. Die Stoiker nannten daher auch die Pflicht etwas Schickliches (*καϑηκον*). Wenigſtens ſagt Diogenes L. (VII, 108.) Zeno, der Stifter der ſtoiſchen Schule, habe dieſes Wort, welches Cicero und andre Römer durch officium überſetzen, zuerſt gebildet und zwar *απο του κατα τινας ἡκειν*, von dem, was Einigen zukommt oder ſich für ſie ſchickt. Sollte daher wohl unſer ſchicken mit *ἡκειν* ſtammverwandt ſein? — Aber freilich erweiterten die Stoiker nun auch den Begriff des *καϑηκον* weit über das hinaus, was wir Pflicht nennen. Denn ſie bezogen ihn (wie derſelbe Schriftſteller §. 107. bezeugt) ſogar auf Thiere und Pflanzen, indem ſie alles darunter verſtanden, wovon ſich, wenn es geſchehen, irgend ein vernünftiger Grund angeben läſſt (*ὁ πραχϑεν ευλογον ισχει απολογισμον*). Einen ſolchen Grund könnte aber denn doch nur der Menſch (gleichſam im Namen der Thiere und Pflanzen) angeben. — Das Schickliche nebſt ſeinem Gegenſatze, dem Unſchicklichen, kommt übrigens nicht bloß im Leben ſelbſt, ſondern auch in der Kunſtwelt vor. Beſonders iſt die Schicklichkeit beim Coſtum und bei

allen Decorationen zu beobachten. S. beide Ausdrücke. — Oft ſteht ſchicklich und unſchicklich auch für anſtändig und unanſtändig. S. Anſtand. Auch vergl. Geſchick.

Schickſal (fatum) iſt eine Fülle von Schickungen oder ein Inbegriff von Ereigniſſen, die als etwas Nothwendiges gedacht werden. Nun giebt es aber eine unbedingte (abſolute) und eine bedingte (hypothetiſche) Nothwendigkeit. S. d. W. Man kann daher auch das Schickſal ſelbſt entweder als ein unbedingt oder als ein bedingt Nothwendiges denken. Das erſte heißt auch ein blindes oder vernunftloſes Sch. (f. coecum s. brutum) weil es der Vernunft widerſtreitet, ein ſolches zuzulaſſen, nach dem Grundſatze: In mundo non datur fatum (scil. coecum) — in der Welt giebt es kein (blindes) Schickſal. Es widerſtreitet nämlich der Vernunft inſofern, als ſie mit einem ſolchen Schickſale gar nichts anfangen kann, weder in theoretiſcher noch in praktiſcher Hinſicht. In jener Hinſicht iſt es dem blinden Zufalle gleich; denn es iſt im Grunde einerlei, ob man bei einer Begebenheit, deren Urſache man nicht kennt, ſagt, das iſt blindes Geſchick, oder, das iſt blindes Ungefähr. In praktiſcher Hinſicht aber würde ſolch ein Fatalismus alle Freiheit, Sittlichkeit, Zurechnung, Verdienſt und Schuld, und folglich auch alle Religion aufheben. Es kann alſo nur ein Schickſal in der zweiten Bedeutung zugelaſſen werden, ſo daß alles, was in der Welt geſchieht, nur bedingt nothwendig ſei. Dabei läſſt es ſich wohl denken, daß unſre freie Thätigkeit mit zu den Bedingungen gehöre, von welchen einzele Begebenheiten abhangen, und daß auch das Ganze der Weltbegebenheiten von einem höchſten Willen (einer göttlichen Fürſehung) abhängig ſei; wenn wir gleich eingeſtehen müſſen, daß wir weder alle Natururſachen kennen, noch die Art und Weiſe der Vereinigung ihrer Wirkſamkeit mit der unſrigen und der göttlichen begreifen. — Sieht man auf das Alter der Schickſalsidee, ſo iſt ſie weit älter, als die Philoſophie. Denn ſie kommt ſchon bei den älteſten epiſchen und dramatiſchen Dichtern vor, aber freilich ohne wiſſenſchaftliche Beſtimmtheit, mehr als Bild der Phantaſie. Dieſes alte Schickſal ſteht bald als blinde Macht ſelbſt über den Göttern, die nur vollſtrecken, was einmal im Buche des Schickſals geſchrieben ſteht, und nimmt keine Rückſicht auf das Wohl- oder Uebelverhalten der Menſchen; bald erſcheint es ſelbſt nur als Beſchluß des höchſten Gottes, der zwar auf das Verhalten der Menſchen einige Rückſicht nimmt, aber doch an dem einmal Beſchloſſenen nichts mehr ändern kann, der alſo ebendarum immer gehorcht, weil er auf immer beſtimmt hat (qui semel jussit, semper paret — wie Seneca ſagt). Da ſich nun die Schickſalsidee mannigfaltig umgeſtaltet hat, ſo hat man auch verſchiedne Arten des Schickſals unter-

ſchieden, die ſich aber immer um jene zwei Anſichten drehen. Das aſtrologiſche oder chaldäiſche Sch. gründet ſich auf den Gedanken, daß alles voraus unwiderruflich beſtimmt und in den Geſtirnen vorbedeutet, mithin der ſichtbare Himmel gleichſam das Buch des Schickſals ſei. Es nähert ſich alſo der Vorſtellung von einer unbedingten Nothwendigkeit. S. Aſtrologie. Noch mehr nähert ſich derſelben das muhammedaniſche oder türkiſche Sch., welches ſo unabänderlich gedacht wird, daß die, welche daran glauben, ſogar es für unnöthig oder überflüſſig erklären, ſich gegen die Peſt oder andre Krankheiten durch Vorſicht oder Heilmittel zu ſchützen. Auch das pantheiſtiſche oder ſpinoziſtiſche Sch. iſt, conſequent gedacht, ein ſolches; denn der All-Gott äußert ſich mit unbedingter Nothwendigkeit ſowohl in der Reihe der räumlichen Ausdehnungen als in der Reihe der zeitlichen Gedanken; wobei natürlich alle Willensfreiheit und aller reale Unterſchied des Guten und des Böſen wegfällt. Das zenoniſche oder ſtoiſche Sch. endlich ſchwankt zwiſchen jenen beiden Anſichten, indem die älteren und ſtrengeren Stoiker ſich mehr zur unbedingten, die ſpäteren und milderen hingegen ſich mehr zur bedingten Nothwendigkeit hinneigten und daher auch die Idee der göttlichen Fürſehung und der menſchlichen Willensfreiheit mit der Annahme eines Schickſals zu vereinigen ſuchten. Das Chriſtenthum kennt das Schickſal nur als göttliche Schickung, welche Vorſtellung auch die vernünftigſte und beruhigendſte iſt, ob ſie gleich durch die Lehre von der Prädeſtination wieder verunſtaltet worden. Vergl. auch Fatalismus und Freiheit, desgleichen Prädeſtinatianer. In den beiden erſten Artikeln ſind auch die hieher gehörigen Schriften bereits angeführt. — Es hat übrigens die Schickſalsidee allerdings auch eine poetiſche Seite; weshalb eben die Dichter, inſonderheit die tragiſchen, ſo gern von ihr Gebrauch machen, indem ſie ihre Helden mit dem Schickſale kämpfen laſſen, damit ſich in dieſem Kampfe die Kraft derſelben entwickele. S. tragiſch. Die Aeſthetiker haben ſich jedoch bis jetzt noch nicht vereinigen können, von welcher Art des Schickſals der Tragiker eigentlich Gebrauch machen ſolle, damit jene Idee ihre volle Wirkung auf der Bühne thue. Nach unſrer Anſicht ſollte man dem Dichtergenius hierüber keine Vorſchriften machen, an die er ſich ohnehin ſelten kehrt. Wozu auch metaphyſiſche Diſtinctionen und moraliſche Conſequenzen in poetiſche Darſtellungen miſchen? Es laſſe alſo der Geiſt des Dichters die „dunkeln Schickſalsmächte“ nach ſeinem Belieben walten! Iſt er nur dabei wirklich von der Muſe inſpirirt, ſo wird uns ſein Werk ſchon gefallen, wenn es auch nicht gerade zur Erbauung dient oder einer philoſophiſchen Theorie von Freiheit und Nothwendigkeit entſpricht. Die

Philoſophen ſind ja ſelbſt hierüber noch nicht einig. An welche Theorie ſollte ſich alſo der Dichter wohl halten? — Noch iſt zu bemerken, daß die alten griechiſchen Philoſophen, beſonders die Stoiker, das Schickſal auch mit folgenden Namen bezeichneten: *Αδραστεια*, die Unvermeidliche, der man nicht entfliehen kann (von *δραειν* oder *δρασκειν*, fliehen, entlaufen — auch ein Name der Nemeſis oder Rachegöttinn) — *Αναγκη*, die Nothwendigkeit (daher *αναγκαζειν*, nöthigen) — *Ατροπος*, die Unwandelbare oder Unveränderliche (von *τρεπειν*, wenden — auch der Name einer von den Parcen, die ſelbſt als Schickſalsgöttinnen betrachtet wurden) — *Εἱμαρμενη* und *Πεπρωμενη*, die Austheilende oder Zielſetzende (von *μερος*, der Theil, und *περας*, das Ziel; daher *εἱμαρμαι* und *πεπρωμαι*, ich vertheile, beſtimme oder ſetze ein Ziel, wiewohl Manche dieſes auch von *προειν* = *μερειν*, theilen, ableiten — mit Letzterem iſt auch *μοιρα* verwandt, welches urſprünglich ebenfalls den Theil, dann das Geſchick, auch den Tod bedeutete; weshalb die Parcen als Schickſalsgöttinnen auch *Μοιραι* genannt wurden). Die beiden letzten Bezeichnungen des Schickſals (vorzüglich *εἱμαρμενη*) waren die gewöhnlichſten. Daher ſagt Gellius (noct. att. VI, 2): **Fatum, quod Graeci *πεπρωμενην* vel *εἱμαρμενην* vocant, ad hanc ferme sententiam Chrysippus, stoicae princeps philosophiae, definit: „Fatum est, inquit, sempiterna quaedam et indeclinabilis series rerum et „catena, volvens semetipsa sese et implicans per aeternos „consequentiae ordines, ex quibus apta connexaque est.“** Indem er aber nachher die eignen Worte jenes Stoikers, der ſich viel Mühe gab, dieſes Schickſal mit der Fürſehung zu vereinigen, aus deſſen Schrift von der Fürſehung anführt, braucht er vorzugsweiſe das Wort *εἱμαρμενη*. Die auch in deutſchen Schriften zuweilen vorkommende Heimarmene iſt alſo nichts anders, als das Schickſal.

Schiedsrichter (arbiter) heißt nicht jeder Richter, wiefern er etwas entſcheidet, ſondern ein ſolcher, der von den ſtreitenden Parteien ſelbſt frei gewählt iſt, um ihren Streit zu entſcheiden. Er ſpricht daher eigentlich ohne geſetzliche Autorität nach ſeinem Gutdünken (ex aequo et bono) und hat folglich auch keine Macht, ſeinem Ausſpruche Erfolg zu geben, wenn die Parteien ſich denſelben nicht gefallen laſſen wollen; es wäre denn, daß ſie ſelbſt unter Autorität des Staats einen ſolchen Richter gewählt hätten. Außer dem Staate (im ſog. Naturſtaate) kann es daher bloße Schiedsrichter geben. Uebrigens vergl. richten.

Schielend oder ſchwankend heißt in der Logik ein Begriff, wenn er nicht genau beſtimmt iſt, ſo daß man auch keinen ſichern Gebrauch von ihm machen kann, weil man ihn beim

Anwenden auf gegebne Gegenſtände des Denkens leicht mit andern, ihm mehr oder weniger ähnlichen, Begriffen verwechſelt und ſo zu einem verworrenen und falſchen Denken verleitet wird. Man muß daher die Begriffe, durch anhaltende Aufmerkſamkeit auf ihren Inhalt und Umfang, gehörig zu erklären und einzutheilen ſuchen, damit ſie nicht ſchielend oder ſchwankend werden. S. Erklärung und Eintheilung.

Schierſchmid (Joh. Juſtin — wird hinten auch mit dt geſchrieben) ein Wolfianer, der 1778 als Prof. der Rechte zu Erlangen ſtarb und ſich bloß durch eine nach wolfiſchen Grundſätzen abgefaſſte Philosophia rationalis (Logik) bekannt gemacht hat.

Schiffahrt. Was darüber in völkerrechtlicher Hinſicht zu bemerken, ſ. unter Caperei und Meer. Das Uebrige, was dieſen Gegenſtand betrifft, gehört nicht hieher, weil es bloß commercial und nautiſch, oder auch militäriſch iſt.

Schiller (Frdr. — ſpäter von Sch.) geb. 1759 zu Marbach im Würtembergſchen, ſtudirte, da ſein Vater Officier in würtembergiſchen Dienſten war, ſeit ſeinem 14. Jahre unter ſtrenger, aber ſeinem aufſtrebenden Geiſte ſchlecht zuſagender, Zucht auf der Militarakademie oder (wie ſie ſpäter hieß) hohen Karlsſchule in Stuttgart, wo er jedoch von dem, was daſelbſt gelehrt wurde, außer dem Lateiniſchen wenig lernte, indem er ſich lieber für ſich ſelbſt mit Leſung der Dichter, beſonders des zu jener Zeit noch hochgefeierten Klopſtock, ſo wie des an erhabnen Dichtungen reichen alten Teſtaments, beſchäftigte. Dieß entflammte nicht nur ſein Gemüth zu dichteriſchen Verſuchen, ſondern veranlaſſte ihn auch, ſich anfangs dem theologiſchen Studium zu widmen. Er vertauſchte zwar daſſelbe bald mit dem mediciniſchen, und ward auch im J. 1780 nach ſeinem Austritt aus jener Akademie als Regimentsarzt in Stuttgart angeſtellt. Allein der Verdruß, den ihm ſein bald darauf herausgegebnes Trauerſpiel, die Räuber, zuzog, beſtimmte ihn, dieſe Laufbahn gänzlich aufzugeben und ſich ganz ſeinem Genius zu überlaſſen. Er nahm alſo ſeinen Abſchied, ging nach Mannheim, ward hier 1782 Theaterdichter und zugleich Mitglied der churfürſtlichen deutſchen Geſellſchaft daſelbſt. Sein unruhiger Geiſt trieb ihn aber bald von Mannheim nach Mainz, Dresden, Leipzig (wo er aber meiſt auf einem benachbarten Dorfe, Namens Gohlis, lebte) Weimar und Jena, wo er ſich endlich fixirte, indem er 1789 eine außerordentliche und 1796 eine ordentliche (Honorar=) Profeſſur der Philoſophie annahm, auch eine Zeit lang mit vielem Beifalle hiſtoriſche und äſthetiſche Vorleſungen hielt. Da Sch. um dieſe Zeit ſchon eine Menge von lyriſchen und dramatiſchen Gedichten, ſo wie mehre geſchichtliche Werke, bekannt gemacht hatte oder eben bekannt machte: ſo fehlt' es ihm auch

nicht an Auszeichnungen aller Art. Im J. 1784 ernannte ihn der Herzog von Weimar zum Rath, welchen Titel 1788 auch der Landgraf von Heſſen-Darmſtadt ihm ertheilte, ſo wie der Herzog von Meiningen 1790 den eines Hofraths. Bald darauf ertheilte ihm die franzöſiſche Republik das Bürgerrecht und 1802 der deutſche Kaiſer den Reichsadel. Aber anhaltendes nächtliches Studiren und Produciren, vielleicht auch ein zu unvorſichtiger Genuß geiſtiger Getränke, um dadurch den Genius in lebendigere Thätigkeit zu ſetzen, zerſtörten bald ſeine Geſundheit. Er muſſte ſein Lehramt in Jena aufgeben, zog nach Weimar, wo er mit Göthe'n in inniger Verbindung lebte — deren Frucht auch die bekannten, etwas muthwilligen, Xenien waren — und ſtarb hier bereits 1805 im 46. Jahre ſeines Alters, von ganz Deutſchland und ſelbſt vom Auslande betrauert. — Was nun Sch. als Dichter und Geſchichtſchreiber geleiſtet, gehört nicht hieher, wiewohl auch aus vielen ſeiner poetiſchen und hiſtoriſchen Werke ein philoſophiſcher Geiſt hervorleuchtet. Als Philoſoph aber gehört er der kantiſchen Schule an. Da nämlich zu der Zeit, wo er in Jena lebte, hier die kantiſche Philoſophie unter Reinhold's Leitung vorzugsweiſe herrſchend war: ſo ergriff Sch.'s Geiſt auch dieſen Gegenſtand mit großer Lebhaftigkeit und ſuchte ſich daher ganz in dieſes neüe Syſtem einzuſtudiren. Nach der eigenthümlichen Richtung ſeines Geiſtes aber intereſſirte ihn vornehmlich der äſthetiſche und moraliſche Theil deſſelben. Daher macht' er auch von jener Philoſophie hauptſächlich Anwendung auf Gegenſtände der Kunſt und des Lebens, denen er bei ſeiner großen, Würde mit Anmuth verbindenden, Darſtellungsgabe eine ſo anziehende und wohlgefällige Einkleidung zu geben wuſſte, daß ſeine philoſophiſchen Schriften mehr noch durch ihre Form als durch ihren Gehalt anzogen. Seine früheſte Arbeit der Art, die aber freilich noch ſehr unreif war und natürlich noch keine Spur ſeines ſpätern und ernſtlichern philoſophiſchen Studiums enthalten konnte, war ein „Verſuch über den Zuſammenhang der thieriſchen Natur des Menſchen mit der ſittlichen“ — eigentlich nur eine Probeſchrift, die er bei ſeinem Abgange von der Akademie übergab, und die daher auch zu Stuttgart 1780. 4. gedruckt (und zu Wien 1811 nachgedruckt) iſt. — Der Geiſterſeher. Lpz. 1789. 8. N. A. 1792. (Iſt zwar eigentlich nur Roman, aber auch in pſychologiſcher Hinſicht intereſſant. Nur der 1. B. iſt von Sch. ſelbſt; der 1796 erſchienene 2. B. iſt von einem Andern). — Was heißt und zu welchem Ende ſtudirt man Univerſalgeſchichte? Jena, 1792. 8. (Eine akademiſche Eröffnungsvorleſung). — Ueber Anmuth und Würde. Lpz. 1793. 8. — Briefe über die äſthetiſche Erziehung des Menſchen; im 1. und 2. St. der von ihm herausgegebnen Horen (Tübing. 1795 — 7. 8. 3 Jahrgänge,

jeder aus 12 Stücken beſtehend). — Außerdem befinden ſich in derſelben Zeitſchrift noch folgende äſthetiſch- und moraliſch-philoſophiſche Aufſätze von ihm: Schmelzende Schönheit. St. 6. — Das Reich der Schatten. St. 9. — Von den nothwendigen Gränzen des Schönen, beſonders im Vortrage philoſophiſcher Wahrheiten. Ebend. — Gefahr äſthetiſcher Sitten. St. 11. — Ueber das Naive. Ebend. — Die ſentimentaliſchen Dichter. St. 12. — Ueber den moraliſchen Nutzen äſthetiſcher Sitten. Jahrg. 2. St. 3. — Auch enthalten Sch.'s kleinere proſaiſche Schriften (Lpz. 1792—1802. 4 Thle. 8.) manchen Aufſatz von philoſ. Gepräge. — Desgleichen haben ein ſolches Gepräge manche von Sch.'s Briefen an den Frhrn. v. Dalberg. Carlsr. u. Baden, 1819. 8. — Vergl. ferner: Geiſt aus Sch.'s Werken; nebſt einer Vorr. über Sch.'s Genie und Verdienſte von Ch. Fr. Michälis. Lpz. 1805. 8. — Fr. Sch., Skizze einer Biographie und ein Wort über ſeinen und ſeiner Schriften Charakter. Lpz. 1805. 8. — Schilleriana (oder) Leben, Charakterzüge und Schriften Fr. v. Sch. Hamb. 1809. 8. — Sch.'s Biographie und Anleitung zur Kritik ſeiner Werke von J. K. S. Wien, 1809—10. 2 Abtheill. 8. A. 2. 1812. — Sch.'s Leben und Beurtheilung ſeiner vorzüglichſten Schriften. Baſel, 1810. 8. A. 3. Heidelb. 1817. — Sch.'s Leben nebſt gedrängter Ueberſicht ſeiner Werke von Heinr. Döring. Weimar, 1811. 8. — Sch.'s ſämmtliche Werke (poetiſche, hiſtoriſche und philoſophiſche) ſind oft herausgegeben worden, unter andern ganz neuerlich zu Stuttg. u. Tüb. 1822—6. 18 Bdchen. 12. Sie verdienten aber wohl noch eine beſſere und vollſtändigere Ausgabe, als dieſe, durch welche die Cotta'ſche Verlagshandlung weder dem Schriftſteller noch ſich ſelbſt ein Ehrendenkmal geſetz that.

Schilling ſ. Hoffmann.

Schimäre ſ. Chimäre. Daher ſchimäriſch = eingebildet, erdichtet im ſchlechtern Sinne, z. B. ſchimäriſche Begriffe, Hoffnungen, Entwürfe ꝛc.

Schimeon ſ. Simeon.

Schimpf ſteht bald für Ehrenbeleidigung (ſ. d. W.) bald für Scherz, beſonders von der gemeinern Art, welche auch Spaß heißt und ſelbſt ins Beleidigende fallen kann. Daher die ſprüchwörtliche Redensart: In Schimpf und Ernſt. S. Ernſt. Das Beiwort ſchimpflich aber ſteht auch oft für ſchändlich. S. Schande.

Schineſiſche Philoſophie ſ. ſineſiſche Ph.

Schirlitz (Wilh. Gotthelf) geb. 1800 zu Benndorf bei Borna, ſtudirte zu Pforte bei Naumburg und ſeit 1819 zu Leipzig, ward 1823 als Lehrer an der lateiniſchen Schule des Waiſenhauſes zu Halle angeſtellt, erhielt 1826 die philoſophiſche Doctorwürde von der philoſophiſchen Facultät daſelbſt, und habilitirte ſich 1828

35 *

als Privatdocent der Philoſophie bei der daſigen Univerſität. Er hat ſich bis jetzt vorzüglich mit der praktiſchen Philoſophie beſchäftigt und in dieſer Beziehung folgende nicht unverdienſtliche Schriften herausgegeben: Der Vertrag in naturrechtlicher Beziehung; nebſt einem Anhange über den Bürgervertrag. Lpz. 1825. 8. — Die Todesſtrafe in naturrechtlicher und ſittlicher Beziehung. Lpz. 1825. 8. — De jure primae occupationis. Halle, 1828. 8.

Schlaf, als phyſiſches Phänomen betrachtet, welches die Menſchenwelt mit der übrigen Thierwelt und ſelbſt mit der Pflanzenwelt gemein hat, gehört in die Phyſiologie, um ſowohl die Urſachen als die Wirkungen dieſes merkwürdigen Reſtaurationsproceſſes der organiſchen Natur zu erforſchen. Wir betrachten hier denſelben bloß von der pſychologiſchen Seite, nämlich als eine ſolche Modification des Bewuſſtſeins, wodurch daſſelbe auf eine tiefere Stufe herabſinkt, als diejenige iſt, auf welcher es ſich gewöhnlich während des Wachens befindet. Denn daß während des Schlafs nicht alles Bewuſſtſein erloſchen iſt, beweiſen die Träume, wenn auch dieſe Geſchöpfe der Einbildungskraft und des innern Sinnes nicht immer ſo lebhaft ſind, daß wir uns derſelben nach dem Erwachen erinnern. Daß aber das Bewuſſtſein während des Schlafs ſich auf einer tiefern Stufe befindet, beweiſt der Umſtand, daß derjenige Gedankenlauf, welcher unter dem Einfluſſe der höheren Seelenkräfte (des Verſtandes, der Vernunft und des Willens) ſteht, ſo daß er dadurch eine beſtimmte Richtung, folglich auch Ordnung und Zuſammenhang, erhält, im Schlafe faſt ganz unterbrochen iſt. Die Träume erſcheinen daher meiſt als regelloſe Gaukelſpiele der Einbildungskraft, ungeachtet ſie nie ganz regellos ſind, weil ſich die Seele dabei unwillkürlich immer noch nach gewiſſen Geſetzen richtet, nämlich denen der Ideenaſſociation. S. Aſſociation. Zwar giebt es auch im Schlafe, wie im Wachen, erhöhte Gemüthszuſtände, wie die Phänomene des Nachtwandelns und des Hellſehens während des ſog. magnetiſchen Schlafes beweiſen. Allein es fehlt dann doch immer die Selbmacht des Geiſtes, die nur im Zuſtande des Wachens ſtattfindet. Es iſt daher eine ganz willkürliche Behauptung, daß das Traumleben in jenen Zuſtänden ein höheres Leben als das wachende, ja daß es das eigentliche oder wahre Leben des Menſchen ſei. Es iſt und bleibt ein krankhaft afficirtes Leben, das ſich ein Menſch von geſundem Verſtande ſo wenig als die erhitzte Phantaſie eines Fieberkranken wünſchen wird. — Daß der Tod ein Schlaf ohne Träume ſei, iſt nur ein ſchmeichleriſches, aber, wie alle Schmeichelei, trügeriſches Bild vom Tode. Die Träume im Schlafe ſind es ja eben, welche dieſen vom Tode unterſcheiden. Alſo kann man den Tod auch keinen Bruder des Schlafs im eigentlichen Sinne nennen. S. Tod.

Schlangendienſt ſ. Ophiten.

Schlegel (Aug. Wilh. und Frdr. — eigentl. Karl Wilh. F.) ein berühmtes Bruderpaar, dem wenigſtens inſofern hier ein Platz gebürt, als dieſe beiden Männer, ohne Philoſophen im ſtrengern wiſſenſchaftlichen Sinne zu ſein, doch durch ihre literariſchen, kritiſchen und äſthetiſchen Arbeiten, denen häufig auch philoſophiſche Reflexionen eingewebt ſind, auf die neuere Geſtaltung der Philoſophie einigen Einfluß gehabt haben, von dem wir es dahingeſtellt ſein laſſen wollen, ob er vortheilhaft geweſen oder nicht. Beide ſind geboren zu Hannover (wo ihr Vater, Adolph oder Joh. Ad. — Ueberſetzer des Batteux, ſ. d. Namen — als Generalſuperint. von Lüneburg 1793 ſtarb) der ältere (A. W.) 1767, der jüngere (F.) 1772. Jener lebt jetzt als ordentl. Profeſſor der Philoſ. in Bonn (ſeit 1818) dieſer als Legationsrath und Hoffecretar zu Wien (ſeit 1808, um welche Zeit erſt ſein ſchon früher geſchehener Uebertritt zur katholiſchen Kirche bekannt wurde). Beide ſchreiben ſich auch jetzt, in Folge ihrer Ernennung zu Rittern von verſchiednen Orden und eines alten Familiendiploms, von Schlegel. Früher hielten ſie ſich längere Zeit theils als Privatgelehrte theils als Docenten in Jena auf, wo ſie auch mit Fichte und Schelling in Verbindung kamen und deren Art zu philoſophiren ſich anzueignen ſuchten. Der Enthuſiasmus dafür verlor ſich jedoch bald wieder; und jetzt ſcheinen beide Brüder das höhere Philoſophiren oder die wiſſenſchaftliche Speculation ganz aufgegeben zu haben. — Die Schriften, welche ſie theils gemeinſchaftlich, theils jeder für ſich, herausgegeben haben, und zu welchen auch mehre poetiſche Werke gehören, können hier nicht alle namhaft gemacht werden. Es ſind daher nur diejenigen zu erwähnen, welche in einer gewiſſen Beziehung auf die Philoſophie ſtehen.

A. Gemeinſchaftliche Schriften: Athenäum, eine Zeitſchrift, von welcher 3 Bände, jeder aus 2 Stücken beſtehend, erſchienen. Berl. 1798 — 1800. 8. — Charakteriſtiken und Kritiken. Königsb. 1801. 2 Bde. 8.

B. Schriften des Aeltern: Briefe über Poeſie, Sylbenmaß und Sprache; in Schiller's Horen. 1795. St. 11. 1796. St. 1. und 2. — Vorleſungen über dramatiſche Kunſt und Literatur. Heidelb. 1809 — 11. 3 Thle. 8. A. 2. 1817. (Dieſe Vorl. wurden urſprünglich in Wien gehalten.) — Ueber Literatur, Kunſt und Geiſt des Zeitalters (Vorleſungen in Berlin gehalten und abgedruckt in Fr. Schlegel's Zeitſchrift: Europa. 1804. B. 2. H. 1. Nr. 1.). — Indiſche Bibliothek. Bonn, 1820 ff. 8. (Wird noch fortgeſetzt. Vergl. indiſche Philoſ.) — Berichtigung einiger Misdeutungen. Berl. 1828. 8. (Enthält manches Eingeſtändniß früherer literariſcher Verirrungen, zugleich aber eine kräftige

und ſehr erfreuliche Proteſtation gegen den Vorwurf des Kryptoka-tholicismus). — Kritiſche Schriften. Berl. 1828. 2 Bde. 8.

C. Schriften des Jüngern: Die Griechen und Römer; hi-ſtoriſche Verſuche über das claſſiſche Alterthum. Hamb. 1797. 8. (B. 1. Später gab er auch eine Geſch. der Poeſie der Griechen und Römer heraus. Berl. 1798 ff. 8.). — Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. Heidelb. 1808. 8. — Geſch. der alten und neuen Literatur. Wien, 1815 (1814). 2 Thle. 8. (Vorleſun-gen zu Wien 1812 gehalten). — Auch hat er neuerlich ebenda-ſelbſt Vorleſungen über die Philoſophie des Lebens gehalten, von welchen erſt einige in öffentlichen Blättern (auch die 3 erſten beſonders zu Wien, 1827. 8.) gedruckt ſind. Durch dieſelben ſcheint wenigſtens der Schulphiloſophie auf immer der Abſchied gegeben zu ſein. Die vom jüngern Schl. herausgegebenen Zeitſchriften: Eu-ropa, Concordia, und deut. Muſeum, enthalten zwar auch manches Philoſophiſche, haben aber keinen langen Beſtand gehabt, weil ſich darin eine einſeitige, ſehr katholiſirende Anſicht zeigte. Die Aus-gabe der ſämmtlichen Werke (Wien, 1822 ff. 8.) ſcheint gleichfalls keinen rechten Fortgang zu haben. — Vergl. Leſſing a. E.

Schlegel (Gottlieb) geb. 1739 zu Königsberg in Preußen, Doct. der Philoſ. und Theol., war erſt Privatlehrer der Philoſ. oder Mag. leg. zu Königsberg, ſeit 1765 Rector der Domſchule in Riga, ſeit 1777 Paſtor-Diakonus an der Domkirche, ſeit 1780 Archi-diakonus an der Peterskirche und ſeit 1782 Paſtor der Stadtge-meine und Inſpector der Domſchule daſelbſt, ſeit 1790 aber erſter Prof. der Theol. und Prokanzler der Univerſität zu Greifswalde, auch Generalſuperint. von Schwediſch-Pommern und Rügen, als welcher er 1810 ſtarb. Außer mehren philologiſchen, pädagogiſchen und theologiſchen Schriften hat er auch folgende philoſophiſche her-ausgegeben: **Diss. illustrans gravia quaedam psychologiae do-gmata.** Königsb. 1763. 4. — Bemerkungen über die Dichtkunſt und die Dichter. Ebend. 1764. 8. womit zu verbinden: Entwurf einer Geſchichte der Streitigkeiten, welche zwiſchen einigen Leipzigern (Gottſched u. Conſſ.) und Schweizern (Bodmer u. Conſſ.) über die Dichtkunſt geführt worden. Ebend. 1764. 8. — Von den Grundſätzen des Rechts der Natur und der Sittenlehre. Riga, 1769. 4. — Abh. von den erſten Grundſätzen in der Weltweisheit und den ſchönen Wiſſenſchaften; mit einer Vorr. über das Studium der Weltweisheit. Riga, 1770. 8. womit zu verbinden: Schrei-ben über eine Recenſ. in der Allg. deut. Biblioth., mit einigen er-läuternden Zuſſ. zu der Abh. von den erſten Grundſätzen ꝛc. Riga, 1771. 8. — Probe einer Sittenlehre der Geſchichte. Riga, 1770. 8. — Alex. Gerard's Gedanken von der Ordnung der philoſſ. Wiſſenſchaften; aus dem Engl. überſ. mit einigen die Philoſ. be-

treffenden Anmerkk. Riga, 1771. 8. — Gedanken über den Werth und die Form des Disputirens. Riga, 1776. 4. — Der Menſch in ſeiner Niedrigkeit und in ſeiner Hoheit; eine pſychologiſch-moral. Abh. Riga, 1779. 4. — Der Grundſatz der Vernunftmoral: Handle nach dem Ausſpruche der Vernunft, zufolge einer lautern Betrachtung der Dinge. Lpz. 1797 (1796). 8. — Verſuch über die Kritik der wiſſenſchaftlichen Diction, mit Beiſpielen aus den philoſſ. Syſtemen ꝛc. Greifsw. 1810. 8. — Deſſ. Lebensbeſchreibung von Parow. Greifsw. 1811. 8.

Schleiermacher (Frdr. Dan. Ernſt) geb. 1768 zu Breslau, zuerſt auf dem Pädagogium der Brüdergemeine zu Niesky, dann im Seminarium derſelben zu Barby gebildet, aber im J. 1787 aus dieſer Gemeine tretend und ſich an die reformirte Kirche anſchließend, ſetzte ſeine Studien auf der Univerſität zu Halle unter Wolf, Eberhard, Knapp und Nöſſelt fort, ward dann Erzieher im Hauſe des Grafen Dohna zu Finkenſtein in Preußen, und begab ſich zuletzt, um ſeine Ausbildung zu vollenden, in das unter Gedike's Leitung ſtehende Schullehrerſeminar zu Berlin. Nachdem er nun 1794 zum Predigtamte ordinirt worden, erhielt er zuerſt die Stelle eines Hülfspredigers zu Landsberg an der Warthe, dann von 1796 bis 1802 die Predigerſtelle an der Charité und dem Invalidenhauſe zu Berlin. Im letzten Jahre ward er Hofprediger zu Stolpe, bald darauf, nach Ablehnung eines Rufs an die Univerſität zu Würzburg, Univerſitätsprediger zu Halle, auch außerord. Prof. der Philoſ. und Theol. daſelbſt. Wegen der Kriegsunruhen aber und der dadurch bewirkten Veränderungen in Anſehung jener Univerſität ging er 1807 nach Berlin zurück und ward hier als Prediger an der Dreifaltigkeitskirche angeſtellt, was er jetzt noch iſt, wiewohl er 1810 auch bei der neuerrichteten Univerſität daſelbſt als ord. Prof. der Theol. angeſtellt wurde. — Was dieſer Mann von ausgezeichneter Denkkraft als Theolog und Prediger geleiſtet hat, iſt nicht dieſes Orts zu erwägen. Als Philoſoph aber hat er ſich ſowohl um die Philoſophie ſelbſt als um die Geſchichte derſelben nicht unbedeutende Verdienſte erworben. Sein eignes philoſophiſches Syſtem hat er jedoch bisher in einer Art von Halbdunkel gehalten, aus welchem hin und wieder eine pantheiſtiſche Anſicht der Dinge hervorzuleuchten ſcheint, die er mit dem Chriſtenthume (in ſeiner nicht hieher gehörigen Dogmatik) auf eine eigenthümliche Weiſe zu verbinden gewuſſt hat, indem er die Religion überhaupt aus einem Gefühle der Abhängigkeit des Menſchen von einem Höhern (einem Abſoluten) ableitet. Seine philoſophiſchen Schriften ſind folgende: Ueber Offenbarung und Mythologie; als Nachtrag zu (Kant's) Rel. innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Berl. 1799. 8. (Wird ihm von Einigen beigelegt, hat

aber wohl J. Ch. A. Grohmann zum Verf.). — Ueber die Religion; Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berl. 1799. 8. A. 3. 1822. — Monologen; eine Neujahrsgabe. Berl. 1800. 8. A. 3. 1822. — Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berl. 1803. 8. — Platon's Werke. Berl. 1804 ff. 8. (Dieſe Ueberſetzung iſt leider noch lange nicht vollendet; auch fehlt noch die verſprochne Charakteriſtik Pl.'s und ſeiner Philoſ.) — Gelegentliche Gedanken über Univerſitäten in deutſchem Sinne; nebſt einem Anhange über eine [zu Berl.] neu zu errichtende. Berl. 1808. 8. — Herakleitos der Dunkle von Epheſos, dargeſtellt aus den Trümmern ſeiner Werke und den Zeugniſſen der Alten; in Wolf's und Buttmann's Muſ. der Alterthumswiſſ. B. 1. St. 3. S. 315 ff. — Auch kommen in den Denkſchriften der Berl. Akad. der Wiſſ., deren Mitglied er ſeit 1811 (ſeit 1814 auch Secret. der philoſ. Claſſe) iſt, mehre philoſſ. und hiſtoriſch-philoſſ. Abhandll. von ihm vor, z. B.: Ueber Diogenes von Apollonia (Denkſchrr. v. 1804 — 11. Philoſ. Claſſe. S. 97 ff.) Ueber Anaximandros (ebend. S. 125 ff.) Ueber die Begriffe der verſchiednen Staatsformen (v. 1814 — 5. S. 17 ff.) Ueber den Werth des Sokrates als Philoſophen (ebend. S. 50 ff.) Ueber die Auswanderungsverbote (v. 1816 — 7. S. 25 ff.) Ueber die griechiſchen Scholien zur nikomachiſchen Ethik des Ariſtoteles (ebend. Hiſtoriſch-philol. Claſſe. S. 263 ff.) Ueber die wiſſenſchaftliche Behandlung des Tugendbegriffs (v. 1818 — 9. Philoſ. Claſſe. S. 3 ff.). — Einige mit ſcharfer Dialektik und beißender Ironie abgefaſſte Streitſchriften über politiſche und kirchliche Gegenſtände ſcheinen Anlaß gegeben zu haben, daß dieſer Denker bei ſeiner Regierung in eine ſonſt unverdiente Ungnade gefallen iſt.

Schlendrian (wahrſcheinlich aus Schlendergang entſtanden) iſt eine Perſon, die ſich auch auf dem Gebiete der Philoſophie angebaut hat, ob ihr gleich die philoſophirende Vernunft das Bürgerrecht auf dieſem Gebiete verweigern muß, da ſie ſelbſt auf beſtändigen Fortſchritt dringt, der Schlendrian aber ſich immer nur im Kreiſe des Hergebrachten bewegen will.

Schließen ſ. Schluß.

Schloſſer (Joh. Geo.) geb. 1739 zu Frankfurt a. M., ſtudirte zu Gießen und Altdorf die Rechte und ward hier auch Doctor derſelben, ging darauf in die Dienſte des Herzogs Friedrich von Würtemberg nach Mömpelgard, dann in markgräflich-badiſche Dienſte, wo er nach und nach Amtmann, Regierungsrath, geheimer Archivar, endlich (1790) wirklicher Geh.-Rath und Director des Hofgerichts wurde. Aus Verdruß darüber, daß eine von ihm zum Beſten armer Bürger gegebne Verordnung nicht gelten

ſollte, nahm er 1794 ſeinen Abſchied, privatiſirte dann theils zu Ansbach theils zu Eutin, und ward 1798 zum Syndikus in ſeiner Vaterſtadt erwählt, wo er aber ſchon im folgenden Jahre (dem 61. ſeines Alters) ſtarb. Außer mehren juriſtiſchen, hiſtoriſchen und philologiſchen Schriften hat er auch folgende philoſophiſche (theils eigne theils von ihm überſetzte) herausgegeben: Anti = Pope oder Verſuch über den natürlichen Menſchen; nebſt einer neuen proſaiſchen Ueberſetzung von Pope's Verſ. über den Menſchen. Lpz. 1776. 8. — Longin vom Erhabnen, mit Anmerkungen und einem Anhange. Lpz. 1781. 8. — Ueber die Seelenwanderung. Zwei Geſpräche. Lpz. 1781—2. 8. — Xenokrates oder über die Abgaben. Baſel, 1784. 8. — Ueber die Duldung der Deiſten. Baſel, 1784. 8. — Ueber Shaftesbury von der Tugend. Baſel, 1785. 8. — Euthyphron II. über die Gottſeligkeit, nebſt einer Ueberſ. des Euth. aus dem Plato. Baſel, 1786. 8. — Ueber Pedanterie und Pedanten. Baſel, 1787. 8. — Seuthes oder der Monarch. Strasb. 1788. 8. — Briefe über die Geſetzgebung. Frkf. a. M. 1789. 8. Als Anhang dazu erſchienen: Noch fünf Briefe rc. Ebend. 1790. 8. (Die preußiſche Geſetzgebung wird darin vorzüglich geprüft). — Das Gaſtmahl. Königsb. 1794. 8. — Plato's Briefe, nebſt einer hiſtor. Einleit. und Anmerkk. Ebend. 1795. 8. — Fortſetzung des platoniſchen Geſprächs von der Liebe. Hannov. 1796. 8. — Schreiben an einen jungen Mann, der die Philoſophie ſtudiren wollte. Lübeck, 1796. 8. — Ariſtoteles's Politik und Fragment der Oekonomik. Aus dem Griech. überſ. mit Anmerkk. und einer Analyſe des Textes, in 3 Abtheill. Lüb. u. Lpz. 1798. 8. — Außerdem hat er in viele Zeitſchriften (Iris, deut. Muſeum und N. d. M., Magaz. für Wiſſ. und Lit., Journ. von und für Deutſchl., Braunſchw. Journ., Urania, Schmid's und Snell's philoſ. Journ. u. a.) eine Menge von Aufſätzen einrücken laſſen, welche großentheils auch philoſophiſchen Inhalts ſind. Viele derſelben findet man geſammelt in Sch.'s kleinen Schriften. Baſel, 1779—94. 6 Thle. 8. Vom 1. Th. iſt auch 1787 eine 2. Aufl. erſchienen.

Schlözer (Aug. Ludw.) geb. 1735 zu Jagſtadt im Hohenlohe-Kirchbergiſchen, Doct. der Philoſ. und der Rechte, ſeit 1770 ord. Prof. der Philoſ. und ſeit 1787 ord. Prof. der Politik auf der Univerſität zu Göttingen, ſeit 1782 auch Hofrath, geſt. 1809 ebendaſelbſt. Wiewohl dieſer Mann ſich mehr als Hiſtoriker und Politiker (inſonderheit als Statiſtiker, indem er die von Achenwall zuerſt aufgeſtellte Idee einer Statiſtik weiter zu entwickeln und auszubilden ſuchte) denn als Philoſoph ausgezeichnet hat: ſo ſind doch hier diejenigen Schriften von ihm anzuführen, welche in das Gebiet der Philoſophie unmittelbar oder mittelbar einſchlagen.

Dahin gehören: Diss. de vita del. Wittenb. 1754. 4. — Allgemeines Staatsrecht und Staatsverfaſſungslehre. Gött. 1793. 8. (Es iſt dieß der 1. Th. von Sch.'s Staatsgelahrtheit nach ihren Haupttheilen, worin auch die von ihm ſog. Metapolitik vorkommt, die ſich zur Politik gerade ſo verhalten ſoll, wie die Metaphyſik zur Phyſik. Daher iſt jene Metapolitik im Grunde nichts anders als die rechtsphiloſophiſche Theorie vom Staate, während die Politik im gewöhnlichen Sinne bloße Staatsklugheit iſt). — Auch Sch.'s Briefwechſel (Gött. 1776—82. 10 Thle. 8.) und Staatsanzeigen (Gött. 1782—94. 18 Bde. 8.) enthalten manches Philoſophiſche. — Vergl. Deſſ. öffentliches und Privatleben, von ihm ſelbſt beſchrieben. Gött. 1802. 8. (Bloß das 1. Fragment, welches vornehmlich Sch.'s Aufenthalt und Dienſte in Rußland von 1761—5 betrifft.). Neu bearbeitet und bis zu Sch.'s Tode fortgeführt von deſſen Sohne Chſti. v. Schlözer. Lpz. 1828. 2 Thle. 8. — Seine Tochter Dorothea (geb. 1770 und 1792 an den Senator Robbe in Lübeck verheirathet) wurde zwar 1787 Doct. der Philoſ., hat auch Einiges geſchrieben, ſich aber doch in philoſophiſcher Hinſicht eben ſo wenig ausgezeichnet, als ſein Sohn Chriſtian (geb. 1774) welcher in Moskau ſeit 1801 als Prof. der Staatswiſſenſchaften angeſtellt und ſeit 1819 auch ruſſiſcher Staatsrath iſt.

Schluß (ratiocinium) kommt her von ſchließen (ratiocinari). Dieſes bedeutet in der Logik eine eigenthümliche Art, ſeine Gedanken zu verknüpfen, ſo daß ſie, wie die Glieder einer Kette, in einander greifen, ſich alſo gleichſam an einander anſchließen, wovon eben dieſe Geiſtesthätigkeit ihren Namen hat. (Der lateiniſche Name kommt her von ratio, die Vernunft, weil in der Logik die Vernunft als das Vermögen zu ſchließen betrachtet wird). Gedanken aber ſchließen ſich nur dann bündig an einander, wenn ſie als Gründe und Folgen zuſammenhangen. Alsdann wird einer aus dem andern abgeleitet, einer durch den andern bewahrheitet. Man muß alſo beim Schließen ſchon etwas als wahr anerkannt haben, ehe man daraus etwas andres folgern kann. Das Schließen iſt daher ein mittelbares Urtheilen und kommt in allen Wiſſenſchaften, aber auch im Leben vor, ſo oft etwas bewieſen werden ſoll, das ſich nicht von ſelbſt verſteht oder ſich nicht thatſachlich vor- oder aufweiſen läſſt. Darum haben ſich die Logiker von jeher viel Mühe gegeben, die Geſetze des Schließens auszumitteln, aber auch dieſe Theorie mit vielem unnützen Kram überladen. — Der Schluß ſelbſt als Erzeugniß des Schließens iſt ein Inbegriff von Urtheilen, welche als Gründe und Folgen zuſammenhangen. Das Princip aller Schlüſſe oder das höchſte Schluſſgeſetz iſt alſo das Princip der Syntheſe oder das Geſetz der Conſequenz.

S. Grund. Wie viel Urtheile oder Sätze zu einem Schluſſe gehören, läſſt ſich nicht geradezu beſtimmen, da man einzele Sätze weglaſſen oder einſchieben, auch mehre Schlüſſe in einen einzigen zuſammenziehen kann. In der Regel beſteht ein einfacher Schluß aus drei Sätzen, zwei Vorderſätzen oder Prämiſſen und einem Schluſſatz oder einer Concluſion. Fehlt ein Vorderſatz, ſo iſt's ein Enthymem; ſind mehr als zwei vorhanden, ſo iſt's ein Sorites. S. dieſe beiden Ausdrücke. Von den Vorderſätzen heißt der eine, welcher die allgemeine Regel ausdrückt, von der als Hauptbedingung die Gültigkeit des Schluſſatzes abhangt, der Oberſatz (propositio major), der andre aber, welcher den Uebergang zum Schluſſatze bahnt, der Unterſatz (p. minor) auch die Annahme (assumtio) oder die Unternahme (subsumtio). Da der Schluſſatz das eigentliche Ziel des Schluſſes iſt, weshalb ihm das Alſo (ergo) vorangeht, ſo darf derſelbe nie fehlen; auch darf in demſelben weder mehr noch weniger enthalten ſein, als in den Vorderſätzen (nec plus nec minus sit in conclusione, quam in praemissis). Der Stoff oder die Materie des Schluſſes beſteht in deſſen einzelen Begriffen und Urtheilen, wieferne ſie noch als ungebunden gedacht werden (alſo nicht bloß in den Vorderſätzen, wie manche Logiker behaupten); die Geſtalt oder Form des Schluſſes aber in der Verbindungsweiſe jenes Stoffes (alſo nicht bloß im Schluſſatze, wie dieſelben Logiker behaupten). Da unter den Vorderſätzen der Oberſatz der wichtigſte iſt, ſo beſtimmt auch deſſen Form in Anſehung des Verhältniſſes ſeiner Elemente hauptſächlich die Form des Schluſſes; wie der folgende Artikel weiter zeigen wird.

Schluſſarten oder Schluſſformen ſind die Mannigfaltigkeit in der Einheit des Schließens, abgeſehn von dem Inhalte des Schluſſes. Da nun das Schließen ein mittelbares Urtheilen iſt (ſ. den vor. Art.): ſo iſt leicht einzuſehn, daß von der Form desjenigen Urtheils, welches den Schluß am ſtärkſten vermittelt oder ihm die meiſte Kraft ertheilt, alſo von der Form des Oberſatzes, die Form des Schluſſes hauptſächlich abhangt. Und zwar kommt es hier wieder vorzugsweiſe auf das Verhältniß an, in welchem die Elemente dieſes Urtheils zu einander ſtehn. In dieſer Beziehung giebt es drei Urtheilsformen, eine kategoriſche, eine hypothetiſche, und eine disjunctive. S. Urtheilsarten. Folglich muß es auch drei ſolche Schluſſformen geben.

1. Im kategoriſchen Schluſſe wird von einem kategoriſchen Urtheile als Oberſatze ausgegangen, z. B.

Alle irdiſche Güter ſind vergänglich. — Hierauf wird im Unterſatze irgend etwas unter das Subject des Oberſatzes geſtellt, z. B.

Der Reichthum iſt ein irdiſches Gut. — Und darum wird auch das Prädicat des Oberſatzes auf dasjenige bezogen, was unter das Subject deſſelben geſtellt worden, z. B.

Alſo iſt der Reichthum auch vergänglich. — Man ſieht leicht ein, daß hier alles auf den Begriff ankommt, welcher im Oberſatze als Subject auftritt; er iſt die Hauptbedingung der Gültigkeit des Schluſſatzes; er vermittelt vorzugsweiſe deſſen Wahrheit. Darum heißt er auch der Mittelbegriff (terminus medius) und wird daher mit dem M bezeichnet. Auch ſteht er gewöhnlich in Anſehung ſeines Umfangs in der Mitte zwiſchen den beiden andern Begriffen. Von dieſen heißt derjenige, welcher den größten Umfang hat und im Oberſatze auf den Mittelbegriff bezogen wird, der Oberbegriff (t. major), derjenige aber, welcher den kleinſten Umfang hat und im Unterſatze unter den Mittelbegriff geſtellt wird, der Unterbegriff (t. minor). Da jener, wenn der Schluß ganz regelmäßig gebildet iſt, allemal als Prädicat, dieſer als Subject auftritt, ſo bezeichnet man jenen mit P, dieſen mit S. Mittels dieſer Bezeichnung läſſt ſich die kategoriſche Schluſſform in einem allgemeinen Bilde ſo darſtellen:

M — P
S — M
Alſo S — P

Wenn demnach alles ſeine Ordnung hat, ſo kommt der Mittelbegriff nur in den Vorderſätzen vor, im obern als Subject, im untern als Prädicat, der Oberbegriff nur im Ober- und Schluſſatze, beidemal als Prädicat; der Unterbegriff nur im Unter- und Schluſſatze, beidemal als Subject. (Von den möglichen Veränderungen dieſer Stellung handelt der folg. Art.). Die Grundregel dieſer Schluſſart iſt der Satz: In welchem Verhältniſſe der Oberbegriff (P) zum Mittelbegriffe (M) ſteht, in demſelben Verhältniſſe ſteht er auch zum Unterbegriffe (S). Kommt P dem M (und zwar dem ganzen M oder allem, was unter ihm ſteht) wirklich zu, ſo muß es auch dem S zukommen, weil dieſes eben unter M begriffen iſt. Widerſpräche aber P dem M (ſo daß es keinem M zukäme), ſo würd' es auch dem unter M ſtehenden S widerſprechen. Daher kann man kategoriſch nicht bloß ſetzend oder bejahend (im Modus ponens) ſchließen, wie im vorigen Beiſpiele, ſondern auch aufhebend oder verneinend (im Modus tollens), wie in folgendem Beiſpiele:

Kein irdiſches Gut iſt unvergänglich,
Der Reichthum iſt ein irdiſches Gut,
Alſo iſt auch der Reichthum nicht unvergänglich.

Ebendarum kann man jene Grundregel auch ſo ausdrücken: Das (poſitive oder negative) Merkmal (P) des Merkmals (M) iſt

auch ein (solches) Merkmal des Gegenstandes (S) — Nota notae est etiam nota rei — praedicatum praedicati est etiam praedicatum subjecti. Die ältern Logiker nannten diesen Satz auch das Dictum de omni et nullo. S. diesen Ausdruck. Will man nun einen kategorischen Schluß prüfen, so hat man zu untersuchen:

a. ob der Obersatz allgemeingültig sei (P von allen M gelte) und im Untersatze richtig assumirt worden (S wirklich zu M gehöre). Denn wäre das nicht der Fall, so könnte man nicht mit Sicherheit subsumiren und concludiren, wie in dem Schlusse: Alle Weltkörper, die sich um unsere Sonne bewegen, kehren regelmäßig wieder, nachdem sie eine Zeit lang verschwunden sind, und lassen sich daher in Ansehung ihrer Rückkehr voraus berechnen — die Kometen sind solche Weltkörper — Also .... Oder: Kein wilder Mensch ist vernunftlos — die Affen sind wilde Menschen — Also .... Darum dürfen auch nicht beide Vordersätze besonder und verneinend sein (ex propositionibus mere particularibus et negativis nihil consequitur).

b. ob keiner von den Hauptbegriffen, insonderheit der Mittelbegriff, so zweideutig ausgedrückt worden, daß daraus ein Doppelsinn (dilogia) hervorgehe. Denn da der kategorische Schluß nur drei Hauptbegriffe (M, P, S) haben kann, so würden dadurch vier (quaternio terminorum) entstehn, mithin der Schluß nicht bündig sein, wie in folgendem Beispiele: Vor Standes = (d. h. vornehmen) Personen muß man den Hut abziehn — dieser Thürwächter ist eine Standes = (d. h. stehende) Person — Also .... Man nennt solche Fehlschlüsse auch Zweideutigkeitsschlüsse (sophismata amphiboliae, fallaciae, ambiguitatis) desgleichen scherzhaft logische Vierfüßler oder Füchschen (quadrupedes s. vulpeculae). Da sie im Leben sowohl als in den Wissenschaften häufig vorkommen, so haben sie die Logiker wieder in drei Classen gebracht. S. Sophistik.

2. Im hypothetischen Schlusse wird ein hypothetisches Urtheil als Obersatz aufgestellt, z. B.

Wenn der Mond in den Erdschatten tritt, so wird er verfinstert.

Hierauf wird im Untersatze entweder das Vorderglied gesetzt und dann im Schlussatze auch das Hinterglied gesetzt:

Nun ist der Mond in den Erdschatten getreten,
Also ist er auch verfinstert —

Oder dort das Hinterglied aufgehoben und dann auch hier das Vorderglied aufgehoben:

Nun ist der Mond nicht verfinstert,
Also ist er auch nicht in den Erdschatten getreten.

Bezeichnet man demnach die beiden Hauptelemente des hypothetiſchen Oberſatzes durch A und B, ſo läſſt ſich dieſe Schluſſform in einem allgemeinen Bilde ſo darſtellen:

Wenn A iſt, ſo iſt B
Nun iſt A | Nun iſt B nicht
Alſo iſt auch B | Alſo iſt auch A nicht.

Hieraus erhellet ſogleich, daß man in dieſer Form ebenfalls ſowohl ſetzend (im Modus ponens) als aufhebend (im Modus tollens) ſchließen kann. Im erſten Falle ſchließt man von der Wahrheit des Vordergliedes auf die des Hintergliedes (ab antecedente ad consequens — atqui verum prius, ergo et posterius); im zweiten von der Falſchheit des Hintergliedes auf die des Vordergliedes (a consequenti ad antecedens — atqui falsum posterius, ergo et prius). Die Grundregel dieſer Schluſſart iſt der Satz: Mit der Bedingung iſt das Bedingte geſetzt, mit dem Bedingten die Bedingung aufgehoben (posita conditione ponitur conditionatum, sublato conditionato tollitur conditio). Denn der Grund iſt eben die Bedingung, und die Folge das Bedingte; weshalb die Regel auch ſo ausgeſprochen wird: Ab affirmatione rationis ad affirmationem rationati, a negatione rationati ad negationem rationis valet consequentia. Hieraus erhellet aber auch, daß man jene beiden Moden nicht umkehren, alſo weder von der Falſchheit des Vordergliedes auf die des Hintergliedes, noch von der Wahrheit des Hintergliedes auf die des Vordergliedes ſchließen dürfe. Denn ein angeblicher Grund kann wohl falſch ſein und doch irgend etwas Wahres aus ihm gefolgert werden, das aber dann eigentlich von einem andern Grunde abhangt. Man kann alſo nicht ſchließen: Wenn es Geſpenſter giebt, ſo muß man vorſichtig ſein —

Oder:

Nun giebt es keine Geſpenſter — Alſo muß man nicht vorſichtig ſein.

Nun muß man vorſichtig ſein — Alſo giebt es Geſpenſter.

Will man daher einen hypothetiſchen Schluß prüfen, ſo muß man unterſuchen, ob im Oberſatze eine wahrhafte, (von dieſem Grunde abhängige) Conſequenz ſei und im Unterſatze richtig aſſumirt worden. Folgender Schluß würde in beiderlei Hinſicht falſch ſein: Wenn der Wille etwas vermag, ſo iſt er frei — Nun iſt er nicht frei — Alſo .... Denn die Freiheit des Willens findet wohl ſtatt, folgt aber nicht daraus, daß der Wille etwas vermag. Uebrigens hat der hypothetiſche Schluß zwar nur drei Hauptſätze, wie der kategoriſche; er kann aber ſowohl mehr als weniger denn drei Hauptbegriffe haben, nämlich weniger, wenn beide Glieder des Oberſatzes einfach, mehr, wenn beide zuſammengeſetzt ſind, ſo daß man im

erſten Falle nur A und B, im zweiten außer A und B noch C und D hat. In beiden Fällen läſſt ſich der hypothetiſche Schluß nicht in einen kategoriſchen verwandeln; was auch überhaupt nicht nöthig iſt, um ihn zu prüfen. Uebrigens aber darf man auch hier keinen der Hauptbegriffe verändern oder zweideutig ausdrücken.

3. Im disjunctiven Schluſſe geht man von einem disjunctiven Urtheile als Oberſatze aus, z. B.

Der Reichthum iſt entweder ein abſolutes oder ein relatives Gut.

Hierauf wird im Unterſatze entweder das eine Glied der Disjunction geſetzt und dann im Schlusſſatze das andre aufgehoben:

Nun iſt der Reichthum bloß ein relatives Gut,
Alſo iſt er kein abſolutes —

Oder dort das eine Glied aufgehoben und dann hier das andre geſetzt:

Nun iſt der Reichthum kein abſolutes Gut,
Alſo iſt er bloß ein relatives.

Bezeichnet man demnach das Subject des Oberſatzes durch A und deſſen entgegengeſetzte Prädicate durch B und C (letzteres in der Bedeutung von Nicht-B), ſo läſſt ſich dieſe Schluſſform in einem allgemeinen Bilde ſo darſtellen:

A iſt entweder B oder C
Nun iſt es B | Nun iſt es nicht C
Alſo nicht C | Alſo B.

Daraus erhellet, daß man auch in dieſer Form ſetzend und aufhebend ſchließen kann. Weil aber hier vom Setzen des einen Gliedes auf das Aufheben des andern, und vom Aufheben des einen auf das Setzen des andern geſchloſſen wird, ſo ſollte man jene Art zu ſchließen nicht Modus ponens, ſondern ponendo-tollens, und dieſe nicht Modus tollens, ſondern tollendo-ponens nennen. Denn man ſchließt dort: Atqui verum hoc, ergo falsum illud, hier aber: Atqui falsum illud, ergo verum hoc. Uebrigens iſt es an ſich gleichgültig, bei welchem Gliede man anhebe. Es kommt darauf an, welches von beiden das bekanntere oder ausgemachtere. Die Grundregel dieſer Schluſſart iſt der Satz: Wenn von zwei widerſprechenden Merkmalen eins geſetzt wird, ſo wird das andre aufgehoben und umgekehrt (ab unius contradictorii positione ad negationem alterius, et vice versa, valet consequentia). Es wird alſo freilich dabei vorausgeſetzt, daß die Glieder der Disjunction wirklich einen directen oder contradictoriſchen Gegenſatz bilden, ſich alſo wie B und Nicht-B verhalten. Bildeten ſie bloß einen indirecten oder contraren Gegenſatz, wo der Glieder mehr als zwei (B, C, D ...) ſein können: ſo würde dieſe Schluſſart weitläufiger werden und auch leichter zu Fehlſchlüſſen verleiten können.

Will man daher einen ſolchen Schluß prüfen, ſo muß man unterſuchen, ob im Oberſatze richtig disjungirt und im Unterſatze richtig aſſumirt worden. Folgender Schluß wäre in beiderlei Hinſicht falſch: Alle Menſchen ſind entweder Heiden oder Juden oder Chriſten — Die Türken ſind weder Juden noch Chriſten — Alſo ſind ſie Heiden. Denn im Oberſatze fehlen die Muhammedaner, zu welchen eben die Türken gehören; und wenn gleich von Arioſt, Taſſo und andern chriſtlichen Schriftſtellern die Muhammedaner zuweilen Heiden genannt werden, ſo iſt dieß doch eine ganz unrichtige, bloß aus Religionshaß oder poetiſcher Licenz entſtandene Benennung. Daraus erhellet auch, daß ein ſolcher Schluß mehr (aber nicht weniger) als drei Hauptbegriffe, jedoch nicht mehr als drei Hauptſätze enthalten kann, wenn er einfach iſt. Hat er mehr als drei Hauptbegriffe, ſo läſſt er ſich nicht in einen kategoriſchen Schluß verwandeln. Uebrigens pflegt man wohl den Hauptſätzen, beſonders dem Unterſatze, in dieſer und den übrigen Schluſsformen den Grund der Gültigkeit in einem Nebenſatze beizufügen. Dann entſteht ein zuſammengeſetzter Schluß, den man auch wieder abkürzen oder zuſammenziehen kann. S. Epicherem und Epiſyllogismus. Eben ſo entſteht durch Verbindung der hypothetiſchen und disjunctiven Form eine Nebenart von Schlüſſen, welche man Dilemmen nennt. S. dieſes Wort.

Schluſsfiguren ſind Veränderungen der ordentlichen Schluſsform, alſo Abweichungen von derſelben, die aber nicht ſo bedeutend ſind, daß ſie die Schluſskraft zerſtören. Denn ſonſt würde kein figurirter, ſondern ein falſcher Schluß daraus entſpringen. Damit aber aus jenen Veränderungen kein falſcher Schluß entſpringe, iſt es nöthig, ſie zu bemerken. Denn ſie kommen ſowohl im Leben als in den Wiſſenſchaften ſehr häufig vor. Es iſt daher eine übertriebne Behauptung, daß dieſen Figuren eine falſche Spitzfindigkeit zum Grunde liege. Sie ſind vielmehr Beweiſe, daß der menſchliche Geiſt bei aller Geſetzmäßigkeit des Denkens doch eine gewiſſe Freiheit in der Verknüpfung und Geſtaltung ſeiner Gedanken behaupte. Die Logiker haben aber dabei freilich manchen Fehler begangen. Ariſtoteles in ſeinem Organon iſt, ſo viel man weiß, der Erſte, welcher von ſyllogiſtiſchen Figuren gehandelt hat. Er nennt ſie Schemate (σχηματα), kennt aber nur drei Figuren, von welchen überdieß die erſte gar keine Figur, ſondern die ordentliche kategoriſche Schluſsform ſelbſt iſt; denn auf dieſe Form allein nahm jener Philoſoph in ſeiner Logik Rückſicht und beſchränkte daher auch ſeine Theorie von den Figuren auf die kategoriſchen Schlüſſe, ungeachtet ſich auch die hypothetiſchen und disjunctiven Schlüſſe figuriren laſſen, wenn man will. Hierin ſind ihm nun alle Logiker gefolgt, außer daß ſie zu den drei ariſtoteliſchen

Figuren noch eine vierte hinzufügten, welche man von ihrem Erfinder, dem berühmten Arzte Galen, die galeniſche genannt hat. Ueber dieſe vierte Figur erhob ſich jedoch ein großer Streit, wie ſie eigentlich geſtaltet wäre. Dieſer Streit würde aber gar nicht haben entſtehen können, wenn man eine richtige Anſicht von der Sache gehabt hätte. Die gewöhnliche Anſicht iſt nämlich, daß man bloß auf die Stellung des Mittelbegriffs (M) in den Prämiſſen ſieht und nun folgende vier Stellungen annimmt:

1.	2.	3.	4. a		b
M — P	P — M	M — P	P — M	oder	S — M
S — M	S — M	M — S	M — S		M — P

Die 1. Fig. ſoll alſo die ſein, wo der Mittelbegriff im Oberſatze Subject, im Unterſatze Prädicat iſt — dieß iſt aber, wie aus dem vorigen Artikel erhellet, die ordentliche kategoriſche Schluſſform ſelbſt — die 2. Fig. die, wo der Mittelbegriff in beiden Prämiſſen Prädicat; die 3. die, wo er in ihnen Subject; die 4. die, wo er im Oberſatze Prädicat, im Unterſatze Subject iſt. Da dieß aber auf doppelte Weiſe geſchehen kann, nämlich a. dadurch, daß man die Prämiſſen umkehrt (M — P in P — M, und S — M in M — S verwandelt) und b. dadurch, daß man die Prämiſſen bloß verſetzt (M — P herunter, und S — M heraufſetzt): ſo iſt offenbar, daß man zwei weſentlich verſchiedne Figuren mit einander verwechſelt oder unter dem Titel einer einzigen aufgeführt hat. Um nun dieſer Verwirrung ein Ende zu machen, muß man vor allen Dingen die 1. Fig. ganz herauswerfen, weil ſie die ordentliche kategoriſche Schluſſform ſelbſt und als ſolche das Richtmaß aller Figuren iſt. Sodann muß man Satz- und Begriffsfiguren unterſcheiden. Jener giebt es nur eine, wenn man bloß auf die Vorderſätze ſieht; denn dieſe laſſen ſich nur einmal verſetzen. Dieß iſt die ſonſt ſogenannte 4. Figur b, nämlich

S — M
M — P

Um einen ſolchen Schluß zu reformiren — was die Logiker reductio in primam figuram nennen, weil ſie meinen, die übrigen Figuren müſſten auf die erſte zurückgeführt werden, wenn man einen figurirten Schluß prüfen wolle — darf man nur die verſetzten Prämiſſen zurückverſetzen, alſo den Oberſatz zum Unterſatze machen. Der Begriffsfiguren aber ſind drei, nämlich die 2. 3. und 4. a. In der 2.

P — M
S — M

ſind die Begriffe bloß im Oberſatze verſetzt oder, was ebenſoviel heißt, der Oberſatz iſt umgekehrt. Man darf ihn alſo nur wieder

umkehren, mithin P zum Prädicate und M zum Subjecte machen, um einen solchen Schluß zu reformiren. In der 3.

M — P
M — S

ist der Unterſatz umgekehrt. Folglich geschieht die Reform auf dieſelbe Weiſe. M wird im Unterſatze Prädicat und S Subject. In der 4. a. endlich

P — M
M — S

sind die Begriffe in beiden Prämiſſen verſetzt, alſo beide (nicht vertauſcht, wie in der Satzfigur, ſondern auf der Stelle, die ihnen zukommt) umgekehrt. Man kehre ſie alſo beide wieder um in derſelben Ordnung, um einen figurirten Schluß dieſer Art zu reformiren. Die Sache iſt demnach ſehr leicht, wenn man nur im Denken ein wenig geübt iſt und die Regeln der logiſchen Umkehrung kennt. S. Converſion. Denn es wird freilich zuweilen nöthig werden, die Quantität oder Qualität der Sätze bei der Umkehrung in den drei Begriffsfiguren zu verändern. Nennt man nun die Satzfigur (bei welcher aber Quantität und Qualität der Sätze immer unverändert bleibt) eine thetiſche, die Begriffsfiguren hingegen antithetiſche, ſo begreift jeder leicht, daß es außer dieſen einfachen Figuren auch drei zuſammengeſetzte oder ſynthetiſche geben könne. Da aber dieſe ſelten vorkommen und jeder die Combination leicht ſelbſt machen kann, ſo ſetzen wir bloß noch ihre allgemeinen Bilder her:

S — M	M — S	M — S
P — M	M — P	P — M

Außer dieſen ſieben Figuren — gleichſam das Siebengeſtirn am ſyllogiſtiſchen Himmel — kann es ſchlechterdings weiter keine geben, wenn man nicht den Schlußſatz in die Figurirung mit hereinziehn will, was weder nöthig noch rathſam iſt. — Uebrigens vergl. Kant's Abhandlung: Die falſche Spitzfindigkeit der ſyllogiſtiſchen Figuren (in Deſſ. vermiſchten Schriften, geſammelt von Tieftrunk, B. 1. S. 585 ff.) mit des Verf. diss. de syllogismorum figuris. Königsb. 1808. 4. Wegen der ſtreitigen vierten Figur aber (nach der alten Darſtellungsweiſe) ſ. Zabarellae lib. de quarta syllogismorum figura. Opp. T. I. — Manche nennen die figurirten Schlüſſe auch unreine (syllogismi impuri s. hybridae) weil in denſelben eigentlich ein ordentlicher Schluß mit einem Umkehrungsſchluſſe vermiſcht ſei, nämlich ſo:

1. Kein unvernünftiges Weſen (P) iſt frei (M)
2. [Alſo iſt auch kein freies Weſen (M) unvernünftig (P)]
3. Alle Menſchen (S) ſind frei (M)
4. Alſo iſt kein Menſch (S) unvernünftig (P).

Der 1. 3. und 4. Satz bilden hier einen Schluß der zweiten Figur; der 1. und 2. Satz aber bilden einen Umkehrungsſchluß. Wenn daher jener figurirte Schluß auf die ordentliche Form zurückgeführt werden ſoll, ſo geſchieht es eben mittels dieſes Umkehrungsſchluſſes d. h. man verwandelt den Oberſatz: Kein P iſt M, in den andern Satz: Kein M iſt P, und ſchließt nun aus dieſem, als dem eigentlichen Oberſatze, weiter fort, indem man S unter M befaſſt und darum auch P auf S bezieht. Wenn aber die Figurirung eines Schluſſes bloß darin beſteht, daß man die Prämiſſen vertauſcht hat, ſo bedarf es einer ſolchen Umkehrung gar nicht, ſondern es iſt weiter nichts nöthig, als jeder Prämiſſe den Platz anzuweiſen, der ihr nach der ordentlichen Schluſsform gebürt. Einen figurirten Schluß dieſer Art kann man alſo auch nicht unrein nennen.

Schluſsformen ſ. Schluſsarten.

Schluſskraft iſt die Kraft des Schluſſes ſelbſt, um etwas damit zu beweiſen, nicht die Kraft zu ſchließen, die man lieber Schluſsvermögen nennt. S. Schluß.

Schluſsmoden ſind zwar bereits in dem Artikel Schluſsarten angegeben, nämlich der ſetzende und der aufhebende Modus (ponens et tollens). Weil aber die Logiker bei der Theorie von den Schluſsmoden nicht bloß auf die Qualität, ſondern auch auf die Quantität der Sätze Rückſicht genommen haben, ſo iſt dadurch dieſe Theorie ungemein weitläufig und verwickelt geworden. Es ſoll daher hier nur die Hauptſache kürzlich angedeutet werden. Zuvörderſt erfand man, um dem Gedächtniſſe zu Hülfe zu kommen, eine eigenthümliche Bezeichnungsart der Urtheile oder Sätze, hergenommen von den Selblautern in affirmo und nego, weil jeder Satz entweder bejahen oder verneinen müſſe, beides aber quantitativ auf doppelte Weiſe geſchehen könne. Die Regel dieſer Bezeichnungsart liegt in den angeblichen Verſen:

Asserit A, negat E, sed universaliter ambo;
Asserit J, negat O, sed particulariter ambo.

Oder nach Gottſched's Ueberſetzung:

Das A bejahet allgemein,
Das E ſpricht auch von allen nein,
Das J bejaht, doch nicht von allen,
So läſſt auch O das Nein erſchallen.

Da nun jeder einfache kategoriſche Schluß aus drei Hauptſätzen beſteht, ſo combinirten die Logiker jene 4 Selblauter, je 3 und 3, um alle mögliche Schluſsmoden zu ermitteln. Es ergab ſich aber bald, daß nicht jede an ſich mögliche Combination von drei Sätzen einen richtigen Schluß bildete, weil aus lauter verneinenden und beſondern Sätzen nicht geſchloſſen werden darf. S. Schluſsarten

1. a. Es fielen alſo alle Combinationen weg, wo die Vorderſätze eines Schluſſes EE, EO, JJ, JO, OE, OJ, zum Zeichen bekommen hätten. Hiezu kamen noch andre Beſchränkungen dieſer Combinationsmethode, z. B. daß in der ſogenannten erſten Figur (ſ. Schluſſfiguren) der erſte Vorderſatz allgemein und der zweite bejahend ſein muß. Sonach fand man nun, daß in jener Figur nur vier Moden ſtattfinden konnten, nämlich AAA, EAE, AJJ und EJO. Um aber dieſe Selblauter leichter ausſprechen zu können, verknüpfte man ſie mit gewiſſen Mitlautern, die theils beliebig gewählt waren, theils eine Beziehung auf die Verwandtſchaft der Moden in den verſchiednen Figuren und auf die dadurch mögliche Verwandlung des einen Modus in den andern hatten. So entſtanden für jene 4 Moden die bezeichnenden Ausdrücke: **barbara, celarent, darii, ferio**, oder griechiſch: *Γραμματα, εγραψε, γραφιδι, τεχνικος*. Ein Schluß in barbara wäre demnach:

Alle menſchliche Werke ſind unvollkommen,
Alle Wörterbücher ſind menſchliche Werke,
Alſo ſind auch alle Wörterbücher unvollkommen.

Ein Schluß in celarent:

Kein Menſch iſt allwiſſend,
Alle Gelehrte ſind Menſchen,
Alſo iſt auch kein Gelehrter allwiſſend.

Ein Schluß in darii:

Alles Sinnliche iſt vergänglich,
Einige Güter ſind ſinnlich,
Alſo ſind auch einige Güter vergänglich.

Ein Schluß in ferio:

Kein vergängliches Ding hat einen abſoluten Werth,
Einige Güter ſind vergängliche Dinge,
Alſo haben auch einige Güter keinen abſoluten Werth.

Auf dieſelbe Weiſe bildete man für die Moden der 3 übrigen Figuren, die man angenommen hatte, folgende Kunſtwörter: Für die 2. Fig. **cesare, camestres, festino, baroco**; für die 3. **darapti, felapton, disamis, datisi, bocardo, ferison**; für die 4. **fresison, fesapo, calentes, dibatis, baralip** — wobei die Anfangsbuchſtaben b, c, d, und f darauf hindeuten, in welchen Modus der 1. Fig. die Moden der übrigen bei der Reduction eines figurirten Schluſſes zu verwandeln ſeien, z. B. **baroco in barbara, camestres in celarent** u. ſ. w. Die Logiker haben alſo 19 Schluſſmoden unterſchieden, ob es gleich eigentlich nur 10 giebt, da **celarent** und **cesare, ferio** und **festino**, und einige andre Moden zuſammenfallen. Es verlohnt ſich jedoch nicht der Mühe, dieſe Theorie weiter zu entwickeln, da ſie auf einer unrichtigen Anſicht von den Figuren beruht und von keinem weſentlichen Nutzen

für das Denken oder Schließen iſt. Vielmehr verwandelt ſie daſſelbe in einen geiſtloſen Mechanismus, weshalb man auch in den Schulen der Jeſuiten fleißig davon Gebrauch machte, um, wie man ſagte, die Schüler in der Reduction der Schlüſſe zu üben, eigentlich aber, um ihren Geiſt an ein mechaniſches Denken und dadurch wieder an ein blindes Glauben und einen eben ſo blinden Gehorſam zu gewöhnen. Wegen des angeblichen Erfinders jener Bezeichnungsart der Schluſſmoden ſ. Johann XXI.

Schluſſregeln ſ. die vorhergehenden Artikel von Schluß bis Schluſſmoden.

Schluſſreihe ſ. Epiſyllogismus. Für Schluſſreihe ſagen Manche auch Schluſſkette. Dann muß aber davon der Kettenſchluß unterſchieden werden, welcher eine beſondre Form der Schluſſreihe iſt, die man auch Sorites nennt. S. d. W.

Schluſſvermögen ſ. Schlusskraft.

Schmähſchrift ſ. Libell. Die Schmähung ſelbſt fällt unter den Begriff der (wörtlichen) Ehrenbeleidigung. S. d. W.

Schmalz (Theod. Ant. Heinr. — gewöhnlich nur Theod.) geb. 1759 (nach Andern 1760) zu Hannover, ſtudirte zu Göttingen und Rinteln, ward hier 1786 Doct. und 1787 außerord. Prof. der Rechte, 1789 ord. Prof. derſelben zu Königsberg in Preußen, 1802 desgleichen zu Halle, endlich 1810 ebendaſſelbe bei der neuerrichteten Univerſität zu Berlin. Auch führt er den Titel eines preuß. Geh. Raths und eines Ritters von mehren Orden. — Außer der poſitiven Rechtskunde und der Staatsökonomik hat er ſich auch mit der Rechtsphiloſophie beſchäftigt und in dieſer Beziehung folgende Schriften herausgegeben: Das reine Naturrecht. Königsb. u. Berl. 1792. 8. A. 2. 1795. — Das natürliche Staatsrecht. Königsb. 1794. 8. — Das natürliche Familienrecht. Königsb. 1795. 8. — Das natürliche Kirchenrecht. Königsb. 1795. 8. (Auch alle 4 zuſammen unter dem Titel: Das Recht der Natur, in 3 Theilen, von welchen der 3. die beiden letzten enthält). — Erklärung der Rechte des Menſchen und des Bürgers; ein Commentar über das reine Naturrecht und das natürliche Staatsrecht. Königsb. 1798. 8. (Früher hat er auch Annalen der Rechte des Menſchen, des Bürgers und der Völker herausgegeben: Ebend. 1794. 2 Hefte. 8.). — Ueber bürgerliche Freiheit; eine Rede. Halle, 1804. 8. — Kleine Schriften über Recht und Staat. Halle, 1805. 8. — Handbuch der Rechtsphiloſophie. Halle, 1807. 8. — Ueber Erbunterthänigkeit. Berl. 1808. 8. — **Jus naturale in aphorismis.** Berl. 1812. 8. — Er hat übrigens ſeine rechtsphiloſophiſchen Anſichten, die anfangs ſehr liberal waren, etwas nach den Umſtänden gewechſelt und ſich

ſpäterhin (beſonders in ſeinen drei kleinen Schriften über politiſche Vereine. Berl. 1815 u. 1816. 8.) auf eine Weiſe erklärt, die einen Hang zum politiſchen Abſolutismus zu verrathen ſcheint. — In ſeinen ſtaatsökonomiſchen Schriften (Handbuch der Staatswirthſchaft [Berl. 1808. 8.] u. a.) neigt er ſich auf die Seite des Phyſiokratismus.

Schmarotzerei ſ. Schmeichelei.

Schmauß (Joh. Jak.) geb. 1690 zu Landau, ſtudirte zu Straßburg und Halle, wo er auch eine Zeit lang Vorleſungen hielt. Der Markgraf von Baden-Durlach ernannte ihn 1721 zum Hofrath und 1728 zum Kammerrath. Im J. 1734 aber ging er als ord. Prof. des Natur- und Völkerrechts nach Göttingen und 1743 als ord. Prof. des Staatsrechts nach Halle. Er kehrte jedoch 1744 nach Göttingen zurück und ſtarb daſelbſt 1757. In philoſophiſcher Hinſicht hat er ſich nur durch ſeine Einleitung zur Staatswiſſenſchaft (Lpz. 1741. 2 Thle. 8.) und durch ſein neues Syſtem des Rechts der Natur (Gött. 1753. 8.) bekannt gemacht. Er zeigt ſich darin als einen Gegner von Daries und als einen Anhänger derjenigen Theorie, welche das Naturrecht aus den Trieben des Menſchen ableitet, ſtellt aber doch in dieſer Hinſicht manche ſcharfſinnige, freimüthige und ihm eigenthümliche Bemerkung auf.

Schmeichelei iſt das Beſtreben, durch Reden und Handlungen, welche die Eigenliebe Andrer befriedigen (ihrer Eitelkeit ſchmeicheln) das Wohlwollen derſelben zu gewinnen (ſich bei ihnen einzuſchmeicheln oder zu inſinuiren — gleichſam in ihren Buſen [sinus] zu ſchlüpfen). Die Moral kann ein ſolches Beſtreben nicht billigen, da nicht nur demſelben meiſt eigennützige Abſichten zum Grunde liegen, ſondern es auch leicht den Charakter derer verdirbt, welchen ſo geſchmeichelt wird. Daher ſind oft auch gute Fürſten durch Schmeichler auf Abwege geführt worden. Im gemeinen Leben nimmt man es jedoch nicht ſo genau damit. Vielmehr rechnet man es da oft zum guten Tone, Andern auf eine feine Art etwas Schmeichelhaftes oder, wie man es auch mildernd nennt, Verbindliches zu ſagen. — Die gröbere Schmeichelei aber, welche auch Schmarotzerei heißt und bei welcher es immer nur auf Erlangung eines niedern Vortheils (wär' es auch nur eine gute Mahlzeit) abgeſehn iſt, fällt ſogar ins Gemeine und Ekelhafte.

Schmelzend heißt, was unſer Gemüth auf eine ſanfte Weiſe erwärmt (es gleichſam zerfließen macht, wie ein lauer Wind das Eis). Daher ſpricht man von ſchmelzenden Gefühlen, ſchmelzenden Tönen ꝛc. Die Kunſt darf nicht zu häufigen Gebrauch vom Schmelzenden machen; ſonſt entſteht daraus leicht

Empfindelei und Ziererei. Doch würde man auch auf der andern Seite zu weit gehn, wenn man behaupten wollte, daß ſich das Schöne gar nicht mit dem Schmelzenden vertrage oder daß die Schönheit nie auf eine ſolche Weiſe, wodurch ſie ſchmelzend werden könnte, dargeſtellt werden dürfe. Vergl. Schiller's Abhandlung über die ſchmelzende Schönheit, in Deſſ. Horen. Jahrg. 1. St. 6.

Schmerz iſt ein ſtärkeres Misvergnügen, alſo das Gegentheil vom Vergnügen, im höhern Grade gedacht. Es kann nämlich eine Empfindung wohl unangenehm ſein; aber ſchmerzhaft iſt ſie darum noch nicht. Um dieß zu ſein, muß ſie uns ſtärker afficiren, ſo daß ſie gleichſam zerſtörend auf uns einwirkt. Uebrigens hat auch der Schmerz wieder ſeine Abſtufungen; und er kann eben ſo, wie das Vergnügen, in geiſtigen und körperlichen Schmerz eingetheilt werden. Jener kann dieſen oft überwiegen, wie der Schmerz über den Verluſt einer ſehr geliebten Perſon, verglichen mit dem Schmerze, den eine leichte Verwundung erregt. Daß der Schmerz das höchſte Uebel ſei, kann man nur dann behaupten, wenn man das Vergnügen für das höchſte Gut erklärt. S. Hedonismus und Vergnügen. — Schmerzloſigkeit oder Abweſenheit des Schmerzes iſt als etwas bloß Negatives noch kein Vergnügen, vielweniger das höchſte Vergnügen, wie einige alte Moraliſten behaupteten (z. B. Hieronymus, nach Einigen auch Epikur) obgleich die Befreiung vom Schmerze uns in den erſten Augenblicken ſehr angenehm ſein kann. Tritt aber kein anderweiter Genuß als etwas Poſitives hinzu, ſo verhalten wir uns bald indifferent. Eben ſo falſch iſt der bekannte epikuriſche Ausſpruch, daß langer Schmerz leicht, großer Schmerz kurz ſei (si longus levis, si gravis brevis — scil. dolor). Denn der Menſch kann Tage lang von den entſetzlichſten Schmerzen gefoltert werden. — Schmerzengeld als Entſchädigung oder Vergütung für zugefügten Schmerz iſt freilich kein hinlänglicher Erſatz, kann aber nach dem Rechtsgeſetze allerdings gefodert werden. Wer ſich jedoch freiwillig Schmerzen zufügen (z. B. ausprügeln) ließe, um ſich hinterher dafür bezahlen zu laſſen, würde eine ſo gemeine Denkart verrathen, daß man ihn wohl unbedenklich niederträchtig nennen könnte. — Ob man jemanden zu einer ſchmerzhaften Operation zwingen dürfe, um ihm ſelbſt oder auch einem Andern (z. B. dem Kinde im Mutterleibe) das Leben zu retten, iſt eine caſuiſtiſche Frage, die im Leben ſelbſt wohl nicht ſo leicht vorkommen dürfte, da uns gewöhnlich Schmerz und Gefahr ſelbſt genug antreiben, auch das Aeußerſte zu wagen. Bejaht aber kann ſie wohl nicht werden, da niemand ein Recht zu ſolchem Zwange hat. Wer alſo lieber ſterben als ſich verſtümmeln oder aufſchneiden laſſen will,

dem ſteht es frei, ſo lang er ſich nur in der Lage befindet, einen freien Willen äußern zu können. Liegt er bewuſſtlos da und iſt Gefahr im Verzuge, ſo wird ſeine Einwilligung vernünftiger Weiſe vorausgeſetzt, weil es wahrſcheinlicher iſt, daß jemand gerettet ſein, als daß er umkommen will.

Schmid (Chſti. Gli.) geb. 1792 zu Wickelsberg im Würtembergiſchen, Doct. der Philoſ., ſeit 1818 Repetent zu Tübingen, ſeit 1821 zweiter Diakonus zu Ludwigsburg, hat ſich durch folgende religionsphiloſophiſche Schrift bekannt gemacht: Religion und Theologie nach ihrem Fundamente. Ein Beitrag zu den neuern philoſophiſch-theologiſchen Unterſuchungen. B. 1. Die Religion nach ihrer Erkenntniſſquelle im Allgemeinen. Stuttg. 1822. 8.

Schmid (Joh. Mich.) geb. 1767 zu Dillingen, ſeit 1803 Pfarrer zu Honſolgen, ſeit 1805 auch Prof. des Kirchenrechts und der Kirchengeſchichte zu Dillingen, geſt. 1821 zu Augsburg, nachdem er jene Aemter reſignirt hatte. Von ihm hat man folgende in die Moral und die Sprachphiloſophie einſchlagende Schriften: Erſtes Geſetz der Sittlichkeit. Dillingen, 1804. 8. — Ueber Menſchenliebe; ein Lehrbuch zur Weckung und Begründung guter Geſinnungen. München, 1805. 8. — Von den bisherigen Verſuchen, eine allgemeine Schriftſprache einzuführen. Dillingen, 1807. 8. — Vollſtändiges wiſſenſchaftliches Gedankenverzeichniß, zum Behuf einer allgemeinen Schriftſprache. Ebend. 1807. 8. — Wiſſenſchaftliches Gedankenverzeichniß in einem vollſtändigen Auszuge. Ebend. 1807. 8. Auch lat. unter dem Titel: Synopsis cogitationum-clatoris scientifici. Ib. eod. — Grundſätze für eine allgemeine Sprachlehre. Ebend. 1807. 8. (Dieſe Schriften über eine allg. Schriftſpr. ſind auch 1816—18. wieder aufgelegt worden). — Das Denken als Thatſache. Dill. u. Lpz. 1821. 8. — Unter dem angenommenen Namen Joh. Altenkircher gab er auch heraus: Der einzig wahre Begriff von der chriſtlichen Kirche. Ulm, 1802. 8.

Schmid (Joh. Wilh.) geb. 1744 zu Jena, Doct. der Philoſ. und Theol., ord. Prof. der Theol. zu Jena, geſt. 1798, hat außer mehren theologiſchen Schriften auch folgende, im kantiſchen Geiſte gedachte, philoſophiſche herausgegeben: Immortalitatis animorum doctrina, hist. et dogm. spectata. Dissertt. II. Jena, 1770. 4. — De consensu principii moralis kantiani cum ethica christiana. Progrr. II. Jena, 1788—9. 4. Später hat er dieſen Gegenſtand weiter ausgeführt in: Ueber den Geiſt der Sittenl. Jeſu und ſeiner Apoſtel. Jena, 1790. 8. Doch ſucht' er der Uebertreibung einer ſolchen Parallele vorzubeugen in dem Programme: De eo, quod nimium est in comparanda doctrina rationis practicae purae et disciplina morum christia-

na. Jena, 1791. 4. — Damit ſind dann noch folgende zwei Programme zu verbinden: De populari usu praeceptorum rationis practicae purae. Jena, 1792. 4. — Diversus philosophiae ad doctrinam christianam habitus. Jena, 1793. 4. — In demſelben Geiſte iſt geſchrieben ſeine chriſtliche Moral, wiſſenſchaftlich bearbeitet. Jena, 1798—1804. 3 Bde. 8. (Den 3. B. gab K. Ch. E. Schmid nach dem Tode des Verf. heraus).

Schmid (Joſ.) geb. 1787 zu Iferten, ſeit 1812 Vorſteher einer Schulanſtalt zu Bregenz, ſtand früher mit Peſtalozzi in Verbindung, nach deſſen Anſichten er mehre Schulſchriften verfaſſte, iſt auch als Gegner von Kant und Schelling in folgender Schrift aufgetreten: Tabellariſcher Entwurf der Principien aller Wiſſenſchaften in ihrem nothwendigen Zuſammenhange unter ſich und mit dem oberſten Principe des Wiſſens; ſammt der Darſtellung der gänzlichen Grundloſigkeit des kantiſchen Kriticismus und des ſchellingiſchen Idealismus. Ulm, 1812. 8. Da jedoch der Verf. dieſer Schrift von Einigen auch Joſ. Karl Schmidt geſchrieben wird, ſo wär' es, bei der großen Menge von Schriftſtellern Namens Schmid und Schmidt, wohl möglich, daß hier zwei Perſonen verwechſelt worden.

Schmid (Joſeph Karl) geb. 1760 zu Jettingen in der gräflichen Herrſchaft Staufenberg, Doct. der Rechte, ſeit 1788 Prof. derſelben zu Dillingen, nachher baierſcher Landrichter daſelbſt, und geſt. als ſolcher 181*. Er hat die Rechtsphiloſophie in folgenden Schriften bearbeitet: Ueber den Ungrund des Strafrechts; ein philoſophiſch-juridiſcher Verſuch. Augsb. 1801 (1800). 8. — Verſuch einer Grundlage des Naturrechts. Augsb. 1801. 8. — Verſuch über die Darſtellung einer im Vorgrundſatze des Rechts gegründeten und in allen Theilen vollendeten Theorie der Naturwiſſenſchaft (Naturrechtswiſſenſchaft?). Landsh. 1808. 4. Als Anhang dazu: Das Princip der Polizei. Ebend. 1808. 4. — Auch hat er über Duelle (Augsb. 1801. 8.) und über den Nachdruck (Dillingen, 1803. 8.) geſchrieben. — Vergl. den vor. Art. a. E.

Schmid (Karl Chſtl. Erh.) geb. 1761 zu Heilsberg im Weimariſchen, Doct. der Philoſ., Med. und Theol., ſeit 1791 ord. Prof. der Philoſ. zu Gießen, ſeit 1793 aber zu Jena, wie auch eine Zeit lang Diakonus an der daſigen Stadtkirche, desgleichen weimariſcher Kirchenrath, geſt. 1812. Er hat ſich vorzüglich durch Erläuterung, Vertheidigung, Entwickelung und Anwendung der kantiſchen Philoſophie ausgezeichnet. Seine Schriften ſind folgende: Kritik der reinen Vernunft im Grundriſſe; nebſt einem Wörterbuche zum leichtern Gebrauche der kantiſchen Schriften. Jena, 1786. 8. A. 2. 1788. A. 3. des Grundr. 1794, des Wörterb.

1795. A. 4. des Gr. 1798. — Verſuch einer Moralphiloſophie. Jena, 1790. 8. A. 2. 1792. A. 3. 1795. A. 4. 1802. — Empiriſche Pſychologie. Jena, 1791. 8. A. 2. 1796. — Grundriß der Moralphiloſophie. Jena, 1793. 8. — Grundriß des Naturrechts. Jena u. Lpz. 1795. 8. — Philoſ. Dogmatik. Jena, 1796. 8. — Grundriß der Logik. Jena u. Lpz. 1797. 8. — Phyſiologie, philoſophiſch bearbeitet. Jena, 1798—1801. 3 Bde. 8. — Grundriß der Metaphyſik. Altenb. 1799. 8. — Aufſätze philoſophiſchen und theologiſchen Inhalts. Jena, 1802. 8. (B. 1.) — Adiaphora, wiſſenſchaftlich und hiſtoriſch unterſucht. Lpz. 1809. 8. — Allgemeine Encyklopädie und Methodologie der Wiſſenſchaften. Jena, 1810. 4. — Auch überſetzte er aus dem Franz. des Hrn. de la Chambre Anleitung zur Menſchenkenntniß. Jena, 1794. 8. — Mit F. W. D. Snell zugleich (vom 4. B. jedoch allein) gab er heraus: Philoſophiſches Journal für Moralität, Religion und Menſchenwohl. Gießen, 1793—5. 4 Bde. 8. worin viele einzele Aufſätze von ihm ſtehen. Desgleichen: Pſychologiſches Magazin. Jena, 1796—7. 2 Bde. 8. und: Anthropologiſches Journal. Jena, 1803. 2 Bde. 8. — In Niethammer's philoſ. Journ. und andern Zeitſchriften befinden ſich ebenfalls mehre philoſophiſche Aufſätze von ihm, die hier nicht aufgezählt werden können.

Schmid (Karl Ernſt) geb. 1774 zu Weimar, Doct. der Rechte, auch ord. Prof. derſelben und Oberappellationsgerichtsrath zu Jena, hat ſich, außer mehren in das poſitive Recht und die Politik Deutſchlands einſchlagenden Schriften, auch durch folgende rechtsphiloſophiſche rühmlich bekannt gemacht: Ueber Preſſfreiheit und ihre Gränzen. Jena, 1818. 8. — Der Büchernachdruck aus dem Geſichtspuncte des Rechts, der Moral und der Politik. Jena, 1823. 8. (Iſt vornehmlich gegen eine ähnliche Schrift des D. Grieſinger, worin der Nachdruck auf eine ſophiſtiſche Weiſe vertheidigt wird, gerichtet, und widerlegt dieſelbe nicht bloß, ſondern betrachtet den Gegenſtand auch nach höhern und allgemeinern Rückſichten mit vieler Gründlichkeit).

Schmid (Karl Ferd.) geb. 1750 zu Eisleben, Doct. der Philoſ. und der Rechte, ſeit 1779 außerord. Prof. des Naturrechts und ſeit 1783 ord. Prof. der Moral in Wittenberg, geſt. 1809 daſelbſt, hat über praktiſch-philoſophiſche Gegenſtände folgende Schriften hinterlaſſen: De summo principio juris naturae. Wittenb. 1779. 4. — De Sabinarum raptu jus gentium haud violante. Ebend. 1779. 4. — De utilitate juris naturae. Ebend. 1780. 4. — De officiorum perfectorum et imperfectorum differentia ethicae admodum proficua. Ebend. 1783. 4. — De aequitate naturali. Ebend. 1784. 4. — De cautione

in jure naturae nulla. Ebend. 1785. 4. — De juribus singulorum hominum naturalibus propter societatem civilem immutandis. Ebend. 1788. 4. — De libertate naturali tam singulis civibus quam civitati attribuenda. Ebend. 1794. 4. — Auch hat er eine hiſtoriſch-philoſophiſche Abh. de Lucretio Caro (Lpz. 1768. 4.) herausgegeben.

Schmidt (Joh. Ernſt Chſti.) geb. 1772 zu Buſenborn im Darmſtädtiſchen, ſeit 1794 Privatdocent und ſeit 1798 ord. Prof. der Theol. zu Gießen, ſeit 1809 auch geiſtl. geh. Rath. Außer mehren theologiſchen Schriften hat er auch folgende philoſophiſche herausgegeben: Erklärung einiger pſychologiſchen Erſcheinungen; in Fichte's und Niethammer's philoſ. Journ. 1798. H. 4. — Gedanken über den Eid; in Grolmann's Magaz. für die Philoſ. des Rechts und der Geſetzgebung. 1799. B. 1. H. 1. — Lehrbuch der Sittenlehre, mit beſondrer Hinſicht auf die moraliſchen Vorſchriften des Chriſtenthums. Gießen, 1799. 8. — Nachricht an das ununterrichtete Publicum, den fichtiſchen Atheismus betreffend. Gießen, 1799. 8. (Beſondrer Abdruck eines Aufſatzes über die fichtiſche Theologie in Sch.'s Biblioth. für die neueſte theol. und pädag. Lit. B. 3. St. 3.). — Auch gab er heraus mit Grolmann und Snell: Journal zur Aufklärung über die Rechte und Pflichten des Menſchen und Bürgers. Herborn u. Hadamar. 1799—1800. 2 Stcke. 8. Desgleichen mit Snell: Erläuterungen der Transcendentalphiloſophie, für das größere Publicum beſtimmt. Gießen, 1800. 8. wovon aber meines Wiſſens nur ein Stück erſchienen iſt.

Schmidt (Joſ. Karl) ſ. Schmid (Joſ.).

Schmidt-Phiſeldeck (Konr. Frdr. — vollſtändig: K. F. von Schmidt genannt Phiſeldeck) geb. 1770 zu Braunſchweig (Bruder des durch ſeine neuern Schickſale im braunſchweigſchen Dienſte bekannter gewordnen Geh. Raths Sch. Ph., der auch mancherlei, aber nichts Philoſophiſches geſchrieben hat) Doct. der Philoſ. und eine Zeit lang Privatdocent derſelben an der Univerſität zu Kopenhagen, ſeit 1797 Aſſeſſor oder Committirter im General-Landesökonomie- und Commerz-Collegium daſelbſt, ſpäter auch däniſcher Etatsrath und Mitdirector der Reichsbank, hat beſonders in frühern Jahren mehre, im kantiſchen Geiſte geſchriebene, Werke herausgegeben, als: Ueber den Urſprung und die Bedeutung der Ideen in der Philoſophie; in v. Eggers deut. Magaz. 1790. St. 5. S. 545 ff. (In dieſem Magaz. ſo wie im Genius der Zeit von Hennings finden ſich noch mehre philoſſ. Abhh. von ihm). — Vertraute Briefe über Gegenſtände aus der praktiſchen Moral. Kopenh. 1791. 8. (Erſte Samml.). — De philosophica notione perfecti ad hominem translata atque de defecti-

bus naturae humanae immortalitatem ejusdem probantibus. Kopenh. 1792. 4. — Conspectus operis systematici philosophiam criticam secundum Kantium expositurі. Kopenh. 1795. 8. — Philosophiae criticae secundum Kantium expositio systematica. T. I. criticam rationis purae complectens. Kopenh. 1796. 8. — Briefe äſthetiſchen Inhalts, mit vorzüglicher Hinſicht auf die kantiſche Theorie. Altona, 1797. 8. — In ſpätern Jahren hat er ſeine Aufmerkſamkeit mehr auf politiſche Gegenſtände gerichtet, ſie aber auch mit philoſophiſchem Geiſte behandelt, wie folgende Schriften beweiſen: Ueber den Begriff vom Gelde und den Geldverkehr im Staate. Kopenh. 1819 (1818). 8. — Europa und America, oder die künftigen Verhältniſſe der civiliſirten Welt. Kopenh. 1820. 8. A. 2. 1821. — Der europäiſche Bund. Kopenh. 1821. 8. — Die Politik nach den Grundſätzen der heiligen Allianz [wie ſie nämlich ſein ſollte]. Kopenh. 1822. 8. — Auch findet ſich in der däniſchen Zeitſchrift: Skandinaviske Litteraturselskabs Skrifter (Jahrg. 6. S. 132 ff.) eine philoſ. Abh. von ihm unter dem Titel: Die Geſchichte aus einem philoſophiſchen Geſichtspuncte betrachtet, mit Rückſicht auf die Beſtimmung des menſchlichen Geſchlechts.

Schmuckkunſt ſ. Kosmetik.

Schneller (Jul. Franz) ord. Prof. der Philoſ. und Geſch. an der Univerſität zu Freiburg im Breisgau, früher im Oeſtreichſchen (wenn ich nicht irre, am Gymnaſium in Linz) angeſtellt, aber wegen ſeiner freiſinnigen Schriften bedrückt, hat außer mehren bloß geſchichtlichen Werken auch folgende mit der Philoſophie in Berührung ſtehende herausgegeben: Ueber den Zuſammenhang der Philoſophie mit der Geſchichte. Freib. im Br. 1824. 8. — Der Menſch und die Geſchichte, philoſophiſch und kritiſch bearbeitet. Dresd. 1828. 3 Bde. 8. — Geſchichte der Menſchheit. Dresd. 1828. 2 Bde. 8.

Scholarch (von σχολη, die Schule, und αρχος=αρχων, Führer, Herrſcher) iſt der Vorſteher einer Schule, ſcherzhaft auch Schulmonarch genannt. In hiſtoriſch-philoſophiſcher Hinſicht heißen ſo die Stifter der Philoſophenſchulen und deren Nachfolger. Scholarchen der Akademie ſind demnach Plato, Speuſipp ꝛc. des Lyceums — Ariſtoteles, Theophraſt ꝛc. der Stoa — Zeno, Kleanth ꝛc. S. philoſophiſche Schulen.

Scholarius ſ. Gennadius.

Scholaſticismus, Scholaſtik, Scholaſtiker und ſcholaſtiſche Philoſophie ſind Ausdrücke, welche insgeſammt von σχολη (schola, Schule) herkommen, oder zunächſt von σχολαστικος (scholasticus). Dieſes Wort bedeutet im guten Sinne jeden, der ſich mit Lehren und Lernen in den Schulen beſchäftigt,

alſo überhaupt einen Mann der Schule oder Schulmann, im ſchlechten Sinne aber auch einen Pedanten der Schule oder Schulfuchs. Daß das Wort ſchon im Alterthume dieſen Sinn hatte, erhellet aus der Erzählung Plutarch's in Cicero's Lebensbeſchreibung, die vornehmern und auf ihre alte Sitte und Lehre eiferſüchtigen Römer hätten den C. wegen ſeines eifrigen Studiums der griechiſchen Philoſophie, die zu jener Zeit in Rom noch etwas Neues war, einen Scholaſtiker genannt; wodurch ſie unſtreitig andeuten wollten, daß er zur Verwaltung der Staatsämter, um die er ſich bewarb, nicht tauglich wäre. Cicero widerlegte zwar dieſes Vorurtheil durch die That; es hat ſich aber doch bis auf unſre Zeiten erhalten. — Wird der Ausdruck im weiblichen Geſchlechte gebraucht, σχολαστικη, ſo iſt dabei σοφια zu verſtehn, sapientia scholastica. Eine ſolche Schulweisheit oder Schulphiloſophie (welcher man die Lebensweisheit oder Lebensphiloſophie — ſ. d. W. — entgegenſetzt) gab es überall, wo es Schulen gab, die über den erſten Elementarunterricht in den Wiſſenſchaften hinausgingen, die alſo ihren Schülern auch Anleitung zum höhern Denken gaben; folglich ſchon unter den alten Griechen und Römern, und zwar um ſo mehr, da es dort auch Schulen gab, die ganz eigentlich dem Studium der Philoſophie gewidmet waren. S. philoſophiſche Schulen. Wenn man nun aber ſchlechtweg von der Scholaſtik und den Scholaſtikern, ſo wie von der ſcholaſtiſchen Philoſophie oder dem Scholaſticismus ſpricht, ſo nimmt man dieſen Ausdruck in einem beſchränktern Sinne, indem man vorzugsweiſe an die Schulweisheit des Mittelalters denkt. Dieſe war jedoch nicht bloß philoſophiſcher Art. Sie war vielmehr ein Gemiſch von Philoſophie und Theologie, in welches auch noch andre Elemente (philologiſche, hiſtoriſche ꝛc.) aufgenommen waren. Die Theologie war indeſſen das Hauptelement oder die vorherrſchende Wiſſenſchaft, und zwar nicht als natürliche oder philoſophiſche, ſondern als poſitive oder kirchliche Religionslehre gedacht, mithin als eine Wiſſenſchaft, welche ihre Erkenntniſſe theils aus der Bibel als einem geſchriebnen Worte Gottes theils aus der mündlichen Ueberlieferung ſchöpfte. Die Philoſophie im eigentlichen Sinne ſpielte alſo nur die Rolle einer untergeordneten Wiſſenſchaft; ſie war die Magd der Theologie, ein Werkzeug, deſſen ſich die Geiſtlichkeit, als die einzige Geſellſchaftsclaſſe von gelehrter Bildung, bediente, um die kirchlichen Dogmen, ſo gut es gehen mochte, der Vernunft annehmlich zu machen. Denn die Frage nach der Vernunftmäßigkeit einer Lehre läſſt ſich nie ganz zurückweiſen, weil ſie auf einem nothwendigen Bedürfniſſe der menſchlichen (als einer vernünftigen) Natur beruht. Während dieſer kirchlichen Gefangenſchaft nun konnte die philoſophirende

Vernunft keine bedeutenden Fortſchritte auf ihrem wiſſenſchaftlichen Gebiete machen; denn ſie hatte eigentlich kein ſolches Gebiet, wenigſtens kein ſelbſtändiges oder unabhängiges; ſie trug es gleichſam nur als Vaſallin zur Lehn von der Theologie als Lehnsherrin. Sie konnt' es alſo nicht mit Freiheit bearbeiten; ſie konnte ſich nicht nach allen Richtungen hin ausbreiten und entwickeln. — Ueber den Anfang dieſer Scholaſtik ſind die Geſchichtſchreiber der Philoſophie und Theologie nicht einig. Manche laſſen ſie mit oder gleich nach Karl dem Großen, alſo im 9. Jh. beginnen; und wenn man einmal einer Sache, die ſich bloß allmählich im Laufe der Zeiten geſtaltete, einen beſtimmten Anfangspunct geben will, ſo iſt wohl dieß der ſchicklichſte Zeitpunct, von dem man hier ausgehen kann. Denn obgleich der Grund zur Scholaſtik bereits vor jenem Zeitpuncte gelegt war, wie man aus den Schriften von Auguſtin, Mamert, Boëthius, Caſſiodor, Philopon u. A. ſieht: ſo wurden doch die von jenem Fürſten in ſeinen weitläufigen Beſitzungen mit Hülfe Alcuin's und andrer Gelehrten ſeiner Zeit (die immer nur Geiſtliche, und zwar meiſtens Kloſtergeiſtliche oder Mönche waren) angelegten Schulen die Säugammen oder Pflegerinnen, welche die Scholaſtik groß zogen. (S. **Joh. Launojus de celebrioribus scholis a Carolo M. instauratis.** Paris, 1672. 8. — J. M. **Unold** de societate liter. a Carolo M. instituta. Jena, 1752. 4. — Hegewiſch's Geſchichte der Regierung Karl's des Gr. Lpz. 1777. Hamb. 1791. 8.). In dieſen Schulen wurde nämlich, außer der Religion, nichts weiter gelehrt, als die ſogenannten ſieben freien Künſte, nämlich Grammatik, Arithmetik und Geometrie, welche das Trivium in den niederen Schulen, und Muſik, Aſtronomie, Dialektik und Rhetorik, welche das Quadrivium in den höhern bildeten. So beſchränkt dieſes Gebiet des gelehrten Unterrichts war, eben ſo beſchränkt war auch die Methode. An eigentliches Philoſophiren wurde nicht gedacht; man disputirte nur über allerlei Gegenſtände und brauchte dazu nur eine dürftige Dialektik. Nach und nach erweiterte ſich freilich auch hier der Geſichtskreis. Man konnte nicht umhin, da die Theologie mit der Metaphyſik in genauer Verbindung ſteht, auch dieſer ſeine Aufmerkſamkeit zu ſchenken. Die arabiſchen und hebräiſchen oder rabbiniſchen Philoſophen kamen, beſonders von Spanien und Portugal aus, mit den chriſtlichen in Berührung, ſo daß eine Art von Wetteifer unter ihnen entſtand. Die höhern Schulen, welche ſich allmählich zu Univerſitäten geſtalteten, trugen auch dazu bei, dem philoſophiſchen Studium einen größern Um- und Aufſchwung zu geben. Und ſo ſtanden nach und nach Männer auf, wie Erigena, Anſelm, Roscelin, Abäiard, Alexander von Hales, Albert der Große, Thomas von Aquino, Sco-

tus, Occam u. A., die als Denker ihrem Zeitalter immer Ehre machten, wenn auch jetzt ihre Anſichten als zu beſchränkt und ihre Syſteme als zu haltungslos erſcheinen. Selbſt ihre Schriften, ſo abſtoßend deren Form für den heutigen Geſchmack iſt, enthalten doch manches Goldkörnchen, welches aus dem Sande hervorzuſuchen ſchon der Mühe lohnt. Es wäre daher ungerecht, wenn man alle Schriften der Scholaſtiker für nichts weiter als unnützen Plunder oder dialektiſchen Subtilitäten-Kram erklären wollte. — Die hiſtoriſche Ein- oder Abtheilung der ſcholaſtiſchen Philoſophie nach gewiſſen Perioden iſt freilich unſicher, da die Veränderungen des philoſophiſchen Studiums im Mittelalter nicht ſo plötzlich eintraten, daß man ſie durch feſte Epochen begränzen könnte. Indeſſen iſt die Annahme von 4 Perioden, ſo daß in der 1. (vom 9. bis 11. Jh.) ein blinder Realismus herrſchte, in der 2. (vom 11. bis 13. Jh.) dem Realismus der Nominalismus gegenüber trat, in der 3. (vom 13. bis zur Mitte des 14. Jh.) der Realismus mit Hülfe der arabiſch-ariſtoteliſchen Philoſophie das Uebergewicht über den Nominalismus erhielt, in der 4. endlich (von der Mitte des 14. bis zum 16. Jh.) der Nominalismus ſich mit größerer Macht erhob, zugleich aber auch der Platonismus, obwohl in der alexandriniſchen Form, mit lebendigerem Intereſſe ſich geltend zu machen ſuchte — dieſe Annahme, ſag' ich, iſt dem Verlaufe der Scholaſtik nicht unangemeſſen und zugleich bequem zur leichtern Ueberſicht der mannigfaltigen Erſcheinungen auf dem Gebiete der Philoſophie während dieſes großen Zeitraums. Freilich iſt dabei auch das Ende der Scholaſtik nur ungefähr beſtimmt. Denn die Scholaſtik erloſch nicht mit dem 16. Jh. Sie dauerte noch lange fort und findet ſich noch jetzt in vielen katholiſchen Schulen, beſonders in den jeſuitiſchen, wo man ſie für die Zwecke des Jeſuitismus am bequemſten findet. Indeſſen kann man im Allgemeinen wohl annehmen, daß durch die Wiederherſtellung der alten claſſiſchen Literatur und die bald darauf erfolgte Reformation der Kirche auch zugleich dem Scholaſticismus im Gebiete der Philoſophie gleichſam der Todesſtoß gegeben worden. — Uebrigens hangt die Geſchichte der ſcholaſtiſchen Philoſophie auch mit der Geſchichte der ſcholaſtiſchen Theologie, ſo wie mit der Geſchichte der Univerſitäten und des Mittelalters überhaupt ſehr genau zuſammen. Man vergl. daher außer den Schriften, welche in den Artikeln Mittelalter und Univerſität angeführt ſind, noch folgende: Geſchichte des Verfalls der Wiſſenſchaften und Künſte bis zu ihrer Wiederherſtellung. Aus dem Engl. Gött. 1802. 8. — **Lud. Vives de causis corruptarum artium**; in ſeinen Opp. Baſel, 1555. 2 Bde. 8. — **Chph. Binder de scholastica theologia.** Tübing. 1614. 4. — **Ad. Tribbechovii de doctoribus scholasticis et cor-**

rupta per eos divinarum et humanarum rerum scientia liber singularis. Gießen, 1665. 8. A. 2. mit Heumann's Vorr. Jena, 1719. 8. — Jac. Thomasius de doctoribus scholasticis. Lpz. 1676. 4. — Brucker de natura, indole et modo philosophiae scholasticae; in ſeiner hist. de ideis p. 198 ss. und hist. crit. philos. T. III. p. 709 ss. — Des Frhrn. v. Eberſtein natürliche Theologie der Scholaſtiker, nebſt Zuſätzen über die Freiheitslehre und den Begriff der Wahrheit bei denſelben. Lpz. 1803. 8. — S. auch den Art. Nominalismus und die daſelbſt angeführten Schriften.

Scholiaſten (von σχολιον, Anmerkung, Erläuterung) ſind nicht zu verwechſeln mit den *Scholaſtikern*. S. den vor. Art. Jene ſind Urheber von Scholien zu alten Schriftſtellern. Von den *Commentatoren* unterſcheiden ſie ſich dadurch, daß jene nur kurze und kleine (gleichſam fragmentariſche) Anmerkungen, dieſe hingegen fortlaufende oder zuſammenhangende Erklärungen hinterlaſſen haben. Uebrigens hat es unter den Scholaſtikern ebenfalls ſowohl Scholiaſten als Commentatoren gegeben.

Schön, Schönheit, ſind Ausdrücke, deren Erklärung den Aeſthetikern viel zu ſchaffen gemacht hat. Schon *Plato* dachte darüber nach. Es giebt, ſagt er im 6. B. der Republik, zwar viel ſchöne Dinge (πολλα καλα) aber das Schöne ſelbſt und an ſich (το καλον αυτο καϑ' αὑτο) iſt nur Eins. Dieß nennt er auch die Idee des Schönen, welche eben das allgemeine und nothwendige Weſen der Schönheit enthält. Er bringt aber doch am Ende nichts weiter heraus, als daß das Weſen der Schönheit in einer wohlgefälligen Uebereinſtimmung, Regelmäßigkeit oder Ebenmäßigkeit (εναρμοστια, μετριοτης, ξυμμετρια) beſtehe. Darum hält er auch das Schöne dem Weſen nach für einerlei mit dem Wahren und dem Guten — eine Identität, die zwar oft behauptet, aber nie erwieſen worden, und auf jeden Fall keine abſolute, ſondern bloß eine relative iſt, welche richtiger Aehnlichkeit oder Verwandtſchaft heißt. Statt uns aber bei Aufſuchung des richtigen Begriffs vom Schönen in die überſchwengliche und vielbeſtrittene Ideenlehre jenes Philoſophen zu verlieren, wollen wir lieber, wie es einem Wörterbuche ziemt, mit einer etymologiſchen Bemerkung anfangen. Unſtreitig iſt das *Schöne* von *ſcheinen* benannt, welches ſoviel als hell oder glänzend ſein bedeutet. Man nannte alſo wohl urſprünglich alles ſchön, was einen hellen Schein, einen Lichtglanz um ſich her verbreitete und dadurch in die Augen fiel. Daher nennen wir auch jetzt noch einen heitern, vom Sonnenglanz erhellten, Tag einen *ſchönen Tag*, oder das Wetter an einem ſolchen Tage *ſchönes Wetter*. Aber dieſe urſprüngliche Bedeutung kommt in der Aeſthetik weiter nicht in Betracht. Hier

wird das Wort offenbar in einem engern Sinne genommen. Wir beziehen es dann auf gewiſſe Gegenſtände der Natur oder der Kunſt, die wir mit einem eigenthümlichen Wohlgefallen wahrnehmen. Es kommt alſo bei Beſtimmung des Begriffs vom Schönen hauptſächlich darauf an, daß wir die Art und den Grund dieſes Wohlgefallens ausmitteln. Denn Wohlgefallen kann gar vieles in uns erwecken, ohne darum auch ſchön zu ſein, wie das Angenehme, das Nützliche, das Wahre, das Gute. S. dieſe Ausdrücke. Betrachten wir nun das Schöne genauer, ſo iſt es entweder allein oder doch vorzugsweiſe die Form, was uns an einem wahrgenommenen Gegenſtande gefällt, wenn wir ihn ſchön nennen, dieſe Form alſo auch der eigentliche Grund des Wohlgefallens, mithin das Wohlgefallen am Schönen ein formales, kein materiales. Unter Form aber verſtehen wir hier nicht bloß die Geſtalt eines Dinges, ſondern überhaupt die Art und Weiſe, wie das Mannigfaltige in ihm (ſein Stoff oder Gehalt) zur Einheit verbunden iſt; denn auf dieſer Verbindung beruht auch das, was wir im engern Sinne die Geſtalt eines Dinges (z. B. die Menſchengeſtalt) nennen. Hieraus folgt 1. daß einzele oder unverbundne Töne, Wörter, Gedanken, Farben, Bewegungen, Geberden ꝛc. von Rechts wegen nicht ſchön genannt werden ſollten; denn wenn wir immerfort dieſelben Töne, Wörter ꝛc. wahrnähmen, ſo würden ſie uns gar bald langweilen und misfallen. Sie müſſen alſo erſt auf eine beſtimmte Weiſe nach einer gewiſſen Ordnung, in Bezug auf die Idee eines Ganzen, mit einander verbunden werden, wenn ſie uns wirklich als ſchön erſcheinen und ſo gefallen ſollen. Es folgt aber auch 2. hieraus, daß auf den Stoff oder den materialen Werth eines Gegenſtandes nichts weiter ankommt, wenn wir ihn bloß als ſchön betrachten oder uns nur an ſeiner Schönheit ergötzen. Was iſt der Stoff eines gemalten Menſchen? Etwas Leinewand und etwas Farbe, Dinge, die nur einen geringen materialen Werth haben. Und doch kann das Gemälde vom Kenner ſo hoch geſchätzt werden, daß er, wenn er ſie hat, Tauſende dafür hingiebt und nachher das Gemälde um keinen Preis wieder weggiebt. Ja er kann den gemalten Menſchen, der im Grunde doch nur ein todtes Scheinding iſt, äſthetiſch weit höher ſchätzen, als einen lebenden wirklichen Menſchen, ob er gleich dieſen moraliſch weit höher achten muß. Zuweilen kann freilich der Stoff die Form heben, wie Marmor und Metall ſich beſſer zu Bildſäulen eignen, als Sandſtein und Holz. Aber eine Bildſäule von dieſem Stoffe, wenn ſie nur wirklich ſchön wäre, würde man doch äſthetiſch weit höher ſchätzen, als eine marmorne oder metallene Statue, die gar nicht ſchön wäre; möchte ſie auch ſonſt etwa, hiſtoriſch oder antiquariſch, merkwürdig ſein. Denn darauf kommt

es hier wieder nicht an. Es erhellet endlich 3. hieraus, daß das Schöne vom Wahren und Guten nicht bloß zufällig (etwa in der äußern Erscheinung) sondern in der That wesentlich verschieden iſt, wie sehr auch die alles vereinerleienden Identitätsphiloſophen das Gegentheil behauptet haben. Wenn eine Lehre oder Erzählung wahr ſein ſoll, ſo kommt es einzig auf ihren intellectualen Gehalt an, ob nämlich eben das, was gelehrt oder erzählt wird, wahr ſei. Es kann aber freilich dieſes ſeinem Gehalte nach Wahre auch ſo (d. h. in einer ſolchen Darſtellungsform) gelehrt oder erzählt werden, daß es dadurch auch als ſchön erſcheint. Aber nimmer wird es dadurch wahr. Denn das Falſche, das rein Erdichtete, läſſt ſich ja eben ſo ſchön darſtellen. Kein Menſch aber hält es darum für wahr. Eben ſo verhält es ſich mit dem Guten, wieferne man darunter das Sittlichgute in Bezug auf menſchliche Handlungen verſteht. Ob eine Handlung gut ſei, kommt lediglich auf ihren moraliſchen Gehalt an, welcher theils in der Uebereinſtimmung der Handlung mit dem Vernunftgeſetze, theils in der Triebfeder des Willens beim Handeln beſteht. Es kann aber eine Handlung auch äußerlich mit ſo wohlgefälligen Bewegungen, mit ſolcher Anmuth oder Gratie vollzogen werden, daß ſie nun auch als ſchön erſcheint. Dieſe Schönheit der Handlung verbürgt aber ſo wenig deren ſittliche Güte, daß oft gerade die unſittlichſten Menſchen bei ihren Handlungen den meiſten Anſtand, das feinſte Benehmen, die einnehmendſten Geberden oder Bewegungen zeigen und ebendadurch um ſo gefährlicher für die Unſchuld werden. Folglich iſt es nicht bloß für die Theorie oder die Wiſſenſchaft, ſondern auch für die Praxis oder das Leben ſehr wichtig, den weſentlichen Unterſchied zwiſchen dem Schönen einerſeit und dem Wahren und Guten anderſeit ja nicht aus dem Auge zu verlieren, trotz allen denen, die ſich hiebei auf den göttlichen Plato berufen, gleichſam als hätte dieſer Philoſoph (den wir nicht minder hoch halten, ungeachtet wir ihn nicht göttlich verehren können) nie auch menſchlich geirrt. — Es iſt demnach bis jetzt wenigſtens ſoviel erwieſen, daß diejenigen Gegenſtände, welche wir ſchön nennen oder denen wir das Prädicat der Schönheit beilegen, entweder allein oder doch vorzugsweiſe wegen der Art und Weiſe gefallen, wie das Mannigfaltige in ihnen zur Einheit verbunden iſt und ebendadurch ihr Stoff eine beſtimmte Form gewonnen hat. Folglich können wir auch vorläufig (bis zu näherer Entwickelung des Begriffs) ſagen, ſchön ſei, was um ſeiner Form willen gefalle, oder Schönheit ſei diejenige Eigenſchaft eines Dinges, vermöge der es in dem Wahrnehmenden ein formales Wohlgefallen erwecke. Denn formal heißt eben das Wohlgefallen, wiefern es eine Beluſtigung des Gemüths an der auf irgend eine Weiſe wahrnehmbaren Geſtaltung eines Dinges iſt.

Ein ſolches Ding heißt daher auch ein Geſchmacksgegenſtand. S. Geſchmack. Uebrigens kann ein ſolcher Gegenſtand freilich noch eine Menge von andern Eigenſchaften haben, wodurch er ebenfalls gefällt oder uns in andrer Hinſicht intereſſirt, z. B. in Bezug auf die bloße Erkenntniß, indem wir etwa fragen, wie, wann und wo er entſtanden, wer ſein Urheber, wozu er beſtimmt, welchen Schickſalen er unterworfen geweſen ꝛc. Wer aber dieſe Fragen beantwortet, behandelt den Gegenſtand nicht mehr als Object des Geſchmacks, ſondern als Object der Erkenntniß; wie es z. B. in einer archäologiſchen Abhandlung über den olympiſchen Jupiter des Phidias der Fall iſt. Im Allgemeinen aber können ſchöne Dinge nur auf doppelte Weiſe entſtehen, entweder durch die Natur, wie ein lebender ſchöner Menſch, eine wirkliche ſchöne Gegend, der Geſang einer Nachtigall ꝛc. oder durch die Kunſt des Menſchen, wie ein Gedicht, ein Gemälde, eine Bildſäule, eine Oper ꝛc. Man kann daher auch die Schönheit in die natürliche und die künſtliche eintheilen. Die letztere kann jene zwar zum Muſter nehmen, ſtrebt aber doch nach einem höhern Ziele oder nach dem Idealiſchen. — Wenn uns nun etwas als ſchön gefallen ſoll, mög' es durch Natur oder Kunſt hervorgebracht ſein, ſo muß es uns auch als etwas Zweckmäßiges erſcheinen, und zwar eben durch ſeine Form. Denn geſetzt, ein Ding erſchiene uns durch ſeine Form als etwas Unzweckmäßiges, ſo könnten wir uns nicht daran auf eine ſolche Art beluſtigen, daß wir es ſchön fänden. So iſt kein Skelett ſchön, weil uns ein dürres Knochengerippe als unzweckmäßig erſcheint und daher auch äſthetiſch betrachtet nimmer gefallen kann. Der Anatom mag es immerhin als die feſte Baſis eines thieriſchen Körpers bewundern, mag es alſo in dieſer bloß teleologiſchen Hinſicht zweckmäßig nennen. Das gilt nur für die Erkenntniß und fodert daher ein tieferes Studium. Ebendarum giebt es nie ein ſchönes Bild, wenn jemand den Tod als einen dürren Klappermann mit Stundenglas und Hippe darſtellt, wohl aber, wenn der Tod als ein Bruder des Schlafes, als ein Jüngling mit der umgekehrten Lebensfackel, als ein holder Genius erſcheint, der uns aus dieſem mühſeligen Leben zu einem beſſern Leben abruft. Gleichwohl iſt es nicht nothwendig, daß wir das Schöne auf irgend einen beſtimmten Zweck beziehen, um daraus ſein Daſein und ſeine Beſchaffenheit zu erklären. Dieß wäre wieder Sache des Verſtandes und gehörte zur objectiven Zweckmäßigkeit der Dinge, welche in der Teleologie betrachtet wird, aber nicht in der Aeſthetik. Die äſthetiſche Zweckmäßigkeit iſt nur ſubjectiv, iſt nur Angemeſſenheit eines Dinges zu unſerm Luſtgefühle oder Geſchmacke. Hier genügt uns alſo auch der bloße Schein der Zweckmäßigkeit, wie bei ſchönen Blumen, wenn gleich der Natur-

forſcher, der die Geſtalten der Naturdinge genauer unterſucht, auch an ſolchen Erzeugniſſen, die ein bloßes Spielwerk der Natur zur Ergötzung unſrer Augen zu ſein ſcheinen, eine wirkliche und höhere, mithin objective, Zweckmäßigkeit finden mag. Wird nun das Schöne ſo betrachtet, als hätt' es außer jener ſubjectiven Zweckmäßigkeit ſeiner Form, wodurch es unſer Gemüth beluſtigt, gar keinen anderweiten Zweck ſeines Daſeins und ſeiner Geſtaltung: ſo iſt ſeine Schönheit frei, ſelbſtändig, unbedingt oder abſolut. Es braucht ſich daher auch der Künſtler, der etwas Schönes der Art ſchaffen will, gar nicht nach einem anderweiten Zwecke zu richten. Er kann ſchaffen, was und wie er will; er kann mit voller Freiheit im Gebiete ſeiner Kunſt walten, wie der Bildhauer, der Maler, der Tonkünſtler, der Dichter ꝛc. Wird aber das Schöne ſo betrachtet, daß man es auf einen beſtimmten Zweck bezieht, um deſſen willen es da iſt, mithin auch dieſe beſtimmte Form hat: ſo iſt ſeine Schönheit bloß anhangend, zufällig, bedingt oder relativ. Das Ding erſcheint dann nicht als ſchön an ſich, ſondern nur als verſchönert; und der Künſtler, der etwas Schönes dieſer Art hervorbringen will, muß ſich dann auch nach dem objectiven Zwecke des Dinges richten, damit er demſelben keinen Abbruch thue. Man vergleiche z. B. ein Gemälde und einen Spiegel an der Wand. Beide können ſchön ſein und daher auch zur Verzierung des Zimmers dienen. Aber die Schönheit des Gemäldes iſt völlig frei und ſelbſtändig. Das Gemälde bedarf daher nicht einmal eines Ramens zur Einfaſſung, am wenigſten eines koſtbaren, ob es gleich gewöhnlich einen ſolchen bekommt, wenn es das Zimmer verzieren ſoll. Es iſt ſchon an und für ſich etwas Schönes. Aber der Spiegel iſt an und für ſich gar nicht ſchön. Er wird es erſt durch eine geſchmackvolle Einfaſſung. Bei ihm iſt alſo der Ramen durchaus nöthig. Weil man ſich aber im Spiegel beſchauen ſoll und dieß ſeine eigentliche Beſtimmung iſt, ſo darf derſelben durch die Einfaſſung auch kein Abbruch geſchehen. Die Spiegelfläche darf daher durch die Einfaſſung nicht zu viel an Höhe und Breite verlieren. Es wäre dieß offenbar fehlerhaft, möchte immerhin die Einfaſſung noch ſo koſtbar oder auch, wenn etwa oben in der Einfaſſung ein kleines Gemälde angebracht wäre, dieſes ſelbſt noch ſo ſchön ſein. Man würde im letzten Falle wohl das Gemälde, aber darum nicht den Spiegel ſchön finden. Denn dieſer bleibt immer nur ein verſchönertes Ding. So iſt es im Grunde auch mit allen Gebäuden, die für irgend einen Lebenszweck beſtimmt ſind, dem ſie dienen ſollen. Eben ſo mit Münzen und ähnlichen Dingen. S. Baukunſt und Münzkunſt. In einzelen Fällen kann es alſo wohl Streit geben, ob die Schönheit eines gegebnen Dinges frei und ſelbſtändig, oder bloß anhangend

und zufällig ſei, weil dabei immer viel auf die betrachtenden Subjecte ankommt, welche die Dinge bald ſo bald anders auffaſſen. Allein der Unterſchied ſelbſt iſt in der Natur der Sache gegründet. — Eben ſo wichtig und für die Theorie vom Schönen faſt noch wichtiger iſt der Unterſchied zwiſchen dem *Körperlich-* oder *Aeußerlichſchönen* und dem *Geiſtig-* oder *Innerlichſchönen*. Dieſer Unterſchied beruht auf folgenden Momenten: Was uns durch ſeine Schönheit beluſtigen ſoll, muß auf irgend eine Weiſe wahrgenommen werden, alſo entweder äußerlich, wenn es etwas Körperliches, oder innerlich, wenn es etwas Geiſtiges iſt. Iſt es etwas Körperliches, ſo muß es entweder ſichtbar oder hörbar ſein. Denn nur, was wir durch die beiden höhern oder edleren Sinne wahrnehmen, kann durch die Art und Weiſe der Verbindung ſeiner Mannigfaltigkeit zur Einheit ein formales Wohlgefallen in uns erwecken. Was wir durch die übrigen Sinne wahrnehmen, was wir riechen, ſchmecken und fühlen oder taſten, kann nur durch einen materialen Eindruck, durch Sinnesreiz oder organiſchen Kitzel gefallen, iſt alſo nur angenehm, nicht ſchön. Wer daher ſagt, dieſe Blume *riecht ſchön*, dieſe Speiſe *ſchmeckt ſchön*, dieſes Tuch *fühlt ſich ſchön an*, misbraucht das Wort ſchön oder trägt es nach dem ſchwankenden Sprachgebrauche des gemeinen Lebens auf eine andre Art der Empfindung über. Genau zu reden, muß es heißen, dieſe Blume *riecht angenehm* ꝛc. Wohl aber ſagt man mit Recht, dieſe Blume *ſieht ſchön aus*, dieſe Arie *klingt ſchön*. Denn hier nimmt man etwas wahr, was durch die Form der Compoſition (die Verknüpfung ſeiner Theile zu einem wohlgefälligen Ganzen) unſer Gemüth beluſtigen kann. Vielleicht könnte jemand einwenden, daß es doch möglich ſei, auch durch Gefühl oder Getaſt die Geſtalt eines Dinges oder die Form ſeiner Compoſition aufzufaſſen, und daß es daher auch ein fühlbares oder taſtbares Schönes geben könne. Allerdings iſt jenes möglich. Auch thun es wirklich alle Blinde, indem ſie ihre Finger ſtatt der Augen brauchen. Allein erſtlich iſt dieſe Art der Auffaſſung ſehr unvollkommen, ſo daß ſie in vielen Fällen (z. B. bei einem Gemälde) gar kein anſchauliches Bild vom Ganzen giebt; zweitens findet ſie nur bei kleinen und nahen Gegenſtänden, nicht bei großen und entfernten (z. B. bei Häuſern und Gegenden) ſtatt; drittens geſchieht es nur langſam und allmählich mit Hülfe der Einbildungskraft, nicht ſo augenblicklich, wie beim Sehen eines Gegenſtandes. Die Vorſtellung behält daher immer etwas Unbeſtimmtes und Dunkles an ſich, und macht ebendarum keinen ſo lebendigen Eindruck auf das Gemüth, daß es dadurch wahrhaft äſthetiſch beluſtigt werden könnte. Ein Blinder mag daher eine mediceiſche Venus betaſten, wie er wolle; er wird wohl bald bemerken, daß

er ein weibliches Bild vor ſich habe; er wird auch allenfalls eine Ahnung von der Schönheit der Geſtalt erhalten; aber nie wird er durch dieſe Geſtalt ſo entzückt werden, wie der Sehende. Dagegen wird er als Hörender, wenn er ſonſt nur Sinn für muſikaliſche Schönheit hat, die Schönheit einer Arie vollkommen empfinden, weil ſein Ohr die Form der Compoſition der Töne völlig und augenblicklich auffaſſt, während der Taube wieder nichts davon vernimmt, wenn er auch das ganze Orcheſter, welches den Geſang begleitet, in voller Bewegung wahrnimmt und dem Sänger allenfalls an der Bewegung der Sprachwerkzeuge die Worte abſieht, die derſelbe ſingend ausſpricht. Es giebt alſo im Kreiſe des Körperlich- oder Aeußerlichſchönen nur ein ſichtbares oder optiſches und ein hörbares oder akuſtiſches als Unterarten deſſelben. Und auch hier muß man, wenn man richtig urtheilen und genau reden will, wieder unterſcheiden, was bloß angenehm zu ſehen und zu hören iſt, wie einzele Farben und einzele Töne, die Aug' und Ohr als Sinnesreiz ergötzen, und was dabei ſchön iſt; denn dieß geht immer nur aus der Verbindung des mannigfaltigen Einzelen zur wohlgefälligen Einheit hervor. Ebendarum können zwei Farben oder Töne, welche einzeln beide als angenehm gefallen, doch in der Verbindung äſthetiſch misfallen, wenn ſie nicht zuſammen paſſen, alſo disharmoniren; denn alsdann ſind ſie eben nicht ſchön. Wenn daher einzele Farben oder Töne ſchön genannt werden, ſo geſchieht dieß entweder vermöge der ſchon bemerkten Wortverwechſelung, oder man denkt dabei ſchon voraus an die Möglichkeit ihrer harmoniſchen Verknüpfung, anticipirt alſo gleichſam durch die Einbildungskraft die Schönheit derſelben. — Was das Geiſtigſchöne als die zweite Hauptart des Schönen betrifft, ſo gehört dahin alles, was in den Kreis der innern Wahrnehmung fällt oder was wir durch den innern Sinn in unſer Bewuſſtſein aufnehmen, folglich alle Arten von Vorſtellungen und Beſtrebungen, mithin auch alle Gefühle und Gemüthszuſtände. Hier fragt ſich aber vor allen Dingen, wie und wodurch dieſelben, Gegenſtände eines äſthetiſchen Wohlgefallens werden können? Eine einzele Vorſtellung, Beſtrebung ꝛc. iſt eben ſo wenig ſchön, als ein einzeler Lichtſtrahl oder Schall. Auch hier macht erſt die Art und Weiſe ihrer Verknüpfung zu einem Ganzen, alſo die Form der Compoſition das eigentliche Object des äſthetiſchen Wohlgefallens. Dazu kommt dann noch die Art und Weiſe der Darſtellung mittels gewiſſer Zeichen oder die Form der Expoſition. Wenn daher jemand den ganzen Inhalt der Iliade oder Odyſſee anders componirte und exponirte, als der urſprüngliche Dichter, ſo könnt' es wohl geſchehen, daß dadurch die ganze Schönheit dieſer Gedichte verloren ginge und ſie uns nur lange Weile machten. Ebendarum iſt das Ueberſetzen von Gedichten eine ſo

ſchwere Kunſt, weil es kaum zu vermeiden iſt, daß nicht die urſprüngliche Schönheit derſelben dabei leide, beſonders wenn die Sprache des Ueberſetzers der Sprache des Dichters ſehr unähnlich iſt und daher auch zur Veränderung des Versmaaßes nöthigt; wie wenn die Iliade in franzöſiſche Alexandriner überſetzt wird. Ueberſetzt man aber gar ein metriſches Gedicht in Proſe, ſo ſieht es ſich gar nicht mehr ähnlich und wird dann oft bis zur Unausſtehlichkeit langweilig. Die Zeichen nun, durch welche das Geiſtigſchöne dargeſtellt wird, können wieder entweder ſichtbare oder hörbare ſein. Sie verwandeln alſo gleichſam das innerlich Wahrnehmbare in ein Aeußerliches, ob es gleich urſprünglich immer ein Innerliches bleibt. Denn was uns z. B. die Iliade erzählt, ſehen wir nur im Geiſte mittels der Einbildungskraft, welche der Dichter eben durch ſeine Kunſt in ſolchen Schwung verſetzt, daß wir daſſelbe innerlich ſchauen, was er bei der Darſtellung ſchauete, falls wir ſeine Sprache gehörig verſtehen. Es ſind daher vornehmlich hörbare Zeichen, oder Töne, wodurch das Geiſtigſchöne dargeſtellt wird, weil das Ohr dem innern Sinne näher verwandt, gleichſam innerlicher iſt, als das mehr nach außen gekehrte Auge. Hieraus ergeben ſich noch andre für die Theorie ſehr wichtige Folgerungen. Erſtlich ſchließt ſich das Geiſtigſchöne durch ſeinen Gehalt an das Wahre und das Gute ſehr nahe an. Denn das Wahre geht hervor aus der Harmonie unſrer Vorſtellungen, wie das Gute aus der Harmonie unſrer Beſtrebungen. Vorſtellungen und Beſtrebungen aber ſammt den damit verbundnen Gefühlen ſind der Grundſtoff des Geiſtigſchönen. Daher kann ſich auch das Wohlgefallen an dieſer Art des Schönen leicht mit dem Wohlgefallen am Wahren und Guten verbinden. Wenn nun aber das Wahre und Gute durch dieſe Verbindung ſelbſt ein Object des äſthetiſchen Wohlgefallens wird, ſo geſchieht es immer nur durch die Form der Compoſition und Expoſition, alſo durch die ſchöne Hülle oder Einkleidung; wie z. B. in den platoniſchen Dialogen. Allein die Kunſt vermag ebendadurch auch dem Falſchen und Böſen das Gepräge der Schönheit aufzudrücken und es ſo dem Gemüthe gleichſam zu empfehlen. Die Kunſt blendet dann durch die ſchöne Hülle, mit der ſie das Falſche und Böſe umgiebt. Dieſes nimmt dadurch den Schein des Wahren und Guten an, und Viele, die bloß auf dieſen Schein ſehen, werden auch von ihm ſo geblendet, daß ſie das Falſche für wahr und das Böſe für gut halten. In dieſer Hinſicht ſind gerade diejenigen Schriftſteller, welche die Kunſt einen ſolchen Schein hervorzubringen vorzüglich beſitzen, die allergefährlichſten, beſonders für die Jugend, welche ſich am leichteſten dadurch verblenden läſſt. Freilich iſt das eine ſchnöde Entweihung der Kunſt. Aber ebendaraus folgt wieder, daß Wahrheit und Güte

etwas andres ſein, als Schönheit. Das Schöne kann wohl auch wahr und gut ſein, muß es aber nicht. — Zweitens ſchließt ſich das Geiſtigſchöne als ein urſprünglich Innerliches durch die Form der Expoſition wieder an das Aeußerlichſchöne an. Denn man mag zur Darſtellung deſſelben ſichtbare oder hörbare Zeichen brauchen, ſo wird es dadurch immer zum Theil ein äußerlich Wahrnehmbares. Hieraus ergiebt ſich dann ferner, daß auch das Aeußerlichſchöne zuletzt wieder auf ein Innerlichſchönes hindeutet oder ſich bezieht, gleichſam ein Symbol deſſelben iſt. Wenn nämlich das Aeußerlichſchöne bei der Wahrnehmung durch Geſicht oder Gehör in dem Gemüthe des Wahrnehmers nicht etwas Inneres erregte oder zum Bewußtſein brächte: ſo würden wir uns wenig oder gar nicht daran beluſtigen; es würde uns vielmehr langweilen, wie ein ganz regelmäßiges Geſicht ohne Geiſt und Leben, oder eine wohlklingende Rede ohne innern Gehalt. Wir können alſo mit Recht behaupten, daß das Innerlichſchöne die tiefere Grundlage des Aeußerlichſchönen ſei; obwohl dieſes mehr in die Augen fällt und daher Kinder und Ungebildete mehr anzieht, als jenes. Denn es gehört ſchon ein höherer Grad von Bildung dazu, um das Innerlichſchöne nach ſeinem wahren Werthe zu ſchätzen und es dem Aeußerlichſchönen vorzuziehn. Daher ſagt Plato mit Recht, eine ſchöne Seele ſei noch ſchöner und liebenswürdiger als ein ſchöner Körper; wo ſich aber beides vereine, da entſtehe das ſchönſte Schauſpiel (το καλλιστον θεαμα) für Götter und Menſchen. Aus demſelben Grunde ſteht auch die Dichtkunſt höher als alle übrigen ſchönen Künſte; denn ſie hat es vorzugsweiſe mit dem Geiſtigſchönen zu thun und läſſt es uns, wenn der Dichter nur ſelbſt von ihm durchdrungen, ergriffen oder begeiſtert und zugleich ſeiner Kunſt vollkommen mächtig iſt, am kräftigſten und lebendigſten anſchauen. Aber ſie fodert ebendarum auch von den Hörern oder Leſern eines Gedichts die meiſte Bildung und einen gewiſſen poetiſchen Sinn, um ihre Werke ganz in uns aufzunehmen. Da nun dieſe Bedingungen bei vielen Menſchen fehlen, ſo begreift ſich hieraus, warum Tauſende, die ein ſchönes Bild oder Haus bewundern, ein ſchönes Gedicht mit Gleichgültigkeit anhören oder gar lange Weile dabei fühlen. So geſtand Le Long, der Verfaſſer einer hiſtoriſchen Bibliothek von Frankreich, ganz offenherzig, daß er bei Leſung Homer's oder Virgil's einſchlafe, dagegen Chroniken, Diplome und andre alte Urkunden ihm ſehr angenehm zu leſen ſeien, weil er dabei mehr Unterhaltung habe. Solchen proſaiſchen Seelen iſt ſelbſt ein dramatiſches Gedicht nur inſofern etwas werth, als es ihnen äußerlich zu ſchauen giebt, und zwar nicht bloß Handlungen und Charaktere, ſondern auch Proceſſionen, Garderoben, Decorationen ꝛc. — Nach dieſer kleinen, aber doch zur Sache gehörigen,

Abſchweifung kehren wir zum Begriffe des Schönen zurück. Es erhellet nämlich aus dem Bisherigen, daß das Schöne als ſolches (d. h. abgeſehn von allem, womit es zufällig verbunden ſein kann) vornehmlich zwei Vermögen unſres Geiſtes in Anſpruch nimmt, Verſtand und Einbildungskraft. Es befriedigt jenen, der überall die Einheit in der Mannigfaltigkeit ſucht, durch die Regelmäßigkeit ſeiner Form, die ſelbſt dann als etwas Zweckmäßiges erſcheint, wenn ſie auf gar keinen beſtimmten Zweck bezogen wird. Es befriedigt aber auch dieſe, indem ſie durch Anſchauung des Schönen in lebhaftern Schwung verſetzt wird und nun nach Gefallen das dadurch angeregte Spiel der Vorſtellungen fortſetzen kann. Wenn daher auch der unmittelbare Genuß des Schönen vorüber iſt, ſo dauert doch der mittelbare Genuß noch fort. Das ſchöne Concert, das wir angehört haben, klingt gleichſam nach; die ſchöne Landſchaft, die wir geſehen haben, ſchwebt uns noch lange vor; das ſchöne Schauſpiel, dem wir beigewohnt haben, ſpielt ſich gleichſam in unſrer Seele fort, nachdem der Vorhang längſt gefallen iſt. Daher kommt jene heitre Gemüthsſtimmung, jenes erhöhete Lebensgefühl nach dem unmittelbaren Genuſſe des Schönen, der eben durch das Spiel der Einbildungskraft in einen mittelbaren verwandelt wird und als ſolcher weit dauerhafter iſt, als jener oft nur allzuflüchtige. Wir können folglich auch ſagen: Schön iſt, was Einbildungskraft und Verſtand auf eine ſo leichte und regelmäßige Weiſe beſchäftigt, daß dadurch unſer Lebensgefühl ungemein erhöht wird; oder Schönheit iſt diejenige Eigenſchaft eines Dinges, vermöge der es die Einbildungskraft in ein freies, aber doch mit dem Verſtande einſtimmiges Spiel verſetzt und ſo unſer Lebensgefühl möglichſt ſteigert. Dabei geht denn auch die Vernunft, dieſe höchſte Kraft unſers Geiſtes, keineswegs leer aus. Sobald nämlich etwas das Gepräge der Schönheit trägt und von uns wahrgenommen wird, ſo erſcheint es uns unter der vollkommenſten Form, unter welcher uns überhaupt etwas erſcheinen kann. Es erſcheint uns als etwas Abſolutes, in ſich ſelbſt Vollendetes oder Idealiſches. Die Vernunft aber iſt in ihrer theoretiſchen ſowohl als praktiſchen Thätigkeit immer auf das Abſolute oder Idealiſche gerichtet. Sie muß ſich alſo auch für das Schöne, wie für das Wahre und Gute, intereſſiren. Und hier zeigt ſich eben die Verwandtſchaft zwiſchen jenem und dieſem, welche man fälſchlich für Einerleiheit genommen hat. Das Schöne iſt nicht das Wahre und Gute; wohl aber kann es als ein Abbild oder ſinnlicher Typus deſſelben betrachtet werden. Weil es uns durch ſeine vollendete Form als etwas Abſolutes erſcheint, ſo verſetzt es uns, ſobald wir es wahrnehmen, in eine idealiſche Gemüthsſtimmung. Es bezaubert und entzückt uns d. h. es entrückt uns durch jene idealiſche Gemüthsſtimmung der

Sinnenwelt, in welcher alles räumlich und zeitlich beſchränkt, mithin endlich iſt, und eröffnet uns einen Blick in die Ideenwelt, welche von der Vernunft als ein unendlicher Inbegriff alles Vollendeten gedacht wird. Sonach können wir auch ſagen: Schön iſt, was uns durch ſeine Form das Unendliche im Endlichen ahnen läſſt und ebendadurch unſer Gemüth beluſtigt; oder Schönheit iſt diejenige Eigenſchaft eines Dinges, vermöge welcher es mittels ſeiner an ſich zwar endlichen, aber doch in ſich ſelbſt vollendeten, Form eine Ahnung des Unendlichen in uns erweckt und ſo unſer Gemüth mit einem höhern Entzücken erfüllt. Wir brauchen aber hier abſichtlich das Wort Ahnung, nicht Anſchauung, wie manche Aeſthetiker. Denn angeſchaut im eigentlichen Sinne kann das Unendliche nicht werden; wohl aber läſſt es ſich ahnen, ſelbſt im Endlichen, wenn wir uns mit unſern Gedanken über dieſes erheben und es als eine Hülle, als ein Schema oder Symbol von jenem betrachten. Weil indeſſen diejenige Vorſtellungsweiſe, welche Ahnung heißt, mehr dunkel und verworren als klar und deutlich iſt, ſo nennen wir dieſelbe auch Gefühl. Und daher wird es uns ſo ſchwer, das Schöne, welches wir wahrnehmen, und das, was wir dabei ahnen oder fühlen, in beſtimmte Begriffe zu faſſen und mit Worten zu beſchreiben. Denn dazu gehört ſchon eine vertraute Bekanntſchaft mit dem Gegenſtande durch oft wiederholte Wahrnehmung, ſo wie eine beſonnene Reflexion, mittels welcher ſich nach und nach unſre Gefühle in Begriffe auflöſen und dann auch in Worten ausſprechen laſſen. Bei der erſten Wahrnehmung des Schönen werden wir gewöhnlich ſo überraſcht, daß wir uns gleichſam betroffen fühlen; wir bewundern, aber im Stillen; wir ſind entzückt, aber ſprachlos, bis ſich allmählich das Gefühl in einzelen Ausrufungen hervordrängt. Vielleicht iſt dieß auch der Grund der Verlegenheit, in welcher ſich die Aeſthetiker bei Erklärung des Begriffs der Schönheit befunden, ſo wie der Menge von Erklärungen, welche ſie in dieſer Beziehung aufgeſtellt haben. Bald ſollte die Schönheit nichts weiter ſein, als Einheit in der Mannigfaltigkeit, oder Einförmigkeit im Verſchiednen (nach Auguſtin, Home, Hutcheſon u. A.) bald anſchauliche oder ſinnlich erkannte Vollkommenheit (nach Baumgarten, Mendelsſohn u. A.) bald die Naturgemäßheit eines Dinges (nach Batteux und vielen ihm folgenden franzöſiſchen Aeſthetikern). Gewiß liegt in allen dieſen Erklärungen etwas Wahres, ob ſie gleich den Begriff nicht erſchöpfen und daher bald zu weit ſind, wie die beiden erſten, bald zu eng, wie die letzte, welche eigentlich nur auf die Schönheit von Kunſtwerken paſſen würde; denn dieſe ſollen allerdings der Natur gemäß ſein, ob ſie gleich dadurch allein auch noch nicht das Gepräge der Schönheit erhalten. Manche haben ſogar den Begriff der Geſund-

heit zu Hülfe genommen, um den Begriff der Schönheit zu erklären (z. B. Spinoza, der in ſeiner Ethik [P. I. de deo. Append. pag. 74. ed. Paul.] ſagt: Si motus, quem nervi ab objectis per oculos repraesentatis accipiunt, valetudini conducat, objecta, a quibus causatur, pulcra dicuntur) ſo daß man ſich am Ende bei den Aerzten Raths zu erholen hätte, um zu erfahren, was eigentlich ſchön ſei. Da jedoch die Aerzte ſelbſt über den Begriff der Geſundheit und die Mittel zur Herſtellung derſelben nicht einig ſind, ſo werden ſie uns noch weniger Aufſchluß über das Weſen der Schönheit geben können. Statt alſo mit ihnen hierüber eine weitläufige Conſultation zu halten, fügen wir bloß noch die Schluſſbemerkung bei, daß die Schönheit eben ſo, wie alle Qualitäten der Dinge, ihre Grade oder Abſtufungen hat, und daß daher die Schönheit, wie ſie in der Erfahrung an Menſchen, Thieren und andern Naturproducten, desgleichen an menſchlichen Kunſtwerken vorkommt, freilich nicht immer der Idee entſpricht, die wir davon in unſrem Geiſte tragen und auf die ſich eigentlich alle Erklärungen der Aeſthetiker von Plato an bis auf unſre Zeiten herab beziehen. Denken wir aber die Schönheit als Maximum an irgend einem Einzeldinge verwirklicht, ſo giebt dieß ein Ideal der Schönheit, worüber im Art. Ideal bereits das Nöthige geſagt iſt. Außer den daſelbſt und im Art. erhaben (denn dieſes haben manche Aeſthetiker mit unter dem Titel des Schönen befaſſt, obwohl fälſchlich) ſchon angeführten Schriften ſind in beſondrer Beziehung auf das Schöne hier noch folgende zu bemerken: Plato über das Wahre, Gute und Schöne. Drei Dialogen deſſelben (Theätet, Philebus und Hippias der gr.) überſ. mit Einleit. und Comment. von Frdr. Hülſemann. Lpz. 1807. 8. Außer jenen 3 Geſprächen enthalten auch andre, z. B. Phädrus (περι του καλου) Sympoſium (περι ερωτος) Jon (περι Ιλιαδος η περι ποιητικου χαρακτηρος) und die Bücher vom Staate (πολιτεια) viel hierauf bezügliche Unterſuchungen. — Plotin vom Schönen (περι του καλου). Aus dem 6. Buche der 1. Enneade ſeiner Schriften beſonders herausgeg. griech. und lat. mit Anmerkk. von Frdr. Creuzer. Heidelb. 1814. 8. Außerdem handelt Pl. auch E. 5. B. 8. vom Schönen, beſonders von der denkbaren Schönheit (περι του νοητου καλλους). — Auguſtin's Schrift vom Schönen und Schicklichen (de pulcro et apto) iſt zwar verloren; er wiederholt jedoch ſelbſt die darin aufgeſtellten Hauptgedanken in ſeinen Bekenntniſſen B. 4. Cap. 13—5. vergl. mit Deſſ. Schrift von der wahren Religion. Cap. 32. — Spaletti, saggio sopra la bellezza. Rom, 1765. 8. — Crousaz, traité du beau. A. 2. Amſterd. 1724. 2 Bde. 12. Deutſch: Königsb. 1758. 8. — André, essay sur le

beau. N. A. Par. 1763. 2 Bde. 12. Deutſch nach einer frühern Ausgabe: Altenb. 1757. 12. — Diderot, traité sur le beau. Im 1. B. ſeiner Oeuvres. S. 309 ff. Auch deutſch in Deſſ. philoſophiſchen Werken. Lpz. 1774. 8. — Marcenay de Ghuy, essay sur la beauté. Par. 1770. 8. — Hutchinson's inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue. A. 2. Lond. 1753. 8. Deutſch: Frkf. 1762. 8. — Donaldson's elements of beauty. N. A. Lond. 1787. 8. Deutſch nach einer frühern Ausgabe im 27. B. der N. Bibl. der ſch. Wiſſ. S. 1 ff. — Hogarth's analysis of beauty, written with a view of fixing the fluctuating ideas of taste. Lond. 1753. 4. N. A. Ebend. 1772. 4. Franz. Par. 1805. 2 Bde. 8. Deutſch Berl. 1754. 4. Von C. Mylius. Ebend. 1760. 8. — (Van Beek Calkoen) Euryalus über das Schöne. Aus dem Holl. überſ. von Heidekamp. Lingen, 1803. 8. — Kant [in Deſſ. Krit. der Urtheilskr. S. 1 ff.] und Hemſterhuis [in Deſſ. philoſſ. Schrr. Th. 1. S. 12 ff.] in Anſehung ihrer Definitionen der Schönheit; von Chſti. Ghlf. Hermann. Erfurt, 1791. 8. — Vergleichung des Begriffs der Schönheit von Baumgarten [in ſ. Aeſth.] und Kant [a. a. O.]; in der N. Bibl. der ſch. Wiſſ. B. 46. St. 2. — Geſpräch über die Schönheit; im deut. Merk. 1776. St. 2. — Ueber Theorie der Schönheit; in Lichtenberg's götting. Magaz. 1782. B. 3. St. 1. — Heydenreich's Ideen über Schönheit und Häſslichkeit; in Deſſ. Originalideen. B. 3. S. 211 ff. — Koſegarten über die weſentliche Schönheit; in Deſſ. Rhapſodien. S. 3 ff. — Pörſchke's Gedanken über einige Gegenſtände der Philoſ. des Schönen. Libau, 1794. 8. — Frdr. Schlegel über die Gränzen des Schönen; im N. deut. Merk. 1795. St. 5. — Fernow über den Begriff der Schönheit; in Eggers's deut. Magaz. 1798. Jul. Nr. 7. vergl. mit Deſſ. Abh. über das Kunſtſchöne in ſeinen römiſchen Studien. Th. 1. Nr. 3. — Kellner, wer weiß eine Erklärung von der Schönheit? in Eggers's deut. Mag. 1800. Febr. Nr. 2. vergl. mit Deſſ. Ideen zu einer neuen Theorie der ſchönen Natur und Kunſt ꝛc. Ebendaſ. Aug. Nr. 1. und Sept. Nr. 3. — Ferd. Delbrück, das Schöne. Berl. 1800. 8. — Michälis über das Schöne in objectiver Hinſicht; in der Eunomia. 1803. Febr. S. 89 ff. — Bouterwek's Ideen zur Metaphyſik des Schönen. Lpz. 1807. 8. — Adam Müller von der Idee der Schönheit, in Vorleſungen, gehalten zu Dresden im Winter 1807—8. Berl. 8. — Stäckling über den Begriff vom Schönen. Berl. 1808. 12. — Vogel's Ideen über die Schönheitslehre ꝛc. Dresd. 1812. 4. — Solger's Erwin. Vier Geſpräche über das Schöne und die Kunſt. Berl. 1815.

2 Thle. 8. — Auch hat der Verf. dieſes W. B. eine beſondre Schrift über dieſen Gegenſtand unter dem Titel herausgegeben: Kalliope und ihre Schweſtern, oder neun Vorleſungen über das Schöne in Natur und Kunſt. Lpz. u. Züllich. 1805. 8. — Es verſteht ſich übrigens von ſelbſt, daß auch in den Schriften über die Aeſthetik und den Geſchmack (ſ. beide Ausdrücke) vom Schönen die Rede ſein muß. — Wegen des Gegentheils vom Schönen ſ. häſſlich. Auch vergl. hübſch.

Schöne Kunſt ſ. Kunſt, ſchön, auch freie Kunſt. Hier iſt nur über die ſchönen Künſte Folgendes zu bemerken. Wie nämlich die Wiſſenſchaft überhaupt in eine Mehrheit von Wiſſenſchaften zerfällt, ſo tritt auch die Kunſt in eine Mehrheit von Künſten auseinander. Diejenigen Künſte nun, welche ſich entweder ausſchließlich oder doch vorzugsweiſe mit Hervorbringung des Schönen beſchäftigen, heißen darum eben ſchöne Künſte, (artes pulcrae). Man nimmt es jedoch bei dieſer Benennung mit dem Ausdrucke ſchön nicht ſo genau, ſondern verſteht darunter alles äſthetiſch Wohlgefällige, mithin auch das Erhabne, und ſelbſt das Lächerliche. Die Mehrheit der ſchönen Künſte iſt demnach eine Mannigfaltigkeit der ſchönen Kunſt überhaupt, daraus hervorgehend, daß es verſchiedne Mittel, durch welche der ſchöne Künſtler ſein Inneres äußerlich darſtellen kann, und ebendarum auch verſchiedne Darſtellungsweiſen giebt. Die ſchönen Künſte ſind alſo kleinere Gebiete, in welche das große Gebiet der ſchönen Kunſt überhaupt zerfällt. Man kann ſie daher auch Kunſtkreiſe oder Kunſtzweige nennen. Es muß aber dieſe Mehrheit ſchon urſprünglich (a priori) durch die Geſetzmäßigkeit des menſchlichen Geiſtes in ſeiner Geſammtthätigkeit beſtimmt ſein, ſo daß es nicht beliebig iſt, welche und wie viel ſchöne Künſte man annehmen wolle. Vielmehr bilden ſie ein völlig abgeſchloſſnes Kunſtgebiet oder ein Syſtem von ſchönen Künſten. Freilich iſt der menſchliche Geiſt nur allmählich darauf geführt worden, ſein Kunſtvermögen nach allen Seiten hin zu entwickeln und auszubilden. Es hat dieß von Umſtänden abgehangen, welche von der Geſchichte der Kunſt nachzuweiſen ſind, obwohl nicht vollſtändig nachgewieſen werden können, weil ſie nicht alle bekannt ſind. Das Klima ſpielt dabei eine große Rolle. Wer aber alle Erſcheinungen auf dem Gebiete der Kunſt und alſo alle Entwickelungs- Ausbildungs- und Aeußerungsweiſen des Kunſtvermögens nach Ort und Zeit aus dem Klima ableiten und erklären wollte, würde doch nur einſeitig verfahren, und den Menſchen viel zu beſchränkt bloß als Pflanze oder Thier betrachten. Unſtreitig hat die Freiheit auch hier ihr Spiel getrieben, das aber, wie in aller Geſchichte, für uns meiſtentheils ein verdecktes iſt. Die Frage alſo, warum nicht überall und zu allen Zeiten alle ſchöne

Künſte ausgeübt worden und geblüht haben, wird auch der größte Kunſt- und Geſchichtskenner nicht völlig befriedigend beantworten können. Eine andre Frage aber, nämlich ob ſchon alle ſchöne Künſte erfunden worden oder ob die Erfindung neuer ſchöner Künſte ins Unendliche gehe, würden wir kurzweg ſo beantworten: Die Hauptkünſte ſind bereits alle erfunden, ſo daß ſich die ſchöne Kunſt in extenſiver Hinſicht nicht mehr erweitern kann. Aber die Ausübungsarten derſelben können wohl noch vervielfältigt werden, und ebendarum können ſich die ſchönen Künſte in intenſiver Hinſicht ins Unendliche erweitern d. h. vervollkommnen. Es läſſt ſich wenigſtens nicht erweiſen, daß die ſchöne Kunſt in irgend einem Zweige oder in irgend einem Künſtler bereits das Höchſte erreicht habe. So können z. B. immerfort neue muſikaliſche Werkzeuge und neue Toncombinationen erfunden werden. Was man aber auch in dieſer Hinſicht erfinde, die Kunſt bleibt doch immer Tonkunſt, ſo lange ſie eben nur Töne braucht, um etwas äſthetiſch Wohlgefälliges hervorzubringen. Und ſo verhält es ſich auch in Anſehung der übrigen ſchönen Künſte. Um nun aber das ganze Gebiet der ſchönen Kunſt oder die Mannigfaltigkeit derſelben mit einem Blicke philoſophiſch zu überſchauen, iſt vor allen Dingen zu bemerken, daß alles, was dem ſchönen Künſtler als äußeres Darſtellungsmittel ſeines Innern dienen ſoll, nur im Kreiſe der beiden höheren oder edleren Sinne, des Gehörs und des Geſichts, zu ſuchen ſei. Der Grund davon iſt im vor. Art. bereits angezeigt. Solcher Darſtellungsmittel aber giebt es nur drei Hauptarten: 1. bedeutſame Töne, welche das Ohr vernimmt; 2. bildſame Geſtalten, welche das Auge auffaſſt; und 3. ausdrucksvolle Bewegungen, welche das Auge gleichfalls auffaſſen, bei welchen aber auch zugleich das Ohr in Anſpruch genommen werden kann, wenn jene Bewegungen entweder ſelbſt die Luft erſchüttern oder von andern ins Gehör fallenden Bewegungen begleitet werden. Sonach giebt es drei Hauptarten von ſchönen Künſten oder drei Kunſtreiche, wie man gewöhnlich auch drei Naturreiche annimmt. Das erſte Kunſtreich befaſſt alle die ſchönen Künſte, welche durch bedeutſame Töne als ein Mannigfaltiges in der Zeit darſtellen und ſo etwas äſthetiſch Wohlgefälliges hervorbringen. Sie ſtehen daher unter der Form der Zeit, weil Töne, ob ſie wohl im Raume entſtehen, doch nur in der Zeit, zugleich oder nach einander, aufgefaſſt werden. Dieſe Künſte der Zeit ſind folglich insgeſammt akuſtiſche oder toniſche Künſte. Das zweite Kunſtreich umſchließt alle die ſchönen Künſte, welche durch bildſame Geſtalten als ein Mannigfaltiges im Raume darſtellen und ſo etwas äſthetiſch Wohlgefälliges ſchaffen. Sie ſtehen daher unter der Form des Raums, weil Geſtalten, ob ſie wohl ein zeitliches

Daſein haben, doch zunächſt als etwas Räumliches angeſchaut werden. Dieſe Künſte des Raums ſind alſo insgeſammt optiſche oder plaſtiſche Künſte. Das dritte Kunſtreich endlich begreift alle die ſchönen Künſte, welche durch ausdrucksvolle Bewegungen als ein Mannigfaltiges in Raum und Zeit zugleich darſtellen und ſo etwas äſthetiſch Wohlgefälliges erzeugen. Sie ſtehen daher unter beiden Formen der Sinnlichkeit, indem alle Bewegung zeitliche Veränderung räumlicher Verhältniſſe iſt. Dieſe Künſte des Raums und der Zeit ſind demnach insgeſammt kinetiſche oder mimiſche Künſte, die dann in gewiſſer Hinſicht auch wieder optiſche genannt werden können, da ſie etwas zu ſchauen geben, aber nicht etwas Ruhiges, ſondern etwas Bewegtes. Es verhalten ſich alſo dieſe drei Kunſtreiche zu einander, wie Theſe, Antitheſe und Syntheſe, ſo daß die Eintheilung völlig erſchöpfend iſt, mithin keine ſchöne Kunſt erfunden werden mag, die nicht in eines dieſer drei Reiche fallen müſſte. Indeſſen iſt dieß offenbar nur die Grund- oder Haupteintheilung der ſchönen Künſte. Was alſo die fernere Eintheilung derſelben oder die Auffindung der kleineren Kunſtgebiete in jenen größeren betrifft, ſo ſind dabei folgende Momente zu beobachten. Erſtlich kann die Kunſt entweder mit voller Freiheit in ihrem Gebiete walten, ſo daß ſie ſich keinem fremden Zwecke unterwirft, ſondern einzig und allein auf äſthetiſche Beluſtigung gerichtet, und dazu jeden beliebigen Stoff und jede beliebige Form wählend, ſelbſtändige ſchöne Werke ſchafft; oder ſie kann ſich auch mit Dingen beſchäftigen, die ſchon unabhängig von der ſchönen Kunſt ihren beſtimmten Zweck haben, ſo daß die Kunſt nicht mit voller Freiheit in ihrem Gebiete walten darf, ſondern ſich in der Wahl des Stoffs und der Form nach jenem Zwecke richten muß, mithin nur etwas Gegebnes verſchönern kann. Die Kunſt iſt daher in dieſer Doppelhinſicht entweder abſolutſchön (d. h. ſchön ſchlechtweg, wie Dichtkunſt oder Malerkunſt) oder relativſchön (d. h. bloß verſchönernd, wie Redekunſt oder Baukunſt). Zweitens kann die Kunſt zur Vollendung ihres Werkes entweder nur eines einzigen Darſtellungsmittels bedürfen; oder es kann der Fall ſein, daß dazu eine gewiſſe Vereinigung von mehren Darſtellungsmitteln erfoderlich iſt. In jenem Fälle iſt die ſchöne Kunſt einfach (wie Tonkunſt und Dichtkunſt) in dieſem zuſammengeſetzt (wie Geſangkunſt). Drittens endlich können die Darſtellungsmittel ſelbſt entweder ganz natürliche Zeichen des Innern ſein (wie die unarticulirten Töne, deren ſich die Tonkunſt, betrachtet in ihrer Einfachheit oder Reinheit, bedient) oder auf gewiſſe Weiſe willkürliche, mithin ſelbſt ſchon künſtliche Zeichen (wie die articulirten Töne oder die Wörter, deren ſich die Dichtkunſt und folglich auch die Geſangkunſt bedient). Dabei verſteht es ſich aber

von ſelbſt, daß dieſer Unterſchied der Zeichen nur den nächſten Urſprung derſelben betrifft. Denn die natürlichen können auch wieder künſtlich oder willkürlich nach dem beſondern Zwecke des Künſtlers modificirt werden; und die künſtlichen oder willkürlichen müſſen immer auch eine natürliche Grundlage im Weſen des Menſchen ſowohl als der Kunſt haben, welche davon Gebrauch macht. (Vergl. Leſſing's Abh. von der Verſchiedenheit der Zeichen, deren ſich die Künſte [nämlich die ſchönen] bedienen; in Deſſ. vermiſchten Schrr. Th. 10. Nr. 2. S. 41 ff.). — Faſſen wir nun alle dieſe Geſichtspuncte als ſoviel verſchiedne Eintheilungsgründe zuſammen, ſo ergiebt ſich folgende ſyſtematiſche Claſſification der ſchönen Künſte:

I. Toniſche Künſte.
  1. abſolutſchöne.
    a. einfache.
      α. Tonkunſt.
      β. Dichtkunſt.
    b. zuſammengeſetzte — Geſangkunſt.
  2. relativſchöne.
    a. einfache.
      α. ſchöne Sprechkunſt.
      β. ſchöne Redekunſt.
    b. zuſammengeſetzte — ſchöne Rednerkunſt.

II. Plaſtiſche Künſte.
  1. abſolutſchöne.
    a. einfache.
      α. Bildnerkunſt.
      β. Malerkunſt.
    b. zuſammengeſetzte — Luſt- oder Landſchafts-Gartenkunſt.
  2. relativſchöne.
    a. einfache.
      α. ſchöne Baukunſt.
      β. ſchöne Schriftkunſt.
    b. zuſammengeſetzte — ſchöne Münzkunſt oder überhaupt plaſtiſche Epigraphik.

III. Mimiſche Künſte.
  1. abſolutſchöne.
    a. einfache.
      α. Geberdenkunſt.
      β. Tanzkunſt.
    b. zuſammengeſetzte — Schauſpielkunſt.
  2. relativſchöne.
    a. einfache.

α. ſchöne Fechtkunſt.

β. ſchöne Reitkunſt.

b. zuſammengeſetzte — ſchöne Turnirkunſt.

Die nähere Rechtfertigung dieſer Eintheilung iſt unter den Titeln der einzelen ſchönen Künſte (alſo in den Artikeln: Tonkunſt, Dichtkunſt, Geſangkunſt ꝛc.) zu ſuchen. Hier ſind nur noch diejenigen Schriften anzuführen, welche ſich auf die ſchönen Künſte überhaupt beziehen. Ariſtoteles hat in ſeiner Poetik (griech. u. lat. von Hermann. Lpz. 1802. 8. griech. u. deutſch von Meno Valett. Lpz. u. Ronneb. 1803. 8. bloß deutſch mit Erläutt. von Curtius. Hannov. 1753. 8. und von Buhle. Berl. 1798. 8.) die erſte Eintheilung der ſchönen Künſte, die er insgeſammt als nachahmend betrachtet, aufgeſtellt, indem er gleich von vorn herein ſagt, daß die ſchönen Künſte, wieferne ſie nachahmen, ſich in dreifacher Hinſicht unterſcheiden, 1. dadurch, daß ſie mit verſchiednen Mitteln nachahmen (τῳ γενει ἑτεροις μιμεισϑαι) z. B. einige mit Tönen, wie die Tonkunſt und Dichtkunſt, andre mit Farben, wie die Malerkunſt; 2. dadurch, daß ſie verſchiedne Gegenſtände nachahmen (τῳ ἑτερα μιμ.) z. B. beſſere Menſchen, als die jetzigen, wie der Dichter Homer und der Maler Polygnot, oder ſchlechtere, wie der Dichter Hegemon und der Maler Pauſon, oder ganz ähnliche, wie der Dichter Kleophon und der Maler Dionys; und 3. dadurch, daß ſie auf verſchiedne Weiſe nachahmen (τῳ ἑτερως και μη τον αυτον τροπον μιμ.) z. B. einige erzählend, wie die epiſche Dichtkunſt, andre darſtellend, wie die dramatiſche Poeſie. Dieſe Eintheilung iſt nicht ohne Scharfſinn uud als erſter Verſuch immer zu ſchätzen. Aber ſie entſpricht doch nicht der Aufgabe einer vollſtändigen Ausmeſſung des ſchönen Kunſtgebiets, und hat auch den Fehler, daß das zweite Unterſcheidungsmerkmal ſich mehr auf die Künſtler, als auf die Künſte ſelbſt bezieht. Darum hat man ſich ſpäterhin mit Recht an dieſe Eintheilung nicht weiter gehalten, ſondern andre verſucht. Eine kurze Ueberſicht und Prüfung der bedeutendſten von ihnen (außer der ariſtoteliſchen) hat der Verf. dieſes W. B. bereits in ſeinem Verſuch einer ſyſtematiſchen Encyklopädie der ſchönen Künſte (Lpz. 1802. 8. §. 19. Anm. S. 55—65.) gegeben, wo zugleich die hier ins Kurze zuſammengezogene Tafel weiter ausgeführt iſt; er will daher das dort Geſagte hier nicht wiederholen. Auch ſind daſelbſt die vornehmſten Schriften über die ſchönen Künſte im beſondern (nach ihren drei Hauptclaſſen) und über die einzelen ſchönen Künſte angeführt, welche Schriften aber hier ebenfalls übergangen werden, da ſie nicht mehr zur philoſophiſchen Literatur im eigentlichen Sinne gehören. Dagegen ſind hier noch folgende allgemeinere Werke namhaft zu machen: Pierre

Estevé, l'esprit des beaux arts. Par. 1753. 12. vergl. mit Deſſ. nouv. dial. sur les arts. 1755. — Jacques Lacombe, spectacle des beaux arts. Par. 1765. 12. — The polite arts or a diss. on poetry, painting, music, architecture and eloquence (beiläufig auch über die Tanzkunſt) Lond. 1749. 12. — Jam. Harris's three treatises concerning art. N. A. Lond. 1770. 8. Deutſch: Halle, 1780. 8. — Thom. Robertson's enqniry into the fine arts. Lond. 1785. 8. — Ad. Fabroni dell' arte. Florenz, 1794. 8. — Des Frhrn. v. Racknitz Briefe über die Kunſt. Dresd. 1792. 2 Abthh. 8. — Mendelsſohn über die Hauptgrundſätze der ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften; im 2. Th. ſeiner philoſſ. Schrr. Nr. 2. (ſteht auch im 1. B. der Biblioth. der ſch. Wiſſ. unter dem Titel: Betrachtungen über die Quellen und Verbindungen der ſch. Wiſſ. und Künſte). — Heydenreich über den Grundbegriff der ſchönen Künſte; in der Amalthea. B. 2. St. 2. — Aſt über das Weſen der ſchönen Kunſt; in der N. Biblioth. der ſch. Wiſſ. B. 63. St. 2. — Tieck's Phantaſien über die Kunſt für Freunde der Kunſt. Hamb. 1799. 8. — Chſti. Weiß über die Welt der Kunſt; vor Weidenbach's Abh. über den Gebrauch des Chors in der Tragödie. Lpz. 1805. 8. — Gahris's Vorleſungen über die ſchönen Künſte, zur Beurtheilung der ſchönen Kunſtwerke. Wien, 1802. 8. — Auch enthält Rommel's Schrift: Ariſtoteles und Roscius, oder über die Kunſt überhaupt und über die Geberden- und Declamirkunſt insbeſondre (Lpz. 1809. 8.) manche hieher gehörige Unterſuchung. — In geſchichtlicher Hinſicht iſt noch zu bemerken: Schlegel's Abh. vom Urſprunge der Künſte, beſonders der ſchönen; im 2. B. ſeiner Ueberſ. des Batteux. S. 131 ff. — Sulzer's Gedanken über den Urſprung und die verſchiednen Anwendungen der Wiſſ. und der ſchönen Künſte; in Deſſ. vermiſchten Schr. Th. 2. S. 110 ff. auch beſonders: Königsb. 1762. 8. und zuerſt franzöſiſch: Berl. 1757. 8. — Karl Seidel's Charinomos (oder) Beiträge zur allgemeinen Theorie und Geſchichte der ſchönen Künſte. Magdeb. 1825 — 8. 2 Bde. 8. — Winkelmann's Geſch. der Kunſt des Alterthums (Dresd. 1764. 4. nebſt Deſſ. Anmerkk. dazu. Ebend. 1767. 2 Thle. 4. N. A. des Ganzen: Wien, 1776. 4. und in Deſſ. Werken: Dresd. 1808 ff. 8.) enthält ebenfalls manche philoſ. Unterſuchung über dieſen Gegenſtand. — Daß Tonkunſt und Dichtkunſt überall die erſten ſchönen Künſte geweſen, läſſt ſich nicht beweiſen, wenn es auch bei den meiſten Völkern der Fall war. Von der Baukunſt hat man daſſelbe behauptet. Dabei müſſte aber doch die ſchöne Baukunſt von der gemeinen ſorgfältig unterſchieden werden. Jene iſt gewiß viel ſpäter entſtanden; und die bekannten Erzählungen von alten Sängern, welche ſogar die

Steine in Bewegung ſetzten, um ſich zu Häuſern und Städten harmoniſch zuſammenzufügen, deuten offenbar darauf hin, daß die Geſangkunſt, alſo auch Ton- und Dichtkunſt, früher dageweſen, als die Baukunſt.

Schöne Literatur ſ. ſchöne Wiſſenſchaften.

Schöner Geiſt und ſchöne Seele ſ. Schöngeiſt.

Schöner Künſtler heißt derjenige, welcher irgend eine ſchöne Kunſt (oder auch einige) mit einer gewiſſen Fertigkeit und Auszeichnung ausübt. S. ſchöne Kunſt. Um ein ſolcher zu werden, iſt nicht bloß Kunſtgenie, ſondern auch Uebung nöthig. S. Genialität. Man ſollte daher mit dem Titel eines ſchönen Künſtlers nicht ſo freigebig ſein, daß man ihn jedem ertheilte, der ſich aus bloßer Liebhaberei mit der Ausübung einer ſchönen Kunſt beſchäftigt. Das iſt nur ein Dilettant. S. Dilettantismus.

Schöne Wiſſenſchaften (belles lettres) giebt es eigentlich nicht. Denn die Wiſſenſchaft als ſolche bringt nichts Schönes hervor, ſondern nur die Kunſt. Wird eine Wiſſenſchaft ſchön vorgetragen, ſo iſt auch dieß Sache der Kunſt, nämlich der Redekunſt. S. d. W. Man hat aber eben dieſe und die Dichtkunſt (ſ. d. W.) beſonders darum ſchöne Wiſſenſchaften genannt, weil ihre Werke, gleich andern wiſſenſchaftlichen, nicht bloß mündlich, ſondern auch ſchriftlich dargeſtellt und mitgetheilt werden können, und weil ſich dann auch dieſe Werke wiederum wiſſenſchaftlich (philologiſch, exegetiſch, kritiſch, hiſtoriſch ꝛc.) bearbeiten laſſen. Daher begreift man auch jene Werke ſelbſt unter dem Titel der ſchönwiſſenſchaftlichen (oder kürzer: ſchönen) Literatur. Es iſt und bleibt aber dennoch jene Benennung unpaſſend. Denn ſelbſt die Aeſthetik oder Geſchmackslehre, ob ſie gleich vom Schönen handelt, iſt darum doch keine ſchöne, ſondern eine philoſophiſche Wiſſenſchaft. S. Aeſthetik.

Schöngeiſt iſt zwar zuſammengezogen aus ſchöner Geiſt (bel esprit) wird aber doch gewöhnlich in einer andern und ſchlechtern Bedeutung genommen, ſo wie Freigeiſt oder Hochmuth etwas Andres und Schlechteres bedeuten als freier Geiſt oder hoher Muth. Ein ſchöner Geiſt heißt nämlich ein Menſch, welcher einen ſo entwickelten und ausgebildeten Schönheitsſinn hat, daß er ſich gern mit dem Schönen beſchäftigt und es auch richtig beurtheilt. Uebrigens iſt es nicht nothwendig, daß er ſelbſt ein ſchöner Künſtler ſei; er kann auch bloßer Kunſtkenner und Kunſtliebhaber (Dilettant) ſein. Der Schöngeiſt hingegen thut nur ſo, als wenn er ein Kenner und Liebhaber der ſchönen Kunſt wäre. Darum heißt dieſe affectirte Kunſtkennerei und Kunſtliebhaberei auch Schöngeiſterei — ein Fehler, der in unſern Zeiten häufig vorkommt und hauptſächlich durch die Unzahl belletriſtiſcher Zeitſchriften genährt wird. Der-

gleichen Schöngeiſter werfen ſich meiſt auf's Versemachen und Romanſchreiben im Kleinen, bringen aber nichts weiter als Ephemeren für die Tageleſerei müßiger Menſchen hervor. — Vom ſchönen Geiſte verſchieden iſt die ſchöne Seele (belle ame) welche ſich durch feine, zarte und ſanfte Gefühle, auch in moraliſch-religioſer Hinſicht, auszeichnet. Man findet daher die ſchönen Seelen im weiblichen Geſchlechte am häufigſten. Zuweilen ſchleicht ſich auch dabei etwas Schwärmerei, wo nicht gar eine feinere Coquetterie, ein. Man vergl. Göthe's Bekenntniſſe einer ſchönen Seele, in Deſſ. Wilhelm Meiſter.

Schönheit ſ. ſchön.

Schönheitsgefühl oder Schönheitsſinn (sensus pulcri) iſt die Empfänglichkeit für das Wohlgefallen am Schönen und für die Beurtheilung deſſelben. Sie gehört zu den urſprünglichen Anlagen der menſchlichen Natur, kann daher keinem Menſchen ganz fehlen, wohl aber in verſchiednen Graden bei verſchiednen Menſchen vorkommen, und bedarf überall der Entwickelung und Ausbildung. S. Genialität und Geſchmack. Uebrigens iſt es auch nicht bloßes Gefühl oder bloßer Sinn, was beim Wohlgefallen am Schönen und bei Beurtheilung deſſelben wirkt; ſondern die höhern Gemüthskräfte haben gleichfalls ihren Antheil an dieſer geiſtigen Thätigkeit. S. ſchön. Darum kommt ſie auch nicht bei vernunftloſen Thieren vor.

Schönheitslinie heißt vorzugsweiſe die Wellenlinie, weil ſie das Bild einer leichten und freien, aber doch regelmäßigen Bewegung, eines anmuthigen Hinſchwebens iſt. Die gerade Linie iſt zu ſteif und einförmig, als daß man ſie ſchön nennen könnte. Unter den krummen Linien aber findet eine Art von Steigerung in Anſehung ihrer Schönheit ſtatt, je mehr ſie ſich jenem Bilde nähern. Der Kreis iſt daher am wenigſten ſchön, wegen ſeiner einförmigen Geſchloſſenheit. Die Ellipſe iſt es ſchon mehr, weil ſie, obwohl auch geſchloſſen, doch nicht ſo einförmig iſt, da ſie verſchiedne Durchmeſſer hat und deshalb bald mehr bald weniger gekrümmt iſt. Noch näher kommt jener Schönheitslinie die Spirale, weil dieſe gar nicht geſchloſſen iſt, ſondern ſich um ſich ſelbſt mit fortſchreitender Erweiterung windet. Wenn indeſſen der Windungen zu viele werden, ſo nimmt ſie wieder etwas Einförmiges an und wird am Ende gar einem geſchloſſenen Kreiſe ähnlich. Bei der Wellenlinie aber findet dieß nicht ſtatt. Sie iſt das Bild eines gratioſen Tanzes, weshalb man auch ſelbſt vom Wellentanze ſpricht und dieſem Tanze als einem Spiele des Waſſers mit ſich ſelbſt lange zuſehen kann, ohne zu ermüden. Die Bewegung muß jedoch nur mäßig oder ſanft ſein, wenn ſie ſchön bleiben ſoll. Wird ſie zu heftig und ſtark, ſo daß das Element in einer Art von Empörung

begriffen und der Erde den Untergang zu drohen ſcheint, ſo nimmt der Gegenſtand das Gepräge der Erhabenheit an. S. erhaben und Hogarth's oben (im Art. ſchön) angeführte Analyſe der Schönheit, wo die Wellenlinie vorzugsweiſe als Schönheitslinie dargeſtellt iſt.

Schönheitsſinn ſ. Schönheitsgefühl.

Schönwiſſenſchaftler haben die neuern Puriſten für Belletriſt gebraucht. Die Endung giebt aber dem Worte eine üble Nebenbedeutung, ſo daß es vielmehr einen affectirten Belletriſten bezeichnet, alſo einen nahen Verwandten des Schöngeiſtes. S. d. W. Die Benennung iſt jedoch überhaupt nicht recht paſſend, da es eigentlich keine ſchöne Wiſſenſchaften giebt. S. d. Art.

Schoock (Martin — Schoockius) ein holländiſcher Philoſoph des 17. Jh. Profeſſor zu Gröningen (geb. zu Utrecht 1614, geſt. 1665) der ſowohl den Carteſianismus als den Skepticismus bekämpfte, in beiderlei Hinſicht aber nicht von großer Bedeutung iſt. S. Deſſ. Schr. de scepticismo pars prior s. libb. IV. Gröningen, 1652. 8. — Die Schrift gegen Cartes erſchien bereits im J. 1643 unter dem Titel: Philosophia cartesiana s. admiranda methodus novae philosophiae Ren. des Cartes. Sie rührte aber nicht von ihm allein her, ſondern zugleich von ſeinem Lehrer Voetius. Es ſollte darin bewieſen werden, daß dieſe neue Philoſophie nicht bloß zum Skepticismus und Atheismus, ſondern auch zum Fanatismus, ja zum Wahnſinne führe. Die lange Vorrede dazu iſt auch von Voetius.

Schooßſünden heißen diejenigen ſittlichen Fehler, welchen der Menſch mit einer beſondern Art von Zuneigung ergeben iſt, die er alſo gleichſam in ſeinem Schooße hegt und pflegt. Sie werden oft für unbedeutend gehalten, wie wenn jemand der Leckerei beſonders ergeben iſt, ſind aber doch gefährlich, weil der Menſch dadurch die Herrſchaft über ſich ſelbſt immer mehr verliert und am Ende gar ein Sklave des Laſters werden kann. Man muß ſie alſo bei Zeiten ohne Schonung auszurotten ſuchen, damit ſie nicht, gleich andern Schooßkindern, übermächtig werden.

Schopenhauer (Arthur) Doct. der Philoſ. und Privatdocent (oder außerordentl. Profeſſor?) derſelben zu Berlin, hat ſich durch folgende Schriften als philoſophiſchen Forſcher gezeigt: Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Rudolſt. 1815. 8. — Ueber das Sehen und die Farben. Lpz. 1816. 8. — Die Welt als Wille und Vorſtellung. Vier Bücher, nebſt einem Anhange, der die Kritik der kantiſchen Philoſophie enthält. Lpz. 1819. 8. Der Verf. unterſcheidet hier zwar mit Kant die Welt als Erſcheinung und als Ding an ſich, meint aber, die Welt in jener Beziehung ſei eben nichts anders als die Vorſtellung, und

in dieſer Beziehung der Wille. Vergl. dagegen die Schrift von J. G. Rätze: Was der Wille des Menſchen aus eigner Kraft vermag? Lpz. 1820. 8.

Schöpfung (von ſchöpfen, welches ſowohl das Verſtärkungswort von ſchieben iſt und dann dem lat. haurire, als das Verſtärkungswort von ſchaffen und dann dem lat. creare entſpricht) kann ſowohl die Ausbebung des Waſſers aus einem tiefern Orte, als auch die Hervorbringung einer Sache bedeuten. Im letzten Falle ſagt man auch Erſchaffung. S. den folg. Art.

Schöpfung (oder Erſchaffung) der Welt (creatio mundi) iſt die erſte oder Hauptthätigkeit, welche der Gottheit in Bezug auf die Welt beigelegt wird. Darum heißt Gott ſelbſt der Weltſchöpfer (creator mundi) und alle Dinge in der Welt Geſchöpfe Gottes (creaturae divinae). Ueber keinen Gegenſtand aber iſt von Philoſophen und Theologen ſoviel geſtritten worden, als über dieſen, weil er mit einer Menge von andern Problemen in genauer Verbindung ſteht. Nach dem Zwecke dieſes W. B. bemerken wir nur Folgendes darüber. Denkt man Gott als Weltſchöpfer nach der Analogie eines menſchlichen Werkmeiſters (Demiurgen, Architekten) ſo verwickelt man ſich in tauſend unauflösliche Schwierigkeiten. Da entſteht ſogleich die Frage: Woraus hat Gott die Welt erſchaffen? Weil nun menſchliche Werkmeiſter nur aus einem gegebnen Stoffe, den ſie nach ihren Zwecken umbilden, etwas hervorbringen, ſo würde man dann annehmen müſſen, daß auch der Gottheit ein Stoff gegeben geweſen, aus welchem ſie die Welt gebildet habe. Auf dieſe Art wäre aber Gott nur ein Weltbildner oder Weltbaumeiſter, nicht ein eigentlicher Weltſchöpfer. Er wäre dann auch durch die gegebne Materie, die mit ihm als gleich ewig geſetzt werden müſſte, in ſeiner Wirkſamkeit beſchränkt geweſen und hätte daher nicht alles, was er wollte, ſondern nur, weſſen ſie fähig war, aus der gegebnen Materie bilden können. So dachte ſich Plato mit vielen alten Philoſophen die Entſtehung der Welt, und wollte ſogar aus der böſen, Gott in ſeiner Wirkſamkeit beſchränkenden, Beſchaffenheit der Materie den Urſprung des Uebels in der Welt erklären. Da dieß mit der Idee von Gott als einem abſoluten, völlig unumſchränkten, Weſen nicht verträglich iſt, auch die neue, noch ſchwierigere, Frage veranlaſſt, wie denn neben und außer Gott von Ewigkeit her eine rohe oder formloſe Materie beſtehen konnte, und warum Gott ſich nicht eben auch der Materie von Ewigkeit her bemächtigte, um ihr eine ſeinen Abſichten möglichſt angemeſſene Form zu geben: ſo nahmen andre, beſonders chriſtliche, Philoſophen und Theologen lieber an, Gott habe die Welt aus Nichts (ex nihilo) geſchaffen. Damit kommt man aber auch nicht weiter, wie bereits im Art. Nichts erwieſen

worden. Denn mit dem Nichts läſſt ſich nichts anfangen, oder wie die Alten ſagten: Ex nihilo nihil fit. Ueberhaupt iſt der Gedanke eines zeitlichen Schaffens Gottes gar zu anthropomorphiſtiſch. Die Frage nach dem Wann? und nach dem Warum nicht früher oder ſpäter? ſetzt uns dann überall in die größte Verlegenheit. Das Vernünftigſte wird alſo wohl ſein, dieſen allzumenſchlichen Gedanken völlig aufzugeben und ſtatt deſſelben folgenden Satz aufzuſtellen: Gott iſt der ewige Urgrund aller Dinge ſowohl ihrem Daſein als ihrer Beſchaffenheit nach (quoad materiam et formam). Dabei muß aber das Wie? völlig unbeſtimmt bleiben, weil wir weder vom Weſen Gottes noch von der Beſchaffenheit der Welt im Ganzen (dem All der Dinge) eine wirkliche Erkenntniß haben. S. Gott und Welt. Denken wir nun Gott als Weltſchöpfer in dieſem Sinne, ſo können wir auch die Weltſchöpfung ſelbſt als eine ewige (ſowohl a parte ante als a parte post) denken d. h. als eine immer fortgehende Entwickelung (von Manchen auch Selboffenbarung oder Manifeſtation Gottes genannt) ſo daß derſelbe göttliche Act, welchen wir Schöpfung nennen, auch diejenigen Acte in ſich ſchließt, welche wir Erhaltung und Regierung der Welt nennen. S. dieſe Ausdrücke. Was aber die Frage nach dem Zwecke der Weltſchöpfung betrifft, ſo iſt es am beſten, mit einem Non liquet darauf zu antworten. Denn die Antworten, Gott habe die Welt zu ſeiner Ehre oder zur Verherrlichung ſeines Namens oder zur Verbreitung ſeiner Seligkeit außer ſich erſchaffen, ſind wiederum ſo anthropomorphiſtiſch oder gar anthropopathiſch, daß ſie vor der philoſophirenden Vernunft nicht beſtehen können. Noch weniger aber kann vor derſelben die Vorſtellung von der Weltſchöpfung als einem Ausfluſſe oder Abfalle der Dinge aus Gott beſtehen. S. Emanation und Abfall.

Schoppe (Caspar oder Gaspar — Scioppius) ein neuerer Stoiker (geb. 1576, geſt. 1649) der aber nur in die Fußtapfen von Lipſius trat und daher deſſen Schriften über die ſtoiſche Philoſophie auszog. S. Casp. Scioppii elementa stoicae philosophiae moralis, quae in Senecam, Ciceronem, Plutarchum aliosque scriptores commentarii loco esse possunt. Mainz, 1608. 8. Es iſt dieß eigentlich nur ein Bruchſtück von einem größern Werke, das er herauszugeben verſprach, aber nie herausgegeben hat. Seine literariſchen Streitigkeiten, bei denen ſein Charakter nicht im vortheilhaften Lichte erſchien, gehören nicht hieher, ſondern in die allgemeine Literaturgeſchichte.

Schottiſche Philoſophie ſ. brittiſche Philoſophie. Auch vergl. die Namen: Beattie, Ferguſon, Home, Hume, Hutcheſon, Oswald, Reid, Smith und Stewart. Die meiſten ſchottiſchen Philoſophen haben in der Wiſſenſchaft, beſonders

im praktiſchen Theile derſelben oder in der Moral, den Gemeinſinn oder das ſittliche Gefühl zu ihrem Führer genommen und daher mehr popular als ſcientifiſch philoſophirt. Doch ſind ſie in dieſer Hinſicht nicht ohne Verdienſt und haben ebendeswegen unter ihren Landsleuten, deren Sinn auf das Praktiſche und Populare gerichtet iſt, viel Beifall gefunden.

Schranken heißen diejenigen Beſtimmungen eines Dinges, wodurch es als ein Endliches erſcheint. Darum werden auch die Gränzen ſo genannt. Beſchränkt und unbeſchränkt oder ſchrankenlos heißt daher ebenſoviel als begränzt und unbegränzt oder gränzenlos, endlich und unendlich. S. die beiden letzten Ausdrücke; auch Gränzbeſtimmung.

Schreck iſt ein höherer Grad von Furcht, der ſo plötzlich entſteht, daß man im erſten Augenblicke die Beſinnung verliert. Wer dazu geneigt iſt, heißt ſchreckhaft, was aber dieſe Gemüthsſtimmung leicht erregen kann, ſchrecklich. Das Schreckliche iſt alſo ebenfalls ein höherer Grad des Furchtbaren. Für ſchrecklich ſagt man auch wohl erſchrecklich, weil man leicht davor erſchrickt. Wer auch dann nicht erſchrickt, wenn er von Gefahren umgeben iſt, alſo denſelben mit Beſonnenheit zu begegnen vermag, heißt unerſchrocken. Uebrigens vergl. Furcht und furchtbar.

Schreibart ſ. philoſ. Schreibart. Den Unterſchied zwiſchen den beſondern Arten der Schreibart überhaupt (der poetiſchen und proſaiſchen, ſo wie der höhern, mittlern und niedern Schreibart) hat die Poetik und Rhetorik zu entwickeln.

Schreibfreiheit ſ. Denkfreiheit und Preſsfreiheit.

Schreibkunſt ſ. Schriftkunſt.

Schrift bedeutet bald einen Inbegriff von Zeichen zur Veranſchaulichung von Tönen, bald ein Werk, welches durch Zuſammenſetzung ſolcher Zeichen entſtanden iſt und daher auch ein ſchriftliches Werk heißt. In jener Beziehung ſetzt man die Schriftſprache der Tonſprache entgegen (ſ. Sprache) und unterſcheidet mehre Schriftarten, als Buchſtaben- oder alphabetiſche und Bilder- oder hieroglyphiſche Schrift. S. Bilderſchrift und Ideographik. Von beiden iſt noch die Notenſchrift verſchieden, welche bloß unarticulirte Töne bezeichnet und daher eine Dienerin der Tonkunſt iſt. Wenn jedoch abgekürzte Wortzeichen Noten genannt werden (wie die notae tironianae — benannt von Cicero's Freigelaſſenem und literariſchem Gehülfen, Tiro, der ſie erfunden haben ſoll): ſo gehört die Notenſchrift mit zur Buchſtabenſchrift. Auch die Sylbenſchrift kann dahin gerechnet werden, indem ſie mehre Buchſtaben, die zuſammen eine Sylbe ausmachen, mit einem einzigen Zeichen andeutet. Uebrigens vergl. Schriftkunſt.

Schriftarten ſ. den vor. Art.

Schriften nämlich philoſophiſche, ſ. **Literatur der Philoſophie.** Die Schriften, welche jeder Philoſoph herausgegeben, ſind bei deſſen Namen zu ſuchen, ſo wie die Schriften über jede philoſophiſche Wiſſenſchaft unter dem Titel dieſer Wiſſenſchaft ſelbſt. — Von **heiligen Schriften** weiß die Philoſophie nichts, ob ſie gleich den Gebrauch derſelben für die moraliſch-religioſe Volksbildung billigen muß. Doch haben auch die Schriften mancher Philoſophen ſolches Glück gemacht, daß ſie wenigſtens von den Anhängern dieſer Philoſophen faſt als heilige Schriften (tamquam oracula divina) verehrt wurden, z. B. das dem **Pythagoras** zugeſchriebne goldne Gedicht (*χρυσα επη*) und die Hauptſprüche (*κυριαι δοξαι*) **Epikur's.**

Schriftkunſt iſt etwas andres als **Schreibkunſt.** Dieſe, als die Kunſt Töne überhaupt durch gewiſſe ſichtbare Zeichen darzuſtellen — eine Kunſt, die dem menſchlichen Geiſte zu ſeiner Entwickelung und Ausbildung unentbehrlich iſt, wenn ſie gleich auch manchen Nachtheil gebracht hat, deren Erfindung aber ſich ins graueſte Alterthum verliert und daher auch ein Gegenſtand des Streits zwiſchen Aegyptiern und Phöniciern war, indem beide Völker ſich dieſe Erfindung aneigneten, während Manche ſie ſogar als eine göttliche Erfindung betrachteten — dieſe Kunſt, ſag' ich, wird hier als ſchon bekannt vorausgeſetzt, und iſt auch, wenn ſie einmal erfunden, nichts weiter als eine mechaniſche Kunſt, indem man nur die vorgeſchriebnen Zeichen nachzumachen braucht; was allenfalls auch eine Maſchine verrichten kann. Jene hingegen ſoll eine äſthetiſche oder ſchöne Kunſt ſein, und heißt daher auch **Schönſchreibekunſt** (calligraphia). Sie iſt aber doch bloß eine verſchönernde oder relativ ſchöne Kunſt. Sie verſchönert nämlich die gegebne Schrift ſoviel als möglich, theils durch wohlgefällige Geſtaltung der einzelen Schriftzeichen, theils durch wohlgefällige Verbindung derſelben neben und unter einander zu einem Ganzen, welches durch ſchöne Züge und ſymmetriſche Verhältniſſe gut ins Auge fällt. Dabei iſt die Kunſt aber freilich ſehr beſchränkt. Denn die Schrift muß vor allen Dingen leicht aufzufaſſen oder lesbar und verſtändlich ſein. Folglich iſt die Kunſt durch die urſprüngliche Geſtalt und den außerhalb des ſchönen Kunſtgebiets liegenden Zweck der Schrift in der Ausübung gebunden. Jene Geſtalt darf man nicht willkürlich verändern, um etwa den Schriftzeichen eine ſchönere Form zu geben; ſo wie auch nicht zu viel Verzierungen angebracht werden dürfen, weil man dadurch das Leſen und Verſtehen der Schrift erſchweren würde. Uebrigens iſt es gleichgültig, ob die ſchöne Schrift unmittelbar durch die Hand des Menſchen oder mittelbar durch eine Schriftpreſſe hervorgebracht werde. Man kann daher wohl die Kalligra-

phie in die ſchöne Cheirographie und die ſchöne Typographie eintheilen; aber der Unterſchied ſelbſt iſt nicht weſentlich, weil er nur den Mechanismus des Schreibens betrifft. Doch pflegt die Handſchrift, wenn ſie wirklich ſchön iſt, ſich noch beſſer auszunehmen, als die Druckſchrift. Jene hat nämlich mehr Leben und Mannigfaltigkeit, da die lebendige Hand nie alle Schriftzeichen auf dieſelbe Art macht, während Typen etwas Einförmiges, Starres und gleichſam Todtes an ſich haben. Indeſſen kann man dieſem Mangel wieder dadurch abhelfen, daß man die Schriftzeichen nicht in Formen bildet, ſondern unmittelbar in eine Platte gräbt und hernach von dieſer abdruckt. Denn ſo wird der Abdruck (beſonders wenn es eine in Kupfer geſtochene Schrift iſt) ſich eben ſo ſchön oder vielleicht noch ſchöner ausnehmen, als eine von der Hand unmittelbar hervorgebrachte Schrift. — Wenn Schriften durch Zeichnungen oder Gemälde verziert werden, ſo vereinigt ſich die Zeichner- und Malerkunſt mit der ſchönen Schriftkunſt zur gemeinſamen Hervorbringung eines äſthetiſch wohlgefälligen Werkes. Iſt die Schrift ſelbſt eine Art von Bilderſchrift, ſo nähert ſich die Schriftkunſt ſchon jener höhern Kunſt, bleibt aber doch immer weit hinter ihr zurück, da die Schriftbilder nur ſehr klein ſein und nie ein vollkommnes Bild im Ganzen darſtellen können, wie ein aus vielen Figuren zuſammengeſetztes Gemälde. — Auch die Notenſchrift hat man neuerlich nach den Regeln der Kalligraphie zu verſchönern geſucht. Hier zeigt ſich aber die Beſchränktheit dieſer Kunſt noch auffallender. Denn die Noten, als kleine Körper mit dicken Köpfen und langen Schwänzen, die durch viele Querlinien zerſchnitten ſind, widerſtreben den Foderungen des Geſchmacks ſo ſehr, daß man erſt eine neue Notenſchrift zu dieſem Behufe erfinden müßte. Dann würde aber vor allen Dingen darauf zu ſehen ſein, daß dieſe neue Notenſchrift auch ſo bequem für Spieler und Sänger wäre, um die Noten gleich prima vista oder vom Blatte weg ſpielen und ſingen zu können. Eine ſolche Aufgabe zu löſen möchte ſchwerlich gelingen. Vielmehr iſt zu fürchten, daß die Verſchönerung der Notenſchrift durch Erfindung eines ganz neuen Notenſyſtems dem Gebrauche, mithin dem Hauptzwecke dieſer Schriftart, großen Abbruch thun würde. — Die neuerdings beliebte Wiederherſtellung der ſog. gothiſchen Schrift iſt keineswegs als ein Fortſchritt, ſondern vielmehr als ein Rückſchritt im Gebiete der ſchönen Schriftkunſt anzuſehn. Wahrſcheinlich wird auch dieſe typographiſche Modenarrheit nicht lange dauern. Uebrigens vergl. auch Bilderſchrift und Ideographik, desgl. ſchöne Künſte.

Schriftlich heißt alles, was durch Vermittelung derjenigen Zeichen, deren Inbegriff die Schrift ausmacht, bewirkt oder mitgetheilt wird. S. Schrift. Daher braucht man es vorzüglich von

Geiſteswerken, die dadurch zu Tage gefördert werden, und dann auch vom Unterrichte. S. d. W.

Schriftſteller iſt zwar dem Wortſinne nach einerlei mit Schriftſetzer, aber doch dem höhern Sinne nach von ganz verſchiedner Bedeutung. Jener iſt nämlich der Verfaſſer eines ſchriftlichen Werkes (auctor operis literarii — auch ſchlechtweg Autor) dieſer aber nur der mechaniſche Handlanger von jenem, gleichſam ein Nachſchreiber deſſelben mittels ſogenannter Typen oder Lettern. Wenn man nun die Schriftſteller Wohlthäter oder Bildner der Menſchheit nennt, ſo hat man freilich nur diejenigen Autoren im Sinne, welche dem Schriftſtellerberufe, der an ſich allerdings heilig iſt, genügen. An die ſchlechten und böſen, die Geſchmacks- und Sittenverderber, alſo Verbildner der Menſchheit, denkt man nicht weiter, weil die meiſten derſelben nur ein ephemeres Daſein haben oder doch von der Nachwelt weniger geſchätzt und geleſen werden — mit einem Worte, man denkt nur an die claſſiſchen Schriftſteller. S. claſſiſch. Daß die Schriftſteller gern von ſich in der Mehrzahl (im Pluralis majestaticus) ſprechen, wie die Könige, kommt wohl urſprünglich nicht von ihrer Eitelkeit — die freilich jetzt auch bei Vielen einen guten Antheil daran haben mag — ſondern daher, daß der Schriftſteller ſich gern mit ſeinen Leſern zuſammendenkt oder ſich gleichſam mit ihnen geiſtig identificirt. „Wir wollen jetzt dieſes oder jenes betrachten," heißt demnach ſoviel als: „Ich und meine Leſer wollen es." Und das kann auch keinem Tadel unterliegen. Denn ohne die Vorausſetzung geleſen zu werden könnte vernünftiger Weiſe kein Menſch eine Feder anrühren, geſchweige ein Buch ſchreiben. — Für Schriftſteller zu ſagen Schriftner, wie Einige vorgeſchlagen, wäre der Kürze wegen nicht übel. Zur Abwechſelung könnte man dann auch Buchner ſagen. — Vergl. Buch.

Schubert (Gotthilf [oder Johann?] Heinr.) geb. 1780 zu Hohnſtein im Schönburgiſchen, Doct. der Med., war erſt praktiſcher Arzt zu Freiberg, ging 1806 nach Dresden und privatiſirte daſelbſt, ward 1809 Director des Realinſtituts zu Nürnberg, 1816 Erzieher der Prinzeſſin Maria und des Prinzen Albert von Meklenburg-Schwerin zu Ludwigsluſt, endlich 1819 ordentl. Prof. der Naturgeſchichte zu Erlangen, von wo er 1827 auf die neuerrichtete Univerſität zu München verſetzt worden. Als philoſophiſcher Schriftſteller philoſophirt er meiſt im Geiſte der ſchellingiſchen Naturphiloſophie, mit einer ſtarken Hinneigung zum Myſticismus, gehört aber unſtreitig zu den geiſtvollern Anhängern jener Schule, weshalb er ihr auch nicht blindlings huldigt. Seine philoſophiſchen Hauptſchriften ſind folgende: Ahnungen einer allgemeinen Geſchichte des Lebens. Lpz. 1806. 2 Thle. 8. Im J. 1820 kam noch des

2. Th. 2. Bd. hinzu, ſo daß das Ganze eigentlich 3 Bände ausmacht. — Anſichten von der Nachtſeite der Naturwiſſenſchaft. Dresd. 1808. 8. N. A. 1820. — Vom Geiſt und Weſen der Dinge, oder philoſophiſche Blicke auf die Natur der Dinge und den Zweck ihres Daſeins, wobei der Menſch überall als die Löſung des Räthſels betrachtet wird. Aus dem Franzöſ. des Grafen von Saint-Martin, mit einer Vorr. von Baader. Lpz. 1811—2. 2 Thle. 8. — Die Symbolik des Traums. Bamb. 1814. 8. A. 2. 1821. — Altes und Neues aus dem Gebiete der innern Seelenkunde. Lpz. 1816. 8. — Auch hat er mehre naturhiſtoriſche Werke geſchrieben, desgleichen ein aſtronomiſches unter dem Titel: Die Urwelt und die Fixſterne; eine Zugabe zu den Anſichten von der Nachtſeite der Naturwiſſ. (Dresd. 1822. 8.) worin er Herſchel's Anſichten von der Größe und Entfernung der Himmelskörper, ſo wie von der Ausdehnung, Geſtalt und Fortbildung des Weltgebäudes überhaupt, durch ſehr unzulängliche (meiſt auf gewiſſen philoſophiſchen Anſichten beruhende und daher gegen mathematiſche Rechnung und Meſſung ohnmächtige) Gründe zu widerlegen ſucht. Der Gedanke an die ungeheure Größe und Entfernung der Himmelskörper, ſo wie an die ins Unermeſſliche hinausgehende Ausdehnung des Weltgebäudes und an die fortwährende Geſtaltung großer Weltkörperſyſteme, hat nichts Erdrückendes, ſondern vielmehr etwas Erhebendes für den Geiſt. Auch ſind Millionen und Billionen Meilen oder Körper eben ſo leicht zu denken, als einige Hunderte oder Tauſende. Ein Philoſoph ſollte doch wiſſen oder bedenken, daß im Raume alles nur relativ iſt. Sonſt müſſte man am Ende lieber gar zu der (nicht kindlichen, ſondern kindiſchen) Vorſtellung der alten Welt zurückkehren, nach welcher die Erde der Hauptkörper war, um den ſich alles bloß zur Luſt und Freude der Menſchen herumdrehete. Dann hätte vielleicht auch jener Oekonom ganz Recht, welcher meinte, Sonne und Mond ſeien wohl nicht größer, als ſeine mit Weizen beſäete Zwölfackerbreite.

Schuld hat zwei Bedeutungen, die oft in einander ſpielen; woraus leicht Zweideutigkeit, Misverſtand und Irrthum hervorgeht. In der erſten Bedeutung verſteht man dasjenige darunter, was einer dem Andern rechtlicher Weiſe zu leiſten oder zu entrichten hat; was man alſo im Lateiniſchen auch debitum nennt. Wenn daher jemand viel an Andre zu bezahlen hat, ſei es für Waaren oder Arbeit oder Miethe, ſeien es erborgte Gelder oder rückſtändige Zinſen von denſelben: ſo ſagt man, er habe viele Schulden oder er ſei viel ſchuldig. Wer dergleichen Schulden (viel oder wenig) hat, heißt daher ſelbſt ein Schuldner (debitor) ſo wie der Andre, welchem er ſchuldet, ein Gläubiger (creditor) weil dieſer

Glauben oder Vertrauen in Bezug auf die Zahlungs-Fähigkeit und Willigkeit des Schuldners hat oder wenigſtens urſprünglich hatte, bevor er die Vermögensumſtände und den Charakter deſſelben genauer kennen lernte. Hierauf beziehn ſich auch die Schuldbekenntniſſe, Schuldbriefe, Schuldſcheine, Schuldſchriften oder Schuldverſchreibungen (Obligationen — ſo benannt, weil ſie eine Zahlungsverbindlichkeit beurkunden). Nimmt man nun das W. Schuld in dieſer Bedeutung, ſo iſt bloß von einem äußern Verhältniſſe der Menſchen zu einander in Anſehung des Eigenthums die Rede, alſo von einer äußern Schuld. Dieſe Schuld kann daher ſehr leicht und ohne irgend einen Anſtoß für die Vernunft von dem Einen auf den Andern übergehn oder übertragen werden, wie es im täglichen Leben ſo häufig geſchieht. Es kann folglich auch Einer für den Andern zahlen, gutſagen, Bürgſchaft leiſten; ja es kann ſogar ein förmlicher Handel mit ſolchen Schulden getrieben werden, wie es wiederum tagtäglich auf unſern Börſen mit den Staatsſchulden geſchieht. Denn der Staat als moraliſche Perſon kann ſo gut, wie eine phyſiſche Perſon oder ein Individuum, Schulden machen, und die darauf bezüglichen Papiere (Staatsſchuldſcheine oder auch wohl Staatseffecten genannt, weil der Staat eigentlich oder zuletzt deren Verwerthung zu bewirken hat) können wegen der bald größern bald geringern Wahrſcheinlichkeit ihrer endlichen Verwerthung durch den ſchuldenden Staat ein ſehr bedeutender Gegenſtand nicht nur des wirklichen Handels, ſondern auch des Wagens und Wettens, des Haſardſpiels und der Agiotage werden. — Ganz anders verhält es ſich mit der Schuld in der zweiten Bedeutung, im Lateiniſchen culpa genannt. Dieſe Schuld entſpringt aus ſittlichen Vergehungen und heißt daher auch ſelbſt eine ſittliche Schuld, oder wieferne jene Vergehungen Sünden heißen, eine Sündenſchuld. Sie iſt ein inneres Verhältniß unſrer Handlungen zum Vernunftgeſetze, welches dergleichen Handlungen verbietet, weil ſie eben vernunftwidrig, alſo unſittlich, alſo bös ſind. Folglich iſt dieſelbe auch nur eine innere Schuld, etwas an der Perſon, welche unſittlich oder bös gehandelt und dadurch eine Schuld auf ſich geladen hat, ganz allein und ausſchließlich Haftendes. Ebendarum kann ſie nicht von dem Einen auf den Andern übertragen, nicht von dem Einen für den Andern übernommen, bezahlt oder getilgt werden. Man kann ſie nur ſelbſt tilgen, indem man ſich beſſert, mithin zu ſündigen aufhört. Haben demnach die erſten Menſchen geſündigt und dadurch eine Schuld auf ſich geladen, ſo geht dieß deren Nachkommen nichts an, außer wenn und wieferne dieſe gleichfalls geſündigt und dadurch wieder eine Schuld auf ſich geladen haben. Daß man gleichwohl an eine Uebertragung dieſer Schuld von der einen

Perſon auf die andre (ja ſogar auf Thiere — ſogenannte Opferthiere, die, obwohl ſelbſt ſchuldlos, für fremde Schuld büßen ſollten — ſ. Opfer) geglaubt hat, kommt lediglich daher, daß man die beiden Bedeutungen des W. Schuld mit einander verwechſelte, folglich in Gedanken die eine Schuld der andern ſubſtituirte. Man bildete ſich ein, der Sünder ſei durch ſeine moraliſche Verſchuldung ein äußerer Schuldner geworden, und der Gläubiger dieſes Schuldners ſei Gott ſelbſt, der aber auch dadurch befriedigt (verſöhnt) werden könne, daß ein Andrer, wenn gleich ganz Schuldloſer, für jenen Schuldner mit ſeinem Leben bezahle (die Schuld gleichſam abbüße). Die Unſtatthaftigkeit dieſer Theorie iſt aber ſchon im Art. Erlöſung dargethan worden. Auch gründet ſich auf jene Theorie der Handelsverkehr mit den Sündenſchulden, wie mit Staatsſchulden, genannt Ablaß. S. d. W. und Sündenvergebung. — Da die ſittlichen Vergehungen auch Rechtsverletzungen ſein können, ſo haben die Juriſten das W. Schuld noch in einem beſondern (engern) Sinne genommen, wo ſie der bloßen Schuld (culpa) die Bosheit (dolus) entgegenſetzen. Wegen dieſes Gegenſatzes vergl. culpos und dolos. — Wegen andrer Gegenſätze vergl. Verdienſt und Unſchuld.

Schuldbekenntniß und Schuldbrief ſ. den vor. Art. Zuweilen ſteht Schuldbekenntniß auch für Sündenbekenntniß. S. Bekenntniß.

Schuldenfrei bezieht ſich nur auf die Schuld in der erſten Bedeutung. S. Schuld und ſchuldlos.

Schuldig hat ebenſo wie Schuld (ſ. d. W.) eine doppelte Bedeutung, ſo daß es ſowohl von dem geſagt wird, der eine äußere Schuld zu bezahlen, als von dem, der eine innere (ſittliche) Schuld auf ſich geladen hat; z. B. in den Redensarten: „Er iſt 10 Thlr. ſchuldig" — „Er iſt des Todes ſchuldig." — Das Subſtantiv Schuldigkeit ſteht auch oft für Pflicht. „Das iſt meine Schuldigkeit," heißt alſo ebenſoviel als: „Das iſt meine Pflicht." Doch denkt man dabei meiſt vorzugsweiſe an die ſtrengere oder erzwingbare Rechtspflicht, ſo daß man auch wohl mehr thun könnte, als man nach dem Rechtsgeſetze zu thun ſchuldig wäre; z. B. wenn man jemanden einen bloßen Liebesdienſt erzeigte. In Bezug auf das göttliche oder allgemeine Vernunftgebot aber kann man nie mehr als ſeine Pflicht thun, und auch dieſe nicht einmal vollkommen. Daher ſagt die Schrift mit Recht: „Wenn „wir auch alles gethan haben, was wir zu thun ſchuldig waren, „ſo ſind wir doch unnütze Knechte," nämlich vor Gott, dem oberſten Richter menſchlicher Handlungen.

Schuldlos wird meiſt in moraliſcher Bedeutung genommen (ſ. Schuld) in welcher aber niemand von uns ganz ſchuldlos iſt.

Man kann alſo einen Menſchen nur relativ d. h. in Bezug auf dieſe oder jene Handlung ſchuldlos nennen. Vergl. Unſchuld und ſchuldenfrei.

Schuldner, Schuldſchein, Schuldſchrift und Schuldverſchreibung ſ. Schuld.

Schule (σχολη, schola) in philoſophiſcher Hinſicht ſ. philoſophiſche Schulen und Scholaſticismus. In allgemeiner Beziehung aber ſind die Artikel: Erziehung und Unterricht (da man unter Schulen eben Erziehungs- und Unterrichtsanſtalten verſteht) zu vergleichen, ſo wie des Verf. Schrift: Der Staat und die Schule. Lpz. 1810. 8. und Hüffel's Schrift: Der Staat, die Kirche und die Volksſchule, in ihrer innern und äußern Einheit dargeſtellt. Darmſt. 1823. 8. — Wenn man ſagt, das Leben ſei die beſte Schule, ſo nimmt man dieſen Ausdruck tropiſch für Bildungsmittel überhaupt. Daraus folgt aber nicht, daß die Schule im eigentlichen Sinne überflüſſig ſei. Denn ohne ſie wäre die Bildung nicht gründlich und umfaſſend. S. Bildung und Gelehrſamkeit.

Schulgerecht ſ. ſchulmäßig.

Schullogik, Schulmetaphyſik, Schulmoral ꝛc. ſind Ausdrücke, welche ſich insgeſammt auf den Gegenſatz zwiſchen Schul-Philoſophie oder Weisheit und Lebens-Philoſophie oder Weisheit beziehen. S. die letzteren.

Schulmanier ſ. die nächſtfolgenden Artikel.

Schulmann im weitern Sinne iſt jedermann, der in der Schule gebildet worden, im engern Sinne aber derjenige, welcher ſelbſt Andre in der Schule bildet und daraus eben ſeinen Lebensberuf macht. Fälſchlich ſetzt man ihm den Geſchäftsmann entgegen, gleichſam als wäre das Geſchäft des Bildens Andrer etwas ſo Ueberflüſſiges oder Unbedeutendes, daß es kaum den Namen eines Geſchäftes verdiente. Und doch iſt es eins der wichtigſten, mühſamſten und ehrwürdigſten Geſchäfte, ein Geſchäft, ohne welches die Menſchheit in ihrer Bildung nur ſehr langſame und kleine Fortſchritte machen würde. Daß Schulmänner oft etwas Seltſames, Ungelenkes, mit den feinern Manieren der großen Welt nicht Uebereinſtimmendes, zuweilen auch in Bezug auf ihre Untergebnen etwas Herriſches an ſich haben — weshalb man ſie ſpottweiſe auch Schulfüchſe, Schulmonarchen und Schulpedanten nennt — iſt wohl wahr. Sind denn aber jene Fehler nur den Schulmännern eigen? Giebt es nicht lächerliche, pedantiſche, despotiſche Menſchen in großer Menge auch außer den Schulen, ſelbſt an Höfen und in Heeren? — Wie verkehrt aber die Welt in dieſer Hinſicht urtheilt, ſieht man recht klar daraus, daß ſie einen Schulmeiſter verachtet und für ſeine ſaure Mühe meiſt erbärmlich lohnt,

während ſie einen Stallmeiſter als einen vornehmen Herrn ehrt und für ſeine meiſt ſehr leichte Arbeit (denn die ſchwere fällt immer den ihm untergeordneten Stallbedienten zu) recht anſehnlich beſoldet. Iſt denn — möchte man fragen — ein Stall voll Beſtien, wären es auch fürſtliche, mehr werth, als eine Stube voll Kinder, eine Anſtalt, in welcher das aufblühende Menſchengeſchlecht gebildet wird? Selbſt wenn die Bildung nur beſchränkt wäre, wie ſie es freilich in den meiſten Volksſchulen iſt, wo bloß Leſen, Schreiben, Rechnen und Religion gelehrt wird: ſo wäre ſie immer noch weit verdienſtlicher, als die Zucht und Abrichtung von Pferden.

Schulmäßig oder ſchulrecht (wofür man auch zuweilen ſchulgerecht ſagt) heißt alles, was den Regeln der Schule, ſei es in wiſſenſchaftlicher oder in künſtleriſcher Hinſicht, entſpricht, mithin als Folge eines gründlichen oder methodiſchen Unterrichts, wie er in Schulen gegeben werden ſoll, angeſehen wird; z. B. wenn jemand einen Beweis führt oder eine Abhandlung ſchreibt, wie es nach den Regeln der Logik und derjenigen Wiſſenſchaft, in welche der Gegenſtand einſchlägt, geſchehen ſoll; oder wenn jemand ſo tanzt, reitet oder Krieg führt, wie es die Regeln der Tanz-Reit- oder Kriegskunſt mit ſich bringen. Hierauf beziehn ſich auch die Ausdrücke Schule haben und keine Schule haben. Wer keine Schule hat, und daher das, was er macht, ohne ein ſo klares und deutliches Bewuſſtſein der Regeln macht, wie es nur in der Schule erlangt wird, mithin ſich mehr dem blinden Antriebe der Natur überläſſt, heißt auch ein Naturaliſt. S. Naturalismus. Doch kann die Schulmäßigkeit auch ſo übertrieben werden, daß ſie ins Steife, Pedantiſche, Affectirte und Manierirte fällt; weshalb die Schulmanier oft getadelt wird. S. Manier.

Schulmetaphyſik und Schulmoral ſ. Schullogik.

Schulſtyl wird vorzüglich von dem in den Kunſtſchulen herrſchenden, gewöhnlich ins Manierirte fallenden, Style gebraucht. Daher ſagt man ſtatt Schulſtyl auch Schulmanier. Doch iſt es nicht nothwendig, daß jener Styl zur Manier werde. S. Manier und Styl.

Schultz (Johann — nicht Schulz) geb. 1739 zu Mühlhauſen in Oſtpreußen, Doct. der Philoſ., ſeit 1787 ordentl. Prof. der Mathematik an der Univerſ. zu Königsberg, auch zweiter Hofprediger daſelbſt, geſt. 1805. Er war einer der erſten und ſcharfſinnigſten Anhänger der kantiſchen Philoſophie. Außer einigen mathematiſchen Schriften hat er auch folgende philoſophiſche herausgegeben: Betrachtungen über den leeren Raum. Königsb. 1758. 8. — Erläuterungen über Kant's Krit. der rein. Vern. Königsb. 1784. 8. N. A. 1791. — Prüfung der kantiſchen Krit. der

rein. Vern. Königsb. 1789—92. 2 Thle. 8. — Anfangsgründe der reinen Mechanik, die zugleich die Anfangsgründe der reinen Naturwiſſenſchaft ſind. Königsb. 1804. 8. Dieſe Schrift iſt mathematiſch und philoſophiſch zugleich, und dient inſonderheit zur Erläuterung von **Kant's** metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft. — Von den mathematiſchen Schriften dieſes Sch. ſind auch in philoſophiſcher Hinſicht bemerkenswerth: Entdeckte Theorie der Parallelen, nebſt einer Unterſuchung über den Urſprung ihrer bisherigen Schwierigkeit. Königsb. 1784. 8. — Darſtellung der vollkommenen Evidenz und Schärfe ſeiner Theorie der Parallelen. Ebend. 1786. 8. — Verſuch einer genauen Theorie des Unendlichen. Königsb. 1788. 8. (Th. 1. Vom Unendlichgroßen). — Sehr leichte und kurze Entwickelung einiger der wichtigſten mathematiſchen Theorien. Königsb. 1803. 4. — — Es iſt aber dieſer Sch. nicht zu verwechſeln mit **Joh. Ernſt Schulz** (ord. Prof. der Theol. und Oberhofprediger zu Königsberg) der bloß theologiſche Schriften herausgegeben hat; auch nicht mit **Joh. Matthi. Schultz** (erſt Conr. zu Schleswig, dann außerord. Prof. der Philoſ. zu Kiel) welcher **Antonin's** Unterhaltungen mit ſich ſelbſt aus dem Griech. ins Deut. überſetzt hat, mit Anmerkk. und einem Verſuche über A.'s philoſophiſche Grundſätze. Schlesw. 1799. 8.

Schulze (Glo. Ernſt) geb. zu Heldrungen in Thüringen 1761, Doct. der Philoſ., ward zuerſt Mag. leg. und Adjunct der philoſ. Facultät, wie auch Diakonus an der Schloß- und Univerſitätskirche zu Wittenberg, dann (ſeit 1788) ordentl. Prof. der Philoſ. zu Helmſtädt, wie auch (ſeit 1796) braunſchw. Hofrath, jetzt (ſeit 1810) in derſelben Eigenſchaft zu Göttingen. In ſeinen frühern Jahren ſcheint er ſich vorzüglich hiſtoriſch-philoſophiſchen Forſchungen gewidmet zu haben, wie folgende Schriften beweiſen: **De cohaerentia mundi partium earumque cum deo conjunctione summa secundum Stoicorum disciplinam.** Wittenb. 1785. 4. — **De ideis Platonis.** Ebend. 1786. 4. — **De summo secundum Platonem philosophiae fine.** Helmſt. 1789. 4. — Ueber den höchſten Zweck des Studiums der Philoſophie; eine Vorleſung [nicht Ueberſ. der vor. Abh.] Lpz. 1789. 4. — In derſelben Lebensperiode gab er auch einen Grundriß der philoſophiſchen Wiſſenſchaften (Wittenb. 1788—90. 2 Bde. 8.) heraus, der aber nichts Eigenthümliches enthielt, ſondern größtentheils den philoſophiſchen Vorleſungen ſeines Lehrers (F. V. **Reinhard**) nachgebildet war. Als aber **Kant's** Philoſophie anfing, ſich in Deutſchland immer mehr zu verbreiten, und **Reinhold** inſonderheit verſuchte, dieſelbe nicht nur zu erläutern, ſondern ihr auch in ſeiner Theorie des Vorſtellungsvermögens eine neue und feſtere Grundlage

zu geben, ſo trat Sch. als Gegner von beiden in folgendem (anonym und ohne Anzeige des Druckorts herausgegebnen) Werke auf: Aeneſidemus, oder über die Fundamente der von Reinhold gelieferten Elementarphiloſophie; nebſt einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der [kantiſchen] Vernunftkritik. (Helmſt.) 1792. 8. Dieſe Schrift, wegen welcher er ſelbſt den Beinamen Aeneſidemus-Sch. erhielt, nachdem er als Verf. bekannt geworden, ſucht die kantiſch-reinholdiſche Philoſophie hauptſächlich mit den Waffen des Skepticismus zu bekämpfen. In demſelben ſkeptiſchen oder antidogmatiſchen Geiſte ſind auch geſchrieben: Einige Bemerkungen über Kant's philoſ. Religionslehre. Kiel, 1795. 8. (Urſprünglich eine Recenſion im 16. B. der N. allg. deut. Biblioth.) — Kritik der theoret. Philoſophie. Hamb. 1801. 2 Bde. 8. — Die Hauptmomente der ſkeptiſchen Denkart über die menſchliche Erkenntniß; in Bouterwek's neuem Muſeum der Philoſ. B. 3. H. 2. Nr. 1. (1805). — Die Hauptabſicht des Verf. iſt nämlich zu zeigen, daß es keine wiſſenſchaftliche Theorie von den oberſten und unbedingten Urſachen alles Bedingten oder Wirklichen, von welchem wir etwas wiſſen, mithin gar keine theoretiſche oder ſpeculative Philoſophie gebe und geben könne, weil der Urſprung menſchlicher Erkenntniß ſelbſt kein Gegenſtand der Erkenntniß für uns ſei. Alles, was man in dieſer Beziehung als Philoſophie aufgeſtellt habe, ſei nur ein Spiel mit leeren Begriffen; man müſſe ſich daher mit Erforſchung und Unterſcheidung der Beſtandtheile unſrer Erkenntniſſe, ſo wie der Geſetze, von welchen die Verbindung unſrer Ueberzeugung mit den verſchiednen Erkenntnißarten abhange, begnügen. Dieſer Skepticismus war alſo ſehr gemäßigt. Er erkannte die Thatſachen des Bewuſſtſeins an, auch die Möglichkeit ihrer Zergliederung, um ſich des Inhaltes derſelben klar und deutlich bewuſſt zu werden, und Regeln für das Denken ſowohl als das Handeln daraus abzuleiten. In der Folge hat Sch. ſeinen Skepticismus noch mehr beſchränkt oder gemäßigt, indem er zwar die Möglichkeit zuverläſſiger Kriterien der Wahrheit als einer Uebereinſtimmung unſrer Erkenntniſſe mit deren Gegenſtänden bezweifelt, aber doch zugiebt, daß der menſchliche Geiſt im Stande ſei, dasjenige, was in der Erkenntniß der Dinge der urſprünglichen Einrichtung unſers Erkenntnißvermögens gemäß ſei, zu erforſchen und von demjenigen, was darin bloß individual und ſubjectiv ſei, zu unterſcheiden. Ja es haben ſogar Manche in den ſpätern Schriften dieſes angeblichen Skeptikers eine Annäherung an die ſehr dogmatiſche Glaubensphiloſophie Jacobi's bemerken wollen. Der Philoſophie ſelbſt, als einem wiſſenſchaftlich organiſirten Ganzen, giebt Sch. vier Haupttheile nach den vier Hauptarten von Gefühlen, die er annimmt, nämlich Logik (im weitern Sinne der Alten,

als nicht bloß formale Denklehre) welche das intellectuale oder Wahrheitsgefühl, **Metaphyſik**, welche das religiöſe Gefühl (hauptſächlich in der natürlichen Theologie) **praktiſche Philoſophie**, welche das moraliſche Gefühl (nicht bloß in der eigentlichen Ethik, ſondern auch in der Politik und Völkermoral) und **Aeſthetik**, welche das Schönheitsgefühl möglichſt aufzuklären ſuche. Die empiriſche Pſychologie und die gewöhnliche Logik (im Sinne der Neuern, als bloß formale Denklehre) betrachtet er nur als philoſophiſche Vorbereitungswiſſenſchaften. S. Deſſ. Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Gött. 1814. 8. A. 2. 1818. A. 3. 1824. — Außerdem hat er noch folgende Schriften herausgegeben: Grundſätze der allgemeinen Logik. Helmſt. 1802. 8. A. 2. 1810. A. 3. 1817. A. 4. 1822. — Leitfaden der Entwickelung der philoſophiſchen Principien des bürgerlichen und peinlichen Rechts. Gött. 1813. 8. (Ein eigentliches oder beſonderes Naturrecht will er auch nicht gelten laſſen; worin er **Hugo's** Anſicht vom Naturrechte zu folgen ſcheint). — Pſychiſche Anthropologie [empiriſche Pſychol.]. Gött. 1816. 8. A. 2. 1819. A. 3. 1826. — Philoſophiſche Tugendlehre. Gött. 1817. 8. — Aphorismen über das Abſolute; in **Bouterwek's** N. Muſ. der Philoſ. B. 1. H. 2. Nr. 4. (1803). Iſt hauptſächlich gegen **Schelling's** abſolutes Identitätsſyſtem in ironiſcher Manier gerichtet. — Ueber **Gall's** Entdeckungen, die Organe des Gehirns betreffend; in **Bredow's** Chronik des 19. Jh. B. 2. S. 1121 ff. (1807). — — Gegen Sch.'s Skepticismus ſind aber noch folgende Schriften zu bemerken: **Abicht's** Hermias, oder Auflöſung der die gültige Elementarphiloſ. betreffenden äneſidemiſchen Zweifel. Erlang. 1794. 8. — **Visbeck's** Hauptmomente der reinholdiſchen Elementarphiloſ. in Beziehung auf die Einwendungen des Aeneſidemus. Lpz. 1794. 8. — Darſtellung der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, nebſt dem Verſuch einer Widerlegung der Einwendungen des Aeneſidemus gegen die reinholdiſche Elementarphiloſ. Frkf. a. M. 1795. 8. (Angeblich von J. S. Beck). — Verhältniß des Skepticismus zur Philoſophie ꝛc. in **Schelling's** und **Hegel's** krit. Journ. B. 1. St. 2. (Wahrſcheinlich von **Schelling** ſelbſt und hauptſächlich gegen **Schulze's** Krit. der theoret. Philoſ. gerichtet).

Schultz ſ. vor **Schulze**.

Schuſter-Philoſophie ſ. **ſkytiſche Philoſ.**

Schutz (tutela) iſt Vertheidigung oder Sicherſtellung gegen allerlei Uebel, beſonders gegen das Unrecht, mit welchem man bedrohet wird. Das **Schutzrecht** (jus tutelae) bezieht ſich daher zunächſt auf uns ſelbſt. Es kann ſich aber auch auf Andre beziehn, zu deren Vertheidigung man verpflichtet iſt. So hat der

Hausherr ein Schutzrecht in Bezug auf ſeine Hausgenoſſen, ein Staatsoberhaupt in Bezug auf alle Bürger, die ihm untergeben ſind, ja ſelbſt in Bezug auf die Bürger andrer Staaten oder auf Fremdlinge, welche in friedlicher Abſicht das Staatsgebiet betreten und ſich ſo dem Schutze der auf demſelben gebietenden öffentlichen Macht anvertrauet haben. Es kann ſogar ein Staat zur Beſchützung des andern ſowohl berechtigt als verpflichtet ſein, wenn beide Staaten mit einander ein Schutzbündniß geſchloſſen haben. Bezieht ſich daſſelbe zugleich auf gemeinſamen Angriff, ſo heißt es ein Schutz- und Trutzbündniß (foedus de- et offensivum). Doch kann ein ſolches Bündniß nur inſoferne rechtlich gelten, als der Angriff ſelbſt durch Zuvorkommung ein Mittel der Vertheidigung iſt. Der Zweck des Schutzes iſt Sicherheit. Daher wird Schutz und Sicherheit auch oft mit einander verbunden.

Schütz (Chſti. Gttfr.) geb. 1747 zu Dederſtedt im Mansfeldiſchen, Doct. der Philoſ. (ſeit 1768, wo er ſich in Halle als Privatdocent habilitirte, weshalb er auch daſelbſt 1818 ſein Doctorjubiläum feierte) ſeit 1776 ord. Prof. der Philoſ. zu Halle, ſeit 1779 ord. Prof. der Beredtſ. und Dichtk. zu Jena (wo ihn auch der Verf. dieſes W. B. hörte) ſeit 1789 weimariſcher Hofrath, ſeit 1803 ord. Prof. der Literaturgeſch. zu Halle, ſeit 1808 ord. Prof. der Beredtſ. und der alten Literat., wie auch Direct. des philol. Seminars daſelbſt, und ſeit 1818 Ritter des rothen Adlerordens dritter Claſſe. Außer mehren philologiſchen, hiſtoriſch-literariſchen und pädagogiſchen Schriften hat er auch folgende philoſophiſche herausgegeben: De origine ac sensu pulcritudinis. P. I. et II. Halle, 1768. 4. — Super Aristotelis de anima sententia. Halle, 1770. 4. — Bonnet's analytiſcher Verſuch über die Seelenkräfte. Aus dem Franz. mit Zuſätzen. Bremen, 1770. 2 Thle. 8. — Grundſätze der Logik oder Kunſt zu denken. Lemgo, 1773. 8. — Einleitung in die ſpeculative Philoſ. oder Metaphyſik. Lemgo, 1775. 8. — Lehrbuch zur Bildung des Verſtandes und des Geſchmacks. Halle, 1776—8. 2 Bde. 8. — Auch hat er ſich beſonders um die kantiſche Philoſophie dadurch verdient gemacht, daß er in der Allg. Lit. Zeit. (früher in Jena, ſpäter in Halle von ihm redigirt) durch eine Recenſion von Kant's Kritik der reinen Vernunft zuerſt das philoſophiſche Publicum auf dieſes gehaltreiche, bis dahin aber wenig beachtete, Werk aufmerkſam machte. Nachher erläuterte er auch dieſe Philoſophie durch mehre Programmen: Kantianae de temporis notione sententiae brevis expositio — Kantianae de spatio doctrinae brevis explanatio — De vero sentiendi intelligendique facultatis discrimine leibnitianae philosophiae cum kantiana comparatio. Jena, 1788 u. 1789. Fol. — Seine humane und liberale, eines echten Philo-

logen und Philoſophen würdige, Denkart beurkundete er vorzüglich durch folgendes Progr. quo probatur, unicam et genuinam in opinionibus religiosis concordiae formulam esse, nullam omnium in singulis concordiam sperare, optimumque veritatis tuendae praesidium esse aequam de omnibus judicandi libertatem. Jena, 1788. Fol.

Schwab (Joh. Chſtc.) geb. 1743 zu Ilsfeld im Würtembergiſchen, Doct. der Philoſ., ſeit 1778 Prof. derſelben an der hohen Karlsſchule zu Stuttgart, ſeit 1785 würtemb. geh. Secretar mit Charakter und Rang eines Hofraths, ſeit 1794 mit Charakter eines geh. Hofraths und mit Rang eines wirkl. Regierungsraths, ſeit 1816 Mitglied der Oberſtudiendirection, geſt. 1821. In ſpätern Jahren hat er ſich beſonders als einen eifrigen Anhänger der leibnitz-wolffiſchen und eben ſo eifrigen Gegner der kantiſchen Philoſophie bewieſen. Seine philoſophiſchen Schriften ſind folgende: De reductione theologiae naturalis ad unum principium. Tübing. 1764. 4. — De abstractionibus. Stuttg. 1778. 4. — De methodo analytica. Ebend. 1779. 4. — Theses ex psychol., cosmol. et theol. nat. Ebend. 1780. 4. — Examen succinctum primariarum hypothesium de reproductione idearum. Ebend. 1781. 4. — Prüfung des campiſchen Verſuchs eines neuen Beweiſes für die Unſterblichkeit der Seele. Stuttg. 1781. 8. — De permissione mali divinis perfectionibus non refragante. Ulm, 1786. 8. — Erörterung der Preisfrage [Aufgabe]: Aus der Natur Gottes zu beweiſen, daß die göttliche Präſcienz unfehlbar und der Freiheit der menſchlichen Handlungen nicht zuwider ſei. Ulm, 1788. 8. — Welches ſind die wirklichen Fortſchritte der Metaphyſik ſeit Leibnitz's und Wolff's Zeiten in Deutſchland? Berl. 1796. 8. (Eine von der berl. Akad. der Wiſſ. gekrönte Preisſchrift, der auch die beiden andern, zugleich mitgekrönten, Preisſchriften von Abicht und Reinhold beigedruckt ſind). — Etwas über den Eid. Germanien (Stuttg.) 1797. 8. Noch etwas über den kantiſchen Begriff vom gerichtlichen Eide. Frkf. 1797. 8. und: Sendſchreiben ꝛc. über den gerichtlichen Eid. Frkf. (Tüb.) 1799. 8. — Ueber das ſittlich und phyſiſch Gute; in der berl. Monatsſchr. 1784. St. 10. (Briefe zwiſchen Sch. und Mendelsſohn gewechſelt). — Neues Gleichniß von der Dreieinigkeit, und Nachtrag zu dem Gleichniſſe ꝛc. Beide in der berl. Monatsſchr. 1790. St. 9. 1791. St. 1. — Ueber das höchſte Princip der Sittlichkeit; ebend. St. 5. — Eben ſo hat er in Eberhard's philoſ. Magaz. und Deſſ. philoſ. Archiv eine Menge von Abhandlungen (meiſt polemiſchen Inhalts gegen Kant und Reinhold) einrücken laſſen, die hier nicht alle namhaft gemacht werden können. Darunter befindet ſich auch ein (angeblich) neuer Beweis für die

Unſterblichkeit der Seele nach der Analogie des kantiſchen (Arch. B. 2. St. 2. 1794. S. 123.). — Hieher gehört auch Deſſ. diss. In quaestionem: Quid de morali pro existentia dei argumento, inprimis eo, quod a cel. Kantio unicum possibile praedicatur, sentiendum est? Eine von der holl. Geſellſch. der Wiſſ. zu Harlem 1791 gekrönte. und mit einer holl. Ueberſ. in den Denkſchriften der Geſellſch. vom J. 1793 gedruckte Preisſchrift). — Neun Geſpräche zwiſchen Chriſt. Wolff und einem Kantianer über Kant's metaphyſ. Anfangsgründe der Rechtsl. und der Tugendl. Mit einer Vorr. von Nicolai. Berl. 1798. 8. — Acht Briefe über einige Widerſprüche und Inconſequenzen in Kant's neueſten Schriften ꝛc. Berl. 1799. 8. — Zwölf Briefe über Fichte's Appellation an das Publicum. Berl. 1799. 8. und: Einige Bemerkungen über Forberg's Apologie wegen des ihm angeſchuldigten Atheismus. Tübing. 1800. 8. — Vergleichung des kantiſchen Moralprincips mit dem leibnitz-wolffiſchen. Berl. 1800. 8. — Ueber die Wahrheit der kantiſchen Philoſ. ꝛc. Berl. 1803. 8. — Prüfung der kantiſchen Begriffe von der Undurchdringlichkeit, der Anziehung und Zurückſtoßung der Körper. Lpz. 1807. 8. — Von den dunkeln Vorſtellungen. Ein Beitrag zu der Lehre vom Urſprunge der menſchlichen Erkenntniß. Stuttg. 1813. 8. — Außerdem hat er auch einige mathematiſche und andre Schriften herausgegeben.

Schwachheit oder Schwäche, als Gegenſatz der Stärke, kann ſowohl phyſiſch als moraliſch ſein. Die Schwäche des Kopfes d. h. des Verſtandes und andrer Kräfte der Intelligenz (Einbildungskraft, Urtheilskraft ꝛc.) iſt eigentlich auch nur phyſiſch, wenn ſie nicht eine Folge der Vernachläſſigung eigner Ausbildung iſt. Die Schwäche des Herzens aber d. h. des Willens iſt moraliſch, weil es immer als eine Folge des Nichtgebrauchs der Freiheit angeſehn werden muß, wenn unſer Wille ſchwach iſt d. h. wenn wir den ſinnlichen Antrieben leicht nachgeben, ſelbſt da, wo das Geſetz deren Zurückweiſung fodert. Darum heißen die unſittlichen Handlungen, welche aus ſolcher Willens- oder Herzensſchwäche hervorgehn, Schwachheitsſünden. Sie gehören mit zu den Nachläſſigkeitsſünden und ſtehen den Bosheitsſünden gegenüber. S. Sünde.

Schwängerung iſt Befruchtung des Weibes durch den Mann. Da das Vernunftgeſetz keine andre Gattungsverbindung als die Ehe für zuläſſig erklärt, ſo ſollte von Rechts wegen keine Schwängerung außer der Ehe ſtattfinden oder, wenn ſie doch ſtattfände, dieſelbe als eine factiſche Eheſtiftung gelten. S. Ehe. Wenn aber auch das poſitive Geſetz aus Gründen der Billigkeit und Klugheit nicht jede außereheliche Schwängerung aus dieſem

Geſichtspuncte betrachtet: ſo ſollt' es doch immer dem Schwängerer die Pflicht auflegen, der Geſchwängerten für den Verluſt ihrer Jungfrauſchaft eine verhältnißmäßige Ausſteuer zu geben und auch für die Erhaltung der aus ſolcher Verbindung hervorgegangenen Frucht zu ſorgen. Die von Männern gemachten Geſetze begünſtigen aber hier gewöhnlich den Schwängerer unbilliger Weiſe auf Koſten der Geſchwängerten. — Ob eine Ueberſchwängerung (superfoetatio) ſtattfinden könne, iſt eine phyſiologiſche Frage, die nicht hieher gehört. Da es indeſſen mehrfache Leibesfrüchte (Zwillinge, Drillinge ꝛc.) giebt: ſo läſſt es ſich wohl als möglich denken, daß auch eine mehrfache Befruchtung nach einander ſtattfinde, ſelbſt beim menſchlichen Weibe. Denn bei Thieren iſt die Sache außer allem Zweifel. — Ob aber auch eine Schwängerung durch bloße Einbildungskraft (per somnium s. per visionem) möglich ſei, iſt eine Frage, die ſo ſehr ans Hyperphyſiſche gränzt, daß ſie ſchwerlich jemand mit voller Sicherheit wird entſcheiden können. Glaublich iſt die Sache freilich nicht; und daher glaubt es auch niemand, wenn ein Weib vorgiebt, ohne Zuthun eines Mannes ſchwanger geworden zu ſein. Naturale praesumitur, donec probetur contrarium. S. d. Satz.

Schwank bedeutet einen Scherz von niederer Art und heißt daher oft ſoviel als Poſſe. S. d. W.

Schwankend (in Anſehung der Begriffe) ſ. ſchielend.

Schwärmerei iſt ein überſpannter Gemüthszuſtand, welcher aus einer zu lebhaften Einbildungskraft hervorgeht. Der Menſch iſt dann ſeiner Vorſtellungen eben ſo wenig als ſeiner Beſtrebungen mächtig. Jene verknüpft er meiſt auf eine regelloſe Weiſe, und dieſen folgt er meiſt als blinden Antrieben. Daher ſagt man auch von Schwärmern, daß ſie in bloßen Gefühlen leben und nach leeren Einbildungen handeln. Wenn nun die Schwärmerei ein bloß vorübergehender Rauſch iſt, wie die Schwärmerei der Liebe bei jungen Gemüthern, ſo hat es nicht viel damit zu bedeuten. Der Menſch kommt dann in der Regel bald wieder zur Beſonnenheit. Wenn aber die Schwärmerei längere Zeit fortdauert, ſo kann es wohl geſchehen, daß der Menſch darüber den Verſtand verliert und endlich gar zum Selbmörder wird. Daher iſt es nicht bloß eine Regel der Klugheit oder der geiſtigen Diätetik, ſondern ſelbſt eine Vorſchrift der Sittlichkeit, daß man ſeine Einbildungskraft zügeln oder vor zu ſtarker Erregung bewahren ſolle, um nicht in den Fehler der Schwärmerei zu fallen. Vornehmlich aber ſoll man ſich vor Religionsſchwärmerei hüten. Denn mit dieſer kann durchaus keine vernünftige Gottesverehrung (keine Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit) beſtehen. Sie iſt aber auch in ihren Folgen höchſt gefährlich, nicht bloß für die Religions-

ſchwärmer ſelbſt, deren gar viele im Tollhauſe ihr Leben beſchloſſen haben, ſondern auch für die Geſellſchaft, welche durch die Unduldſamkeit und das wilde Streben ſolcher Schwärmer leicht in die heftigſten Bewegungen verſetzt und ſogar in Bürgerkrieg, Anarchie und Revolution, verwickelt werden kann. — Uebrigens darf die Schwärmerei eben ſo wenig mit der Begeiſterung, wie der Fanatismus mit dem Enthuſiasmus verwechſelt werden. S. dieſe Ausdrücke. Auch vergl. den Art. Aberglaube nebſt der dort angeführten Schrift von Heydenreich über Aberglauben und Schwärmerei, die ſich beide ſo gern mit einander vereinigen. Die im Art. Myſtik angeführten Schriften behandeln ebenfalls dieſen Gegenſtand, weil der Myſticismus nicht ſelten in Fanatismus oder Religionsſchwärmerei ausartet. Die Philoſophie muß ſich daher freilich gegen ſolche Schwärmerei erklären. Aber ebendaraus wird auch begreiflich, warum die Schwärmer ſo abgeſagte Feinde der Vernunft und der Philoſophie als einer Tochter der Vernunft (Miſologen und Miſoſophen) ſind.

Schwarz (Frdr. Heinr. Chſti.) geb. 1766 zu Gießen, Doct. der Philoſ. und Theol., ſeit 1804 (nachdem er vorher das Predigtamt an verſchiednen Orten im Heſſendarmſtädtiſchen verwaltet hatte) ord. Prof. der Theol. zu Heidelberg, ſeit 1805 auch badiſcher Kirchenrath, hat außer mehren theologiſchen Schriften auch folgende praktiſch-philoſophiſche geſchrieben: Der Geiſt der wahren Religion. Marb. 1790. 8. — Religioſität, was ſie ſein ſoll und wodurch ſie befördert wird. Gießen, 1793. 8. A. 2. umgearb. unter dem Titel einer Katechetik. 1818. — Die moraliſchen Wiſſenſchaften; ein Lehrbuch der Moral und natürl. Religion in ihrem ganzen Zuſammenhange. Lpz. 1793. 2 Thle. 8. A. 2. unter dem Titel: Die moraliſchen Wiſſenſchaften; ein Lehrbuch der Moral, Religion und Rechtslehre, nach den Gründen der Vernunft. Lpz. 1797. 8. — Ueber einige merkwürdige Einrichtungen der menſchlichen Natur in Entwickelung der moraliſchen Anlagen; in Schmidt's philoſ. Journ. B. 3. St. 2. S. 147 ff. (1794). — Ueber Irreligion und Indifferentismus; ebend. B. 4. St. 1. S. 96 ff. — Ueber den Grundſatz der Volkserziehung und der Erziehung des Menſchen überhaupt; in Schmidt's allg. Biblioth. der neuen theol. Lit. (deren Mitherausgeber er ſeit dem 3. Jahrg. iſt) B. 3. St. 3. S. 343 ff. — Erziehungslehre. Lpz. 1802—13. 4 Bde. 8. A. 2. des 1. Th. 1818. — Lehrbuch der Pädagogik und Didaktik. Heidelb. 1805. 8. — Auch hat er eine Abh. de Rhabano Mauro primo Germaniae praeceptore (Heidelb. 1811. 4.) herausgegeben.

Schweigen ſ. Stillſchweigen, auch Treue.

Schwer, Schwere ſ. Gravitation. Das Adjectiv

ſchwer ſteht auch oft für ſchwierig (difficile) d. h. wegen bedeutender Hinderniſſe nicht leicht zu bewerkſtelligen oder auszuführen. Solche Hinderniſſe heißen daher auch ſelbſt Schwierigkeiten. Ein Schwierigkeitsmacher aber (Difficultätenkrämer) heißt derjenige, der überall Hinderniſſe ſieht oder die Hinderniſſe in der Einbildung vergrößert, und daher ſich ſelbſt oder auch Andern alles erſchwert, weil dadurch der Muth oder die Thatkraft gelähmt wird. Man ſoll ſich alſo durch den Schein der Schwierigkeit nicht vom Handeln abſchrecken laſſen. Denn oft wird das ſcheinbar Schwerſte oder Schwierigſte leicht, wenn man nur muthig und raſch daran geht. — Schwerfällig heißt dagegen derjenige, dem es an der nöthigen Gewandtheit in der Thätigkeit fehlt. Dieſe Schwerfälligkeit kann ſowohl körperlich als geiſtig ſein, und iſt bald Folge natürlicher Trägheit bald Folge des Mangels an Uebung. Wer ſchwerfällig im Denken iſt, zeigt ſich auch ſo im Reden und Schreiben, weil es ihm dann auch ſchwer wird, ſeine Gedanken wörtlich auszudrücken oder darzuſtellen. Daher giebt es auch einen ſchwerfälligen Styl und ſchwerfällige Manieren. S. Manier und Styl.

Schwertrecht ſ. Recht des Stärkern.

Schwierig ſ. ſchwer.

Schwingung (Oscillation oder Vibration) iſt eine in ſich ſelbſt zurückkehrende Bewegung länglicher Körper, wie ſie bei Pendeln, Saiten, Stäben ꝛc. vorkommt. Mann nennt ſie auch zittern oder beben (Tremulation) beſonders, wenn ſie auf einen ſehr kleinen Raum beſchränkt iſt, wie bei Glocken, welche angeſchlagen werden. Hierüber muß die Phyſik und (wieferne das Tönen der Körper davon abhangt) die Akuſtik weitere Auskunft geben. In philoſophiſcher Hinſicht iſt darüber nur zu bemerken, daß manche Pſychologen auch die Seelenthätigkeiten aus gewiſſen Schwingungen der Gehirnfibern oder der Nerven überhaupt, die ſie mit geſpannten Saiten verglichen, haben erklären wollen; weshalb man dieſe angebliche Erklärung auch die Vibrations-Hypotheſe oder Theorie genannt hat. Es kommt aber dabei nichts weiter heraus, und der Urſprung der Vorſtellungen, ſo wie deren Verknüpfung, Zergliederung, Verfeinerung ꝛc. wird dadurch eben ſo wenig erklärt, als wenn man meint, die Gegenſtände drückten ſich im Gehirne ab und brächten dadurch ihnen entſprechende Bilder hervor. Vergl. Bonnet, Prieſtley, und Gehirn.

Schwören und Schwur ſ. Eid.

Schwulſt (in äſthetiſcher Bedeutung) ſ. Bombaſt, pathetiſch und Parenthyrſus.

Schwurgericht ſ. Gerechtigkeitspflege.

Sciagraphie ſ. Skiagraphie.

Scientifiſch (von scientia, die Wiſſenſchaft) iſt wiſſenſchaftlich, und ſteht auch oft für ſyſtematiſch. S. Wiſſenſchaft und Syſtem.

Scioppius ſ. Schoppe.

Sclaverei ſ. Sklaverei.

Scotiſten ſ. den folg. Art. Auch kann man die Finſterlinge oder Obſcuranten ſo nennen, wenn man das Wort von σκοτιζειν, finſter oder dunkel machen, ableitet. — Vergl. ſkotiſche Philoſophie.

Scotus (Joh. Duns Scotus), ein berühmter Scholaſtiker des 13. und 14. Jh., vorzugsweiſe wegen ſeiner Spitzfindigkeit doctor subtilis genannt. Sein Geburtsjahr und Geburtsort ſind ungewiß, wiewohl Einige annehmen, daß er um 1270 zu Dunſton in Northumberland geboren worden. Schon frühzeitig trat er in den Franciscaner- oder Minoritenorden und empfing auch in demſelben ſeine erſte wiſſenſchaftliche Bildung. Dann ſtudirt' er Philoſ., Mathem., Theol. und Jurispr. zu Oxford, wo er auch längere Zeit mit großem Beifalle lehrte. Dieſer mehrte ſich gewaltig, als er 1304 von den Obern ſeines Ordens nach Paris geſchickt wurde, hier die theologiſche Doctorwürde erhielt und auch als öffentlicher Lehrer, zugleich aber als Gegner der beiden nicht minder berühmten Scholaſtiker, Thomas von Aquino und Bonaventura, auftrat. Seitdem theilte ſich lange Zeit die ſcholaſtiſche Welt des Mittelalters in Thomiſten und Scotiſten, deren Streitigkeiten wenigſtens die philoſophirende Vernunft in Regſamkeit erhielten, wenn ſie auch der Wiſſenſchaft ſelbſt wenig Vortheil brachten, da man oft nur disputirte, um ſeinen Scharfſinn zu zeigen, und auch die Leidenſchaft ſich häufig ins Spiel miſchte. Obwohl Sc. ebenſo, wie Thomas, Realiſt war, ſo wich er doch hauptſächlich darin von ihm ab, daß er das Allgemeine (die ſog. Univerſalien) nicht bloß der Möglichkeit nach (potentia) ſondern auch der Wirklichkeit nach (actu) für gegründet in den Dingen ſelbſt hielt. Es ſei daher dem Verſtande als Realität gegeben; es ſei die Sachheit ſelbſt, indifferent in Bezug auf das Allgemeinſein ſowohl als in Bezug auf das Einzelſein. Dieſe Indifferenz werde aber durch eine andre, mit jener innig verbundne, Sachheit aufgehoben, welche eine größere Einheit ſei; worunter Sc. wahrſcheinlich das Princip der Individuation oder die ſog. Häcceität verſtand. In der natürlichen Theologie war er beſonders bemüht, den kosmologiſchen Beweis für das Daſein Gottes zu ſchärfen und die göttlichen Eigenſchaften genau zu beſtimmen; wobei er auf den Gedanken kam, der Gottheit eine bloß zufällige Freiheit beizulegen und deren ſubjectiven Willen als das Princip aller Sittlichkeit zu be-

trachten. Auch behauptete Sc. zwar eine Schöpfung aus Nichts, betrachtete aber dieſelbe als eine ewige oder eine ſolche, die keinen Anfang in der Zeit gehabt. In Bezug auf die Frage wegen der menſchlichen Willensfreiheit wandt' er ſich auf die Seite des Indeterminismus, leugnete aber die reale Verſchiedenheit der Seelenvermögen. — Sc. genoß übrigens nicht lange ſeines Ruhms. Denn als er 1308 von Paris nach Cölln geſandt wurde, um auch hier Philoſophie und Theologie zu lehren, ſtarb er bald nach ſeiner Ankunft an einer plötzlichen Krankheit. Seine Werke, unter welchen beſonders ſein Commentar über den Magister sententiarum bemerkenswerth iſt, ſind unter dem Titel erſchienen: Joh. Dunsii Scoti opp. omnia coll., recognita, scholiis et commentariis ill. a PP. Hibernis, Coll. Rom. S. Isidori Professoribus. Lugd. 1639. 12 Voll. fol. Herausgeber iſt Ludw. Wadding, der auch eine Vita Scoti (Mont. 1644. 8. beſonders gedruckt) beigefügt hat. Andre Biographien Deſſelben ſind: Hugonis Cavelli vita J. D. Scoti (vor Deſſ. quaestt. in sententias. Antverp. 1620. vergl. mit Apologia pro J. D. Scoto adversus opprobria, calumnias et injurias, quibus P. Abr. Bzovius eum onerat. Par. 1634. 12.) und Matthaei Veglensis vita J. D. Scoti (Patav. 1671. 8. auch in Waldau's thes. bio- et bibliograph. P. I. p. 75 ss.). — Als Darſtellungen oder Erläuterungen der Philoſophie des Sc. ſind noch folgende Schriften zu bemerken: J. G. Boyvini philosophia Scoti. Par. 1690. 8. vergl. mit Ejusd. theol. quadripartita Sc. Ibid. 1668. 4 TT. fol. — Joh. Santacrucii dialectica ad mentem eximii magistri Joh. Sc. Lond. 1672. 8. — Abergoni resolutio doctrinae scoticae. Lugd. 1643. 8. — Bonaventura Baro, J. D. Sc. doctor subtilis per universam philos. etc. Colon. 1664. fol. — Joh. Arada, controversiae theologicae inter Thomam et Scotum super IV ll. sententiarum etc. Ibid. 1620. 4. — Crisperi philos. scholae scotisticae. Aug. Vind. 1735. vergl. mit Ejusd. theol. sch. scot. Ibid. 1748. 4 Voll. fol. — Auch Lalemandet's decisiones philoss. (Monach. 1644. 1645. fol.) beziehn ſich darauf.

Scotus (Joh. Scotus Erigena) ſ. Erigena.

Scotus (Michael) auch ein ſcholaſtiſcher Philoſoph, von Geburt ein Britte, welcher im 13. Jh. (um 1217) zu Toledo lebte. Doch verſetzen ihn Einige ins 12. Jh. und laſſen ihn ſchon 1191 ſterben. Er hat ſich bloß als Ueberſetzer der ariſtoteliſchen Schriften de coelo et de mundo, de anima und historia naturalis nach der Anordnung der Araber bekannt gemacht. Dabei ſoll ihm ein gelehrter Jude, Namens Andreas, geholfen haben, da er ſelbſt nicht genug arabiſch verſtand. Auch ſoll er den Ariſtoteles

commentirt und deſſen Dialektik fleißig benutzt haben. Von eignen Schriften deſſelben iſt mir nichts bekannt, außer: Liber physiognomiae cum multis secretis mulierum. s. l. 1477. 4. auch Löwen, 1484. 4. und öfter. Der Verf. ward auch der Magie beſchuldigt.

Scribonius (Wilh. Ad.) wird von Einigen unter den Ramiſten genannt. Von ſeiner Perſönlichkeit und ſeinen Schriften iſt mir aber nichts Näheres bekannt.

Scrupel ſ. Skrupel.

Sculptur (von sculpere, ſchnitzen, einſchneiden oder eingraben, bilden) bedeutet eigentlich nur einen Zweig der Bildnerei, nämlich die Bildſchnitzerei oder Bildgraberei, wird aber auch oft für Bildnerei überhaupt gebraucht. Manche ſagen auch dafür Scalptur (von scalpere, was urſprünglich wohl nur eine andre Form oder Ausſprache deſſelben Wortes war) während Andre die Scalptur wieder von der Sculptur unterſcheiden, ſo daß jenes Wort vorzüglich die Steinſchneidekunſt bedeuten ſoll. Doch ſind die Philologen und Archäologen hierüber nicht einig. Vergl. Bildnerkunſt.

Seadeddin ſ. Teſtaſani.

Search (Eduard) ein brittiſcher Philoſoph des 18. Jh., der in Locke's Fußtapfen trat, wenigſtens in Anſehung der Methode und Richtung der philoſophiſchen Forſchung, ſich aber als Denker nicht beſonders ausgezeichnet hat. Sein Hauptwerk: The light of nature pursued (Lond. 1769—70. 5 Bde. 8. Deutſch von J. P. Erxleben. Gött. 1771. 8.) iſt ſehr weitſchweifig und ungründlich, auch ohne alle ſyſtematiſche Anordnung geſchrieben. Ferner gab er heraus: Freewill, foreknowledge and fate. Lond. 1763. 8. Seine Moral iſt in der Hauptſache die des eignen Vortheils oder des Intereſſes.

Sebaſtian Baſſo, ein Philoſoph des 16. und 17. Jh., der ſich bloß durch Beſtreitung der ariſtoteliſchen Phyſik in folgendem Werke bekannt gemacht hat: Philosophiae naturalis adversus Aristotelem libb. XII. Par. 1621. Amſterd. 1649. 8.

Sebaſtiker (σεβαστικοι — von σεβαζεσθαι, verehren) würde nach der bloßen Abſtammung Verehrer oder auch Ehrfurchtsvolle bedeuten. Es wurden aber ſo manche Schüler des Pythagoras genannt, und zwar vermuthlich ſolche, die zu den geweihtern oder geheimern Gliedern des pythagoriſchen Bundes gehörten. Doch iſt man hierüber nicht einig. Vergl. pythagoriſcher Bund.

Sebonde oder Sebunde ſ. Raymund von Sabunde.

Secretum secretorum — Geheimniß der Geheimniſſe — bedeutet in der kabbaliſtiſchen oder alchemiſtiſchen Pſeudo-

philoſophie den Stein der Weiſen. S. d. A. Die dem Ariſtoteles beigelegte Schrift unter jenem Titel iſt unecht.

Secte ſ. philoſophiſche Secten. Der Sectengeiſt oder die Sectirerei hat ſich zwar nicht bloß auf dem Gebiete der Philoſophie gezeigt, ſondern auch auf den Gebieten andrer Wiſſenſchaften, beſonders der Theologie. Wenn man aber dem Zwieſpalte der Secten recht auf den Grund geht, ſo wird man immer finden, daß es zuletzt philoſophiſche Begriffe, Anſichten, Hypotheſen oder Probleme waren, aus welchen alle wiſſenſchaftliche Secten hervorgingen. Freilich miſchten ſich dabei oft auch ganz andre Rückſichten ins Spiel, Rückſichten auf Gewinn, Herrſchaft und ſonſtige ſehr materiale Intereſſen. Beſonders war dieß bei den kirchlichen und politiſchen Secten, die man auch Parteien und Factionen nennt, der Fall. Aber auch hier hing der Streit doch am Ende wieder mit gewiſſen Gegenſtänden philoſophiſcher Forſchung zuſammen. Das Sectenweſen wird daher nicht aufhören, wie ſehr man ſich auch bemühen möge, es zu vertilgen; man müſſte denn einmal ſo glücklich ſein, ein Mittel zu erfinden, um alle Köpfe in eine Form oder unter einen Hut zu bringen. Vergl. auch Henotik.

Secundus, ein pythagoriſcher Philoſoph der ſpätern Zeit oder ein Neupythagoreer, der im Anfange des 2. Jh. nach Chr. (unter Hadrian) in Athen lebte und lehrte. Darum heißt er gewöhnlich Secundus Atheniensis. Auch führt er den Beinamen Epiurus oder Epithyrus (*Επιουρος η Επιθυρος*). Suidas in ſeinem W. B. giebt ihm auch den Beinamen Plinius, wahrſcheinlich aus Irrthum, weil der ältere und der jüngere Plinius auch den Beinamen Secundus führten. Dieſer Pythagoreer beſchäftigte ſich vorzüglich mit Erörterung und Ausübung der ſittlichen Vorſchriften des Pythagoras, die er aber ſehr übertrieben zu haben ſcheint. So wird von ihm erzählt, er habe das pythagoriſche Stillſchweigen nicht nur fünf Jahre lang während ſeiner Probezeit beobachtet, ſondern ſich auch ſpäterhin ein lebenslängliches Schweigen aufgelegt, weil er einſt eine unanſtändige Zumuthung ſeiner Mutter abgelehnt und dieſe ſich darüber zu Tode gegrämt hatte. Außer Suidas (s. v. Secundus) giebt auch Philoſtrat (vit. soph. I, 26.) von ihm Nachricht. — Von dieſem S. ſind noch einige Sentenzen in griechiſcher Sprache übrig, in Frag' und Antwort gekleidet, weshalb ſie auch den Titel führen: Altercatio Hadriani et Secundi, oder auch Secundi Athen. responsa ad interrogata Hadriani. Dieſer Kaiſer nämlich, der gern mit den Philoſophen disputirte, ſoll ihm allerlei Fragen vorgelegt haben, worauf er dann die Antworten gab. Dieſe Antworten haben aber wenig wiſſenſchaftlichen Werth. Ein Beiſpiel davon ſ. im Art.

Frau, woraus zugleich erhellet, daß dieſer S. ein großer Weiberfeind war. Man findet ſie griech. und lat. in Th. Galei opusc. myth. phys. et eth. p. 633—42. Früher erſchienen ſie (una cum Demophili similitudinibus et Democratis sententiis ed. a Luca Holstenio) Rom, 1638. und Leiden, 1639. 12.

See ſchlechtweg ſteht für Meer. S. d. W. So nimmt man es auch, wenn vom Seerechte, ſo wie vom Seehandel und ſeinem Feinde, dem Seeraube, die Rede iſt. Daß dieſer widerrechtlich, verſteht ſich von ſelbſt. In der Mehrzahl aber verſteht man unter Seen ganz oder größtentheils vom Lande eingeſchloſſene Gewäſſer, welche allemal zum Gebiete der Uferſtaaten (wenn es deren mehre giebt, alſo nicht ein Staat die Seen umſchließt) als gemeinſame Waſſerſtraßen gehören, woferne nicht poſitive Uebereinkünfte etwas andres feſtgeſetzt haben.

Seele (ψυχη, anima) nennen wir das innerſte Princip der Thätigkeit in einem organiſchen Körper, der ebendarum ein beſeelter (σωμα εμψυχον, corpus animatum) heißt. Da unſer Körper offenbar ein ſolcher iſt, ſo legen wir uns auch vorzugsweiſe eine Seele bei. Wegen andrer Körper ſ. beſeelt. Was aber dieſe Seele (das ſich ſeiner ſelbſt bewuſſte Ich) eigentlich ſei, darüber iſt von jeher viel geſtritten worden. Es dreht ſich aber dieſer ganze Streit eigentlich um die Frage: Iſt die Seele ſelbſt etwas Körperliches (affectio vel pars corporis) oder iſt ſie ein, bloß mit dem Körper verbundnes, Ding eigner Art (ens sui generis)? — Diejenigen, welche das Erſte behaupteten, waren nun wieder verſchiedner Meinung, indem ſie, nach der bekannten Lehre von den vier Elementen, die Seele bald für etwas Feuerartiges, bald für etwas Luftartiges, bald für etwas Waſſerartiges (eine den Körper durchſtrömende Flüſſigkeit) bald endlich für etwas Erdartiges (ein dem Körper beigemiſchtes Salz oder Gewürz) erklärten. Andre dagegen meinten, die Seele möchte wohl eine eigenthümliche Miſchung aus allen vier Elementen (κραμα εκ τετταρων) ſein, ſo daß die feinern Elemente bei weitem das Uebergewicht über die gröbern hätten. Manche dachten auch wohl noch ein fünftes Element (ein feineres ätheriſches, woraus auch die Himmelskörper vorzugsweiſe beſtehen möchten) hinzu. Wieder Andre unterſchieden die Seele gar nicht vom Körper, ſondern ſagten entweder, die Seele ſei bloß ein gewiſſer Theil des Körpers (z. B. das Gehirn oder das Blut) oder es ſei dieſelbe das Reſultat des geſammten Organismus. Durch die Organiſation ſei nämlich unſer (und ſo auch jeder thieriſche) Körper ſo eingerichtet, daß er nicht bloß ſich äußerlich bewegen, ſondern auch gewiſſe innere und feinere Bewegungen vollziehen könne, deren wir uns dann als Vorſtellungen und Beſtrebungen bewuſſt würden. Je feiner und künſtlicher daher ein Körper orga-

niſirt ſei, deſto höher könnten auch dieſe Thätigkeiten geſteigert werden. Und da der menſchliche Organismus unter allen uns bekannten der vollkommenſte ſei, ſo ſei es natürlich, daß auch unſre Vorſtellungen und Beſtrebungen die vollkommenſten in ihrer Art ſeien, daß wir z. B. nicht bloß anſchauen und empfinden, ſondern auch denken, nicht bloß begehren und verabſcheuen, ſondern auch wollen können, und daß daher auch jener Schein von Freiheit in der menſchlichen Thätigkeit komme, aus welchem ſich die Begriffe von Geboten und Verboten, Pflicht und Recht, gut und bös, Verdienſt und Schuld, Belohnung und Strafe allmählich entwickelt hätten. Man ſieht leicht ein, daß hier alles nur hypothetiſch iſt, wie ſchon die Menge und Verſchiedenheit der Annahmen zeigt. Auch iſt noch niemand im Stande geweſen, einen ordentlichen Beweis für die eine oder andre Annahme aufzuſtellen. Was man als Beweis gab, waren immer nur höchſt unvollſtändige Inductionen, ſehr unſichere Analogien, Erſchleichungen (petitiones principii) Sprünge (saltus in concludendo) ꝛc. Auch iſt es bei ſolchen Anſichten von der Seele, wenn ſie folgerecht durchgeführt werden, unvermeidlich, in einen bald gröbern bald feinern Materialismus zu fallen. S. d. W. Daher kamen die Pſychologen (beſonders die neueren ſeit Cartes) auf die Idee, die Seele möchte wohl ein Weſen ganz eigner Art ſein, nicht bloß unkörperlich (kein aus Theilen zuſammengeſetztes und auf gewiſſe Weiſe geſtaltetes Ding) ſondern ganz immaterial (ein bloß geiſtiges, obwohl mit einem Körper für eine gewiſſe Zeit, vielleicht auch für immer, verbundnes Ding). Dieſe Annahme nannte man daher auch den Immaterialismus oder Spiritualismus. Da zeigten ſich aber dieſelben Schwierigkeiten, zu beweiſen, was man annahm, und dieſelben Fehler im Beweiſen. Auch verwickelte man ſich in eine Menge neuer Hypotheſen, deren eine immer luſtiger als die andre war, beſonders was den Urſprung, den Sitz der Seele, die Verbindung derſelben mit dem Körper, ihre Fortdauer u. ſ. w. betrifft. S. Immaterialität und Geiſt, und die damit zuſammengeſetzten Wörter, auch Gemeinſchaft der Seele und des Leibes, Unſterblichkeit, Creatianer, Inducianer, Präexiſtentianer, Traducianer, desgl. die nächſt folgenden Artikel. Bei ſo bewandten Umſtänden iſt es wohl am vernünftigſten einzugeſtehn, das eigentliche Weſen der Seele ſei uns verborgen, und die Philoſophie müſſe ſich begnügen, die Thätigkeiten der Seele ſammt den Geſetzen, nach welchen ſie ſich richten, zu erforſchen. Denn unſre Seele erkennt ſich ſelbſt nur in, mit und durch ihre Wirkungen; und ſchon dieſe Erkenntniß iſt ſo ſchwierig und umfaſſend, daß ſie der Forſchung noch lange genug Nahrung darbieten wird. Wir werden uns daher über unſre Seele und deren Gegenſatz, den Leib,

am ſchicklichſten ſo ausdrücken: Die Seele iſt der innere und darum unſichtbare Menſch, der Leib aber iſt der äußere und darum ſichtbare Menſch. Das Eine und Gemeinſame, was dieſem Zwiefachen zum Grunde liegt, kennen wir nicht. Es iſt für uns ein unbekanntes Ding an ſich = x. Daher iſt es auch ungereimt, mehre Seelen im Menſchen anzunehmen, wie Einige gethan haben (z. B. eine vernünftige und eine unvernünftige, bloß thieriſche, eine gute und eine böſe). Denn zu dieſer Annahme iſt gar kein vernünftiger Grund gegeben. Vielmehr widerſtreitet derſelben die Einheit und Identität unſers Bewuſſtſeins. Auch mögen manche alte Philoſophen jene Mehrheit wohl nur bildlich oder ſo verſtanden haben, daß ſie an die Verſchiedenheit der Seelenthätigkeiten dachten, ohne deshalb jeder Hauptart eine beſondre Seele als Princip zuzuweiſen. Und ſo iſt es wohl auch meiſtens zu verſtehn, wenn von mehren Theilen der Seele die Rede iſt. Es ſind nur mehre Seelenkräfte gemeint. S. d. Art. — Wegen des Ausdrucks keine Seele haben ſ. ſeelenlos. Wegen der Schönheit der Seele ſ. ſchön und Schöngeiſt. Wegen der Seele des Beweiſes ſ. beweiſen.

Seelenadel kann ſich ſowohl auf die phyſiſchen als auf die moraliſchen Eigenſchaften der Seele beziehn, wieferne ſie in einem Menſchen beſonders hervortreten. Es gehören alſo dahin alle geiſtige Anlagen, mit welchen die Natur gewiſſe Menſchen in einem höhern Grade ausgeſtattet, ſo wie alles, was der Menſch ſelbſt durch eigne Kraftanſtrengung ſich angeeignet hat. Daß dieſer Seelenadel (beſonders der vom Menſchen ſelbſt erworbne) weit über dem bloßen Geburtsadel ſtehe, verſteht ſich von ſelbſt. S. Adel.

Seelenarzt und Seelenarznei wird bald in Bezug auf Seelenkrankheiten im engern Sinne verſtanden, bald in Bezug auf moraliſche Fehler, die man im weitern Sinne ſo nennt. Daher werden Geiſtliche (vornehmlich Beichtväter als Gewiſſensräthe) Seelenärzte, und Erbauungsſchriften (vornehmlich Gebetbücher, Predigten und andre aſcetiſche Werke) Seelenarzneien genannt. Wie aber die leiblichen Aerzte und Arzneien oft den Zuſtand ihrer Kranken mehr verſchlimmern, als verbeſſern, ſo iſt es auch gar oft mit jenen der Fall. Uebrigens ſ. Seelenkrankheiten.

Seelenäußerungen ſind die Thätigkeiten, wodurch die Seele ihr Daſein offenbart oder ankündigt (ſich äußert). Im Art. Seelenkräfte iſt hierüber das Weitere zu ſuchen.

Seelenbewegungen ſind entweder alle Seelenäußerungen oder inſonderheit diejenigen, welche man gewöhnlicher Gemüthsbewegungen nennt. S. Gemüth und Gemüthsbewegung.

Seelenfähigkeiten ſ. Fähigkeit und Seelenkräfte.

Seelenfunctionen = Seelenthätigkeiten. S. Function und Seelenkräfte.

Seelengeſchichte ſ. Seelenlehre.

Seelengeſundheit kann ebenſo, wie Seelenkrankheit, aus dem logiſchen, ethiſchen und phyſiſch-mediciniſchen Geſichtspuncte betrachtet werden. Vergl. Geſundheit, Seele und Seelenkrankheiten.

Seelenheil nimmt man gewöhnlich im moraliſchen Sinne, in welchem man auch vorzugsweiſe denjenigen einen Heiland nennt, welcher ebendieſes Seelenheil der Menſchen befördert. Daher iſt der Begriff des Seelenheils auch mit dem Begriffe der Seligkeit verwandt, aber nur logiſch, nicht etymologiſch. S. Seligkeit. Hingegen Seelenheilkunde wird meiſt im phyſiſch-mediciniſchen Sinne genommen, weil alsdann das Wort Heil nicht zu Seele, ſondern zu Kunde gehört. Man müſſte folglich, wenn man genau bezeichnen wollte, unterſcheiden Seelenheil-Kunde und Seelen-Heilkunde. Jene fiele ins Gebiet der Moral, dieſe ins Gebiet der Medicin. Uebrigens vergl. Seelenkrankheiten.

Seelenkräfte heißen auch Fähigkeiten und Vermögen der Seele, wobei man dann dieſe Ausdrücke im weitern Sinne als gleichgeltend nimmt, ob ſich gleich noch gewiſſe Unterſchiede in Anſehung derſelben machen laſſen, auf die wir aber hier nicht weiter Rückſicht nehmen. S. Fähigkeit, Kraft und Vermögen. Urſprünglich ſind alle Seelenkräfte als bloße Anlagen zu gewiſſen Thätigkeiten zu betrachten, welche Anlagen ſich daher erſt entwickeln und ausbilden müſſen, um als wirkliche Kräfte zu wirken. Um nun aber dieſelben vollſtändig aufzufinden, müſſen wir zugleich auf die Seelenthätigkeiten reflectiren. Denn nur wieferne wir uns dieſer Thätigkeiten bewuſſt ſind, legen wir uns ſelbſt oder unſrer Seele gewiſſe Kräfte bei. Dabei muß aber ſogleich bemerkt werden, daß unſre geſammte Seelenthätigkeit im Grunde nur eine und dieſelbe iſt, und daß daher, ſtreng genommen, auch nur von einer Seelenkraft die Rede ſein könnte. Wieferne wir aber bei einer genauern Beobachtung und Zergliederung unſrer Seelenthätigkeit eine gewiſſe Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit in derſelben bemerken, inſoferne werden wir auch berechtigt ſein, eine Mehrheit von Seelenkräften anzunehmen. Nur darf die Unterſcheidung derſelben zum Behuf einer wiſſenſchaftlichen Darſtellung des Umfangs unſrer Seelenthätigkeit nicht ſo verſtanden werden, als wenn die Seele ſelbſt in gewiſſe Theile zerlegt oder gar eine Mehrheit von Seelen angenommen werden ſollte. S. Seele. Es laſſen ſich aber die Seelenthätigkeiten und alſo auch die Seelenkräfte ſowohl der Art als dem Grade nach unterſchei-

den. Wollen wir ſie der Art nach unterſcheiden, ſo werden wir auf die Hauptrichtungen (Beziehungspuncte) derſelben ſehen müſſen. Deren giebt es nur zwei. Entweder iſt unſre Seelenthätigkeit nach innen gewandt, wenn auch vielleicht von außen angeregt; oder ſie iſt nach außen gewandt, wenn auch vielleicht von innen angeregt. In der erſten Beziehung wollen wir ſie die immanente, ideale oder theoretiſche, in der zweiten die transeunte, reale oder praktiſche Thätigkeit nennen. Jene bezeichnet unſre Sprache mit den Ausdrücken vorſtellen und erkennen, indem die Elemente aller Erkenntniſſe Vorſtellungen ſind, die ſich auf gewiſſe Gegenſtände beziehn. Das Objective wird dadurch in uns abgebildet, gleichſam in ein Subjectives verwandelt, oder das Subjective durch das Objective beſtimmt. Die Quelle oder das innere Princip dieſer Thätigkeit nennen wir daher Vorſtellungs- und Erkenntnißvermögen, oder überhaupt theoretiſche Seelenkraft. Die zweite Hauptart unſrer Thätigkeit bezeichnet unſre Sprache mit den Ausdrücken ſtreben und handeln, indem alle Handlungen aus Beſtrebungen hervorgehn, die ſich auf gewiſſe Zwecke beziehn. Das Subjective wird dadurch außer uns verwirklicht, gleichſam in ein Objectives verwandelt, oder das Objective durch das Subjective beſtimmt. Die Quelle oder das innere Princip dieſer Thätigkeit nennen wir daher Strebungs- und Handlungsvermögen, oder überhaupt praktiſche Seelenkraft. Zwiſchen dieſe beiden Kräfte ſchieben zwar manche Pſychologen noch eine dritte als verbindendes Mittelglied unter dem Titel eines Gefühlsvermögens ein. Es iſt aber ſchon im Art. Gefühl gezeigt worden, daß dazu kein hinreichender Grund gegeben ſei; ja man würde dann dieſes Vermögen als eine Kraft denken müſſen, die in ihrer Wirkſamkeit gar keine beſtimmte Richtung (weder nach innen noch nach außen) hätte, alſo eigentlich auf nichts gerichtet wäre. Wollte man dagegen ſagen, daß alle theoretiſche oder praktiſche Thätigkeit doch zuletzt aus gewiſſen Gefühlen hervorgehe, ſo würde man das Gefühlsvermögen vielmehr für die einzige und urſprüngliche Grundkraft der Seele erklären müſſen. — Reflectiren wir nun weiter auf die Grade unſrer Thätigkeit in ihrer zwiefachen Richtung, ſo zeigen ſich drei Steigerungen derſelben, die man auch Potenzen oder, wenn man lieber will, Sphären der Thätigkeit (ſtufenartige Wirkungskreiſe des Ichs) nennen kann: Sinnlichkeit oder ſenſuale Sphäre, Verſtändigkeit oder intellectuale Sphäre, und Vernünftigkeit oder rationale Sphäre. Und da in jedem dieſer Wirkungskreiſe die Seele wieder in doppelter Richtung thätig ſein kann, ſo müſſen wir auch wiederum theoretiſche und praktiſche Sinnlichkeit, Verſtändigkeit und Vernünftigkeit unterſcheiden.

Die theoretiſche Sinnlichkeit heißt ſchlechtweg der Sinn (sensus) deſſen eigenthümliche Thätigkeit das Anſchauen und Empfinden oder das Wahrnehmen überhaupt iſt; weshalb er auch das Anſchauungs- und Empfindungsvermögen oder das Wahrnehmungsvermögen genannt wird. Die praktiſche Sinnlichkeit hingegen heißt der Trieb (instinctus) deſſen eigenthümliche Thätigkeit das Begehren und Verabſcheuen iſt; weshalb er auch das Begehrungs- und Verabſcheuungsvermögen genannt wird. Es iſt daher falſch, wenn Manche das Beſtrebungsvermögen überhaupt Begehrungsvermögen (facultas appetendi) nennen; dieſes iſt jenem untergeordnet oder die tiefſte Stufe deſſelben, wo der Menſch nur dem Triebe folgt, aber dieſem zufolge ebenſowohl verabſcheuen als begehren kann. Die theoretiſche Intellectualität heißt wieder ſchlechtweg der Verſtand (intellectus) deſſen eigenthümliche Thätigkeit das Denken iſt; weshalb er auch als Denkvermögen bezeichnet wird. Die praktiſche Intellectualität aber heißt der Wille (voluntas) deſſen eigenthümliche Thätigkeit das Wollen iſt; weshalb er auch ein Wollens- oder Willensvermögen genannt wird. Was endlich die Rationalität betrifft, ſo giebt es hier zwar keine doppelte Bezeichnung; ſondern wir brauchen das W. Vernunft (ratio) in jeder Beziehung, um die höchſte Potenz oder Sphäre unſrer Thätigkeit anzudeuten, und nennen dieſe Thätigkeit ſelbſt ein Idealiſiren, ſo daß auch die Vernunft als ein Vermögen der Ideen charakteriſirt wird. Allein die Vernunft kann doch ebenfalls in zwiefacher Beziehung oder Richtung thätig ſein, und heißt dann ſelbſt in der einen die theoretiſche, in der andern die praktiſche Vernunft. Die genauern Erklärungen hierüber müſſen jedoch in den beſondern Artikeln über dieſe Seelenkräfte (Sinn, Trieb ꝛc.) geſucht werden. Hier iſt es nur um eine allgemeine Ueberſicht derſelben zu thun. Zur Erleichterung derſelben fügen wir demnach folgendes Täfelchen bei:

I. Vorſtellungs- und Erkenntnißvermögen.
   1. Sinn.
   2. Verſtand.
   3. (theoretiſche) Vernunft.

II. Strebungs- und Handlungsvermögen.
   1. Trieb.
   2. Wille.
   3. (praktiſche) Vernunft.

Aus dieſen Seelenkräften müſſen ſich nun alle übrige, die man etwa noch annehmen möchte, leicht ableiten laſſen. Wir nennen daher jene urſprüngliche oder Grundvermögen (facultates originariae s. primariae) dieſe hingegen abgeleitete Ver-

mögen (facultates derivativae s. secundariae). Dahin gehören der äußere und der innere Sinn, die Einbildungskraft und das Dichtungsvermögen, das Gedächtniß und die Erinnerungskraft, das Aſſociations- Abſtractions- Reflexions- Determinations- Combinations- Vermögen, die Urtheilskraft, die Schlußkraft (oder beſſer das Schlußvermögen, da man unter jenem Ausdrucke gewöhnlich die Kraft des Schluſſes ſelbſt verſteht) und wie man etwa ſonſt noch dieſe abgeleiteten Vermögen bezeichnen möchte. Denn wie hier die Unterſcheidung beſondrer Seelenkräfte immer weiter fortgeſetzt werden kann, ſo kann man auch immer neue Namen für dieſelben bilden, z. B. Wiſſensvermögen, Glaubensvermögen, Meinungsvermögen, Ahnungsvermögen oder Divinationskraft, Traumvermögen u. ſ. w. Da aber dieſer Artikel ſelbſt ins Unendliche fortlaufen würde, wenn wir über jedes dieſer Vermögen hier beſondre Auskunft geben wollten, ſo müſſen wir wieder auf die einzelen Artikel, welche dieſelben betreffen, verweiſen. — Eine anthropologiſche Generalkarte aller Naturanlagen und Vermögen des Menſchen in ihrer Verbindung und Beziehung auf einander rc. geſtochen von Wilh. v. Schlieben hat H. A. Töpfer herausgegeben: Grimma u. Lpz. 1. Bogen in Royalfol.

Seelenkrankheiten oder pſychiſche Krankheiten ſind nicht bloß ein Gegenſtand der mediciniſchen, ſondern auch der philoſophiſchen Forſchung. Zuvörderſt iſt aber zu bemerken, daß man jenen Ausdruck bald im weitern bald im engern Sinne nimmt. In jenem Sinne verſteht man darunter alle Zuſtände der Seele, wo ſie auf irgend eine Weiſe in ihren eigenthümlichen Verrichtungen gehemmt oder geſtört iſt, ſo daß dieſelben nicht ganz regelmäßig (wie ſie ſollen) von ſtatten gehn. Sonach könnte man die pſychiſchen Krankheiten überhaupt in logiſche, ethiſche und phyſiſche eintheilen und dieſer Eintheilung zufolge auch eine dreifache pſychiſche Pathologie und Therapie unterſcheiden. Logiſche Seelenkrankheiten würden nämlich alle Irrthümer ſein, mithin auch alle Vorurtheile, welche etwas Falſches enthalten. S. Irrthum und Vorurtheil. Denn da die Erkenntniß der Wahrheit eine eigenthümliche Verrichtung der Seele iſt, auf deren Beförderung beſonders die Logik mit ihren Vorſchriften abzweckt: ſo iſt die Befangenheit in einem Irrthume allemal hemmend oder ſtörend in Bezug auf jene Verrichtung. Daher pflegt auch ein Irrthum immer mehre zu erzeugen, und am Ende kann ſich der Irrende, beſonders wenn er ſeinen Irrthum lieb gewonnen, ſo in denſelben verſtricken, daß er kaum (oder auch nie, wie es oft bei ſog. fixen Ideen der Fall) davon zu befreien iſt. Die logiſch-pſychiſche Pathologie hätte daher die nach ihren Quellen ſehr

mannigfaltigen Arten des Irrthums aufzuſuchen, und die logiſch-pſychiſche Therapie die Heilmittel dagegen anzugeben. Es iſt aber freilich damit wenig oder nichts auszurichten, wenn der Menſch nicht von reiner Liebe zur Wahrheit durchdrungen iſt. Denn das iſt die erſte Bedingung, um vom Irrthume frei zu werden. — Ethiſche oder moraliſche Seelenkrankheiten aber würden ſolche Zuſtände der Seele ſein, welche in fehlerhaften Willensbeſtimmungen beſtehn. Dahin würden alſo alle die Gemüthszuſtände der Seele gehören, welche man Affecten, Leidenſchaften und Laſter (ſ. dieſe drei Wörter) nennt und welche die Stoiker inſonderheit als Krankheiten der Seele betrachteten, von denen der Weiſe durchaus frei ſein müſſe. Hierauf würde ſich daher die ethiſch-pſychiſche Pathologie und Therapie beziehn. — Man pflegt jedoch dieſe beiden Arten von Seelenzuſtänden auszuſchließen, wenn man von pſychiſchen Krankheiten im engern Sinne ſpricht, mithin bloß an phyſiſche Seelenkrankheiten oder an jene räthſelhaften Erſcheinungen im Menſchenleben zu denken, wo die Seele ſelbſt in ihrem Weſen oder ihrer natürlichen Beſchaffenheit bald mehr bald weniger zerrüttet oder geſtört zu ſein ſcheint. Man nennt ſie daher auch oft ſchlechtweg Seelenkrankheiten oder Seelenſtörungen, und ſie ſind es, welche den eigenthümlichen Gegenſtand der Seelenheilkunde oder pſychiſchen Iatrik ausmachen. Denn ſie bedürfen einer kunſtmäßigen Behandlung von Seiten des Arztes, indem ſie ſtets mit krankhaften (wenn auch tief verborgnen) Affectionen des Organismus verknüpft ſind und es daher oft zweifelhaft ſein kann, ob die Seelenkrankheit nicht vielmehr eine Leibes- oder Körperkrankheit ſei. Ebendarum liegen ſie aber auch außer dem Gebiete der eigentlichen Philoſophie. Wir bemerken daher bloß beiläufig, daß dahin vorzüglich folgende Zuſtände zu gehören ſcheinen: 1. Blödſinn — wo das ganze Seelenvermögen ſo abgeſtumpft erſcheint, daß der Menſch dem Thiere ähnlich wird, und wohin auch wohl der Zuſtand der Willenloſigkeit, den Manche als eine beſondre Art von Seelenkrankheit betrachten, zu rechnen ſein dürfte. 2. Trübſinn oder Melancholie — wo die Seele in ihre Vorſtellungen, die meiſt trauriger Art ſind, ſo verſunken iſt, daß ſie fortwährend ſtill darüber brütet. 3. Wahnſinn oder Manie — wo das ſinnliche Wahrnehmungsvermögen ſo geſtört iſt, daß dem Menſchen die Dinge ganz anders erſcheinen, als ſie ſind, und daher auch bloß phantaſtiſche Vorſtellungen (beſonders wenn ſie bleibend oder herrſchend geworden, als ſog. fixe Ideen) den Schein der Wirklichkeit für den Menſchen annehmen, ſo daß er gleichſam wachend träumt oder wie ein in der Fieberhitze Phantaſirender irre redet. 4. Verrücktheit — wo der Verſtand in ſeinen Functionen ſo geſtört iſt, daß

er die Begriffe ganz verkehrt combinirt und daher auch ganz falſche Urtheile und Schlüſſe bildet. 5. Tollheit oder Raſerei (zuweilen ebenfalls Manie genannt) — wo der Wahnſinn oder die Verrücktheit mit einer Art von Wuth verknüpft iſt, die zerſtörend auf den Menſchen ſelbſt und ſeine Umgebungen einwirkt. — Manche (beſonders brittiſche) Pſychiatren führen auch alle dieſe Seelenkrankheiten auf die beiden Grundformen der Manie (high state) und der Melancholie (low state) zurück, während Andre, welche in Anſehung des menſchlichen Innern Geiſt, Seele und Gemüth unterſcheiden, auch die phyſiſch-pſychiſchen Krankheiten in Geiſteskrankheiten, Seelenkrankheiten (im engſten Sinne) und Gemüthskrankheiten eintheilen. Man wird ſich aber ſchwerlich je über die Frage vereinigen, wie viel Arten von Seelenkrankheiten es gebe, da dieſe abnormen Seelenzuſtände in der Erfahrung mit ſo mannigfaltigen Modificationen, Complicationen und Gradationen vorkommen, daß die Diagnoſe derſelben äußerſt ſchwierig iſt. Hauptſchriften darüber ſind folgende: Schmid's (K. Ch. E.) pſychologiſche Erörterung und Claſſification der Begriffe von den verſchiednen Seelenkrankheiten; in Hufeland's Journ. der prakt. Arzneikunde. B. 11. St. 1. Nr. 1. — Hoffbauer's Unterſuchungen über die Krankheiten der Seele und die verwandten Zuſtände. Halle, 1802—7. 3 Thle. 8. verbunden mit Deſſ. Schrift: Die Pſychologie nach ihren Hauptanwendungen auf die Rechtspflege. Halle, 1808. 8. (Wenn man auch dem Verf. nicht überall beipflichten kann, ſo bleibt ihm doch das Verdienſt, in dieſer Beziehung durch eine umfaſſende und wiſſenſchaftliche Unterſuchung mehr noch, als Schmid, die Bahn gebrochen zu haben). — Heinroth's Lehrbuch über die Störungen des Seelenlebens. Lpz. 1818. 2 Thle. 8. verbunden mit Deſſ. Lehrbuch der Seelengeſundheitskunde. Lpz. 1823. 2 Bde. 8. und Ebendeſſ. Syſtem der pſychiſch-gerichtlichen Medicin. Lpz. 1825. 8. (Unſtreitig hat die Theorie der pſychiſchen Krankheiten durch dieſe drei Schriften ungemein viel Licht gewonnen; der Verf. geht aber wohl zu weit, wenn er aus den vielen Fällen, wo Seelenkrankheiten aus moraliſchen Verirrungen hervorgehn, den allgemeinen Satz folgert, daß es ſtets die eigne Schuld des freien Menſchen ſei, wenn das Seelenleben dem leiblichen ſo untergeordnet werde, daß jenes als geſtört oder zerrüttet erſcheine — ein Satz, der nie durch eine vollſtändige Induction zu beweiſen iſt und daher auf dem Fehlſchluſſe a particulari ad universale beruht, auch ebendeswegen der moraliſchen Billigkeit im Urtheile über Unglückliche widerſtreitet. Die Thiere werden ja auch zuweilen toll, und doch ſind ſie keiner moraliſchen Verirrung fähig, weil ſie nicht frei ſind, wie der Menſch). — Buzorini's Unterſuchungen über die

körperlichen Bedingungen der verſchiednen Formen von Geiſteskrankheiten. Eine weitere Ausarbeitung einer von der mediciniſchen Facultät zu Tübingen gekrönten Preisſchrift. Ulm, 1824. 8. (Der Verf. nennt alle pſychiſche Krankheiten Geiſteskrankheiten und theilt ſie in Krankheiten des Vorſtellungsvermögens, deren körperlicher Sitz oder Grund ein Gehirnleiden ſei [vesaniae encephalopathicae] Krankheiten des Gefühlsvermögens, deren Grund eine krankhafte Affection des Ganglienſyſtems der Bruſt ſei [vesaniae gangliothoracicae] und Krankheiten des Begehrungsvermögens, deren Grund eine krankhafte Thätigkeit der Unterleibsnerven ſei [vesaniae ganglioabdominales]. Hier werden alſo im Gegenſatze mit Heinroth's Theorie die pſychiſchen Krankheiten bloß aus ſomatiſchen Beſtimmungen abgeleitet; was eben ſo einſeitig ſcheint, wenn man auch von der willkürlichen Annahme eines beſondern Gefühlsvermögens wegſieht, während der Verf. den Willen nicht als eine eigenthümliche Kraft der Seele anerkennt, ſondern ihn als ein bloßes Product des Begehrens und Vorſtellens betrachtet). — Uebrigens findet man in dieſen Schriften auch noch andre der Art angeführt und beurtheilt. Ganz neuerlich erſchien noch: Entwurf einer philoſophiſchen Grundlage für die Lehre von den Geiſteskrankheiten, von Fr. Groos. B. 1. Heidelb. 1828. 8.

Seelenkunde ſ. Seelenlehre.

Seelenleben heißt auch das geiſtige Leben des Menſchen, um es von dem leiblichen oder körperlichen Leben zu unterſcheiden. Nun iſt zwar dieſer Unterſchied an und für ſich ſelbſt eben ſo gegründet, als der zwiſchen Seele und Leib. S. beide Ausdrücke. Wenn man ſich aber auf einen höhern Standpunct ſtellt und das Leben allgemein betrachtet, ſo unterliegt es wohl keinem Zweifel, daß jene beiden Arten oder Formen des Lebens aus einer und derſelben Lebensquelle hervorgehen, nur daß uns dieſelbe ihrem letzten Urſprunge nach nicht bekannt iſt. Denn woher eigentlich das in der geſammten Natur und folglich auch in der Menſchenwelt verbreitete Leben komme oder welches das Grundprincip deſſelben ſei, wiſſen wir nicht. Es wird auch die Dunkelheit, in welcher wir uns hierüber befinden, keineswegs aufgehoben, wenn wir ſagen, Gott iſt der höchſte Lebensquell, der Urborn alles geiſtigen und körperlichen Lebens; er hat als Schöpfer ſein Leben allen ſeinen Geſchöpfen mitgetheilt. Denn das iſt nur Ausſpruch des religiöſen Glaubens, der nicht als wiſſenſchaftlicher Erklärungsgrund gebraucht werden kann, weil er hyperphyſiſch wäre, alſo eigentlich nichts erklärte. Vergl. Gott und Leben, auch Schöpfung. Wegen der Störungen des Seelenlebens ſ. Seelenkrankheiten, wegen der Fortdauer deſſelben aber ſ. Unſterblichkeit.

Seelenlehre (psychologia) iſt eine angebliche oder wirkliche Wiſſenſchaft von der Seele. Denn wie die Pſychologen über die Seele ſelbſt (ſ. d. W.) uneinig ſind, ſo ſind ſie es auch in Anſehung der Seelenlehre. Gewöhnlich unterſcheidet man (nach Wolff's Vorgange — denn früher ſcheint man dieſen Unterſchied nicht beachtet zu haben) eine doppelte Seelenlehre, eine erfahrungsmäßige (psychol. empirica) die von Manchen auch eine Seelengeſchichte oder Seelenkunde genannt wird, und eine ſpeculative (psychol. rationalis s. transcendentalis). Die erſte betrachtet die Seele als einen Gegenſtand der Erfahrung, vornehmlich der innern, obgleich die äußere dabei nicht ausgeſchloſſen werden kann, weil die Thätigkeiten der Seele ſich doch auch äußerlich zu erkennen geben. Sie beruht alſo auf Beobachtungen, die man vornehmlich an ſich ſelbſt, zum Theil auch an Andern macht. Offenbar gehört dieſelbe zur Anthropologie (ſ. d. W.) weshalb ſie auch von Manchen eine pſychiſche Anthropologie oder eine anthropologiſche Pſychologie genannt wird. — Die zweite aber betrachtet die Seele als einen Gegenſtand höherer Speculation, um das Weſen und die Eigenſchaften der Seele unabhängig von der Erfahrung zu ergründen. Sie beruht alſo auf metaphyſiſchen Begriffen und Grundſätzen, vornehmlich denen, welche ſich auf den Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Materie beziehn. Offenbar gehört dieſelbe zur Metaphyſik (ſ. d. W.) und wird daher auch von Manchen eine metaphyſiſche Pſychologie genannt. Sie iſt aber freilich eine ſehr problematiſche Wiſſenſchaft und hat bis jetzt faſt nichts als transcendente Hypotheſen über die Seele aufgeſtellt. Es hat indeß auch Pſychologen gegeben, welche von jenem Unterſchiede gar nichts wiſſen wollten und daher meinten, man könne in der Seelenlehre nur dann zu einer wahrhaften Erkenntniß der Seele gelangen, wenn man überall Erfahrung mit Speculation genau verbinde. Manche nahmen auch zur Mathematik ihre Zuflucht und wollten daher die Seele eben ſo, wie andre Naturdinge, der Rechnung und Meſſung unterwerfen; was auch inſofern nicht unſtatthaft ſcheint, als die Seele mit ihren Thätigkeiten doch immer unter dem Begriffe der intenſiven Größe ſteht. S. Größe und Mathematik. Endlich iſt man auch darüber nicht einig, ob die Seelenlehre zur Philoſophie ſelbſt gehöre oder eine bloße Propädeutik zu derſelben ſei. Während aber Einige das Letztere annahmen, gingen Andre gar ſo weit, zu behaupten, die ganze Philoſophie ſei im Grunde nichts anders als Seelenlehre. Das Eine iſt wohl ſo irrig, als das Andre. Daher iſt es denn auch ſehr natürlich, daß dieſe Wiſſenſchaft auf ſehr verſchiedne Weiſe und mit eben ſo verſchiednem Erfolge bearbeitet worden. Eins der wichtigſten Werke darüber aus dem Alterthume iſt:

Aristotelis de anima libb. III. Gr. et lat. ed. **Jul. Pacius.** Frkf. a. M. 1596. auch 1621. 8. Deutſch mit Anmerkk. von **Wenzl Voigt.** Frkf. u. Lpz. 1794. 8. Dieſes Werk iſt nämlich die erſte Seelenlehre in wiſſenſchaftlicher Geſtalt; denn bei **Plato** kommen nur in einzelen Dialogen (z. B. **Phädrus**, **Phädo** ꝛc.) zerſtreute Unterſuchungen über die Seele vor. Vergl. **Lilie:** Platonis sententia de natura animi (Gött. 1790. 8.) und **Meiners:** Ueber die Natur der Seele, eine platoniſche Allegorie (in Deſſ. verm. Schriften. Th. 1. S. 120 ff.) Auch beſchäftigt ſich **Reinhold's** Schlüſſel zur rationalen Pſychologie der Griechen (in Deſſ. Briefen über die kant. Philoſ. B. 1. Br. 11.) hauptſächlich mit der platoniſchen Pſychologie. **Ariſtoteles** betrachtete übrigens die Seelenlehre als einen Theil der Naturgeſchichte und nannte ſie daher auch ausdrücklich eine Geſchichte (ἱστορια) von der Seele. Seine Seelenlehre iſt daher größtentheils empiriſch. Wegen ſeiner Erklärung, daß die Seele eine **Entelechie** ſei, ſ. d. W. Sein Dialog **Eudemos**, der vornehmlich von der Unſterblichkeit der Seele und deren Zuſtande nach dem Tode handelte, folglich wie der **Phädo** ſeines Lehrers mehr in die ſpeculative Seelenlehre einſchlug, iſt leider verloren gegangen. Die vielen Commentare aber zu jener Schrift von der Seele können hier nicht angeführt werden. — Von weit geringerer Bedeutung iſt: **Claudiani Mamerti** de statu animae libb. III. Ed. **Petr. Mosellanus.** Baſel, 1520. 4. **Casp. Barthius.** Zwickau, 1655. 8. — In neuern Zeiten iſt die Seelenlehre weit fleißiger bearbeitet worden, theils als empiriſche Pſychologie in **anthropologiſchen**, theils als ſpeculative Pſychologie in **metaphyſiſchen** Werken, welche ſchon anderwärts verzeichnet ſind. Ausſchließlich aber auf die Seele beziehen ſich folgende Schriften: **Wolffii** psychologia empirica. Frkf. u. Lpz. 1732. 4. **Ejusd.** psychologia rationalis. Ebend. 1734. 4. — **Burchardi** meditationes de anima humana. Roſtock, 1726. 8. — **Kaſ. von Creuz** Verſuch über die Seele. Frkf. u. Lpz. 1753. 2 Thle. 8. — **Krüger's** Experimentalſeelenlehre. Halle, 1756. 8. — **Villaume's** Abh. über die Kräfte der Seele, ihre Geiſtigkeit und Unſterblichkeit. Wolfenb. 1786. 8. — **Meiners's** Grundriß der Seelenlehre. Lemgo, 1786. 8. und Deſſ. Unterſuchungen über die Denkkräfte und Willenskräfte des Menſchen, nach Anleitung der Erfahrung. Gött. 1806. 2 Thle. 8. — **Schmid's** (K. Ch. E.) empiriſche Pſychologie. Jena, 1791. 8. N. A. 1796. (Auch vergl. eine andre pſychologiſche Schrift Deſſ. im Art. **Seelenkrankheiten**). — **Jakob's** Grundriß der Erfahrungsſeelenlehre. Halle, 1791. 8. A. 4. 1810. Deſſ. Grundriß der empiriſchen Pſychologie nebſt einer ausführlichen Erklärung deſſelben.

Lpz. 1814. 8. — Hoffbauer's Naturlehre der Seele in Briefen. Halle, 1796. 8. Derſ. Grundriß der Erfahrungsſeelenlehre. A. 2. Halle, 1810. 8. (Auch vergl. Derſ. im Art. Seelenkrankheiten angeführte pſychologiſche Schriften). — Snell's (F. W. D.) empiriſche Pſychologie. Gießen, 1802. 8. A. 2. 1810. — Tiedemann's Handbuch der Pſychologie. Herausgeg. von Wachler. Lpz. 1804. 8. — Wezel's Grundriß eines eigentlichen Syſtems der anthropologiſchen Pſychologie überhaupt und der empiriſchen insbeſondre. Lpz. 1804—5. 2 Thle. 8. — Carus's Pſychologie. Lpz. 1808. 2 Thle. 8. womit auch Derſ. Geſchichte der Pſychol. (ebend. 1809. 8.) und Pſychol. der Hebräer (ebend. 1809. 8.) zu verbinden. — Weiß (Chſti.) Unterſuchungen über das Weſen und Wirken der menſchlichen Seele, als Grundlegung zu einer wiſſenſchaftlichen Naturlehre derſelben. Lpz. 1811. 8. — Schulze's pſychiſche Anthropologie. Gött. 1816. 8. A. 3. 1826. — Herbart's Lehrbuch zur Pſychologie. Königsb. 1816. 8. und Derſ. Pſychol. als Wiſſenſchaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphyſik und Mathematik. Ebend. 1824—5. 2 Thle. 8. (Als Vorläufer dieſer Schrift gab er 1822 heraus: Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Pſychologie anzuwenden; desgleichen: **Psychologiae principia statica et mechanica exemplo illustrata**; und: **De attentionis mensura causisque primariis**). — Fries's Handbuch der pſychiſchen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menſchlichen Geiſtes. Jena, 1820—1. 2 Bde. 8. — Salat's Lehrbuch der höhern Seelenkunde, oder die pſychiſche Anthropologie. München, 1820. 8. A. 2. 1826. Auszug: Grundlinien der pſychiſchen Anthropol. Ebend. 1827. 8. — Beneke's Erfahrungsſeelenlehre als Grundlage alles Wiſſens. Berl. 1820. 8. — Weiſſe's (F. Ch.) Syſtem der Pſychologie. Heidelb. 1822. 8. — Stiedenroth's Pſychologie. Berl. 1824—5. 2 Thle. 8. Derſ. Lehrbuch der Pſychologie. Greifsw. 1828. 8. — Joh. v. Lichtenfels Grundriß der Pſychologie als Einleitung in die Philoſophie. Innsbr. 1824. 8. — Heinroth's Pſychologie als Selbſterkenntnißlehre. Lpz. 1827. 8. (womit zu verbinden Derſ. Anthropol. S. auch Seelenkrankh.) — Mußmann's Lehrbuch der Seelenwiſſenſchaft oder rationalen und empiriſchen Pſychologie, als Verſuch einer wiſſenſchaftlichen Begründung derſelben [nach Hegel's Grundſätzen]. Berl. 1827. 8. — — Von ausländiſchen Werken ſind hier noch anzuführen: **De la Chambre, système de l'ame.** Par. 1665. 8. — **Bonnet, essai de psychologie ou considérations sur les opérations de l'ame etc.** Lond. 1756. 8. Deutſch mit Anmerkk. von Dohm. Lemgo, 1773. 8. Derſ. **essai analytique sur les facultés de l'ame.** Kopenh. 1759. A. 3. Kopenh. u. Genf, 1775. 2 Thle. 8.

Deutſch mit Anmerkk. u. Zuſſ. von Schütz. Bremen, 1770. 2 Thle. 8. — Helvetius, de l'esprit. Par. 1758. 2 Bde. 8. 3 Bde. 12. Auch Lond. 1784. 2 Bde. 12. Deutſch (von Forkert). Liegn. u. Lpz. 1760. 8. A. 2. 1787. (Das ſpätere Werk de l'homme kann auch als Fortſetzung und weitere Ausführung von jenem hieher bezogen werden). — Rob. Bragge's brief essay concerning the soul of man. A. 2. Lond. 1725. 8. — Dug. Stewart's elements of the philosophy of the human mind. Lond. 1792. 4. Deutſch mit einer Vorr. von S. G. Lange. Berl. 1794. 2 Thle. 8. — — Die von Mauchart und Moritz (ſ. beide Namen) herausgegebnen pſychologiſchen Zeitſchriften enthalten auch eine Menge von Aufſätzen und Abhandlungen, welche hieher gehören, aber nicht einzeln aufgezählt werden können. Eben ſo wenig können hier die pſychologiſchen Erzählungen, Romane, Biographien, Predigten ꝛc. deren es eine ſehr große Menge giebt, namhaft gemacht werden, obwohl manche derſelben, beſonders die Biographien, ſehr ſchätzbare Beiträge zur Seelenlehre enthalten. Daſſelbe gilt von den Bekenntniſſen Auguſtin's, Rouſſeau's u. A., wenn man auch nicht gerade alles, was darin als pſychologiſches Phänomen oder Factum dargeſtellt iſt, mit blindem Glauben annehmen darf.

Seelenleiden werden den Körperleiden entgegengeſetzt, und man befaſſt darunter alle Arten des Misvergnügens oder Schmerzes, deren Quelle bloß innerlich iſt, folglich in den Vorſtellungen oder Beſtrebungen der Seele liegt. So iſt der Schmerz über den Verluſt einer geliebten Perſon ein Seelenleiden, weil er aus der Vorſtellung vom Werthe dieſer Perſon und aus dem Streben nach beſtändiger Vereinigung mit ihr entſpringt. Doch können Seelenleiden auch mit Körperleiden verknüpft ſein, entweder als Urſache oder als Wirkung. Auch können fortwährende Seelenleiden die Seele ſo zerrütten, daß endlich wirkliche Seelenkrankheiten (ſ. d. W.) daraus entſtehn, wie wenn die Traurigkeit über ein verlornes Gut in Trübſinn oder Melancholie übergeht. Nur die Kraft des Willens vermag dieſem Uebel vorzubeugen. Die Religion kann dieſe Kraft durch den Glauben ſtärken, daß alles Unglück, welches den Menſchen trifft, eine göttliche Schickung ſei, wodurch der Menſch ſittlich veredelt werden ſoll. Wem aber dieſer Glaube fehlt, dem bleibt kein andres Stärkungsmittel übrig, als der Gedanke, daß es auf jeden Fall beſſer ſei, unvermeidliches Uebel ſtandhaft zu ertragen, als ſich dem Schmerze darüber hinzugeben, indem das Uebel durch jenes vermindert, durch dieſes vermehrt wird.

Seelenorgan ſ. Gehirn.

Seelenruhe iſt eigentlich Abweſenheit von Affecten und

Leidenſchaften, weil eben dieſe die Seele in heftige Bewegung ſetzen, alſo beunruhigen; dann Zufriedenheit der Seele überhaupt. Sie iſt alſo nur durch Herrſchaft über die Begierden und durch treue Pflichterfüllung zu erlangen. Vergl. den vor. Art. und die Schrift: Eudoxia oder die Quellen der Seelenruhe; von M. Enk. Wien, 1824. 8.

Seelenſitz ſ. Gehirn. Denn gewöhnlich hat man hier den Sitz der Seele geſucht, weil es uns ſo ſcheint, als wenn wir beim Denken vorzugsweiſe mit dem Kopfe arbeiteten. Indeſſen haben Manche auch anderwärts (z. B. in der Bruſt, der Leber, dem Blute) der Seele ihren Sitz angewieſen. Platner hat zwar in einer bekannten Abhandlung (an ridiculum sit, in animi sedem inquirere) die Annahme eines Seelenſitzes zu rechtfertigen geſucht. Es iſt jedoch in der That ungereimt oder lächerlich, von einem Sitze der Seele im eigentlichen Sinne zu ſprechen. Nimmt man aber den Ausdruck uneigentlich für nächſtes Seelenorgan, ſo kann er wohl geduldet werden.

Seelenverkauf iſt ſoviel als Menſchenverkauf, indem die Seele eben der eigentliche Menſch iſt. Daß nun ein ſolcher Handel mit Menſchen, alſo auch mit Menſchenſeelen, nach dem Rechtsgeſetze und Pflichtgebote nicht ſtattfinden könne, iſt gewiß. S. Sklaverei. Es giebt aber auch einen feinern oder indirecten Seelenverkauf, nämlich denjenigen, wo man Länder insgeſammt mit den Einwohnern abtritt, verkauft oder vertauſcht, und dabei, nach der Sprache der Statiſtiker, die Seelenzahl recht kaufmänniſch in Anſchlag bringt. Es fehlte nur noch, daß die Finanzmänner eine Seelenſteuer ausſchrieben. Doch, man hat ſie ja ſchon verſteckter Weiſe in der Kopf- oder Perſonenſteuer ausgeſchrieben. Wenn dieß aber auch nur falſche Ausdrücke wären, ſo kündigt ſich doch dadurch ſchon an, wie wenig man das Edelſte im Menſchen achtet, und den Werth des Menſchen überhaupt nur darin ſucht, daß er zählt und zahlt. — Die holländiſchen Seelenverkäufer (Mäkler mit Menſchen, die als Matroſen oder Soldaten nach Oſtindien verſchifft werden) gehen uns hier nichts an.

Seelenwanderung (μετεμψυχωσις, migratio animarum) iſt der angebliche Uebergang der Seelen aus einem Körper in den andern. Dieſer Uebergang läſſt ſich auf dreifache Weiſe denken, aufſteigend in vollkommnere Körper (z. B. Thierſeelen in menſchliche oder Menſchenſeelen in höhere Organismen) — abſteigend in unvollkommnere (z. B. Menſchenſeelen in thieriſche Körper) — und kreisläufig, in Körper derſelben Art (z. B. Menſchenſeelen in menſchliche Körper, ſo daß eine und dieſelbe Seele öfter wieder in menſchlicher Geſtalt erſchiene oder nach dem Tode des einen Leibes mit einem andern wiedergeboren würde). Der Glaube an ſolche Wanderung iſt unſtreitig eine Folge des Glaubens an Un-

ſterblichkeit der Seele und war daher ſchon im Alterthume ſehr weit verbreitet. So glaubten nach dem Zeugniſſe Herodot's die ägyptiſchen Prieſter, daß die menſchliche Seele nach und nach die Körper aller Landthiere, Waſſerthiere und Vögel durchwandre und dann wieder in einen menſchlichen Körper einkehre, worüber ein Zeitraum von 3000 Jahren verfließe — eine Hypotheſe, die wahrſcheinlich mit der Annahme eines aſtronomiſchen Cyklus von ebenſoviel Jahren, innerhalb deſſen Sonnen- und Mondfinſterniſſe und alle Bewegungen der Himmelskörper in derſelben Ordnung wiederkehren ſollten, zuſammenhangt, die aber Gatterer für ein bloßes Symbol der Unſterblichkeitslehre hält. S. Deſſ. Commentat. de metempsychosi immortalitatis animorum symbolo aegyptiaco ad Herod. II, 122—3. (in den Novv. comm. soc. scientt. Gott. Vol. IX.). Unter den alten Philoſophen aber waren es vornehmlich die Pythagoreer, welche dieſe Hypotheſe annahmen, indem nach dem Berichte deſſelben Geſchichtſchreibers der Stifter dieſer Schule jenen Prieſtern hierin folgte. Die Pythagoreer verknüpften aber moraliſche Ideen damit und zogen auch praktiſche Folgerungen daraus. Es ſeien nämlich die Menſchenſeelen urſprünglich höhere Geiſter (Dämonen) geweſen, die aber zur Strafe für gewiſſe Vergehungen in Menſchenleiber eingekerkert worden. Durch ein tugendhaftes Leben könnten ſie dann wieder in jenen ſeligen Dämonenſtand zurückkehren; durch ein laſterhaftes Leben aber verſänken ſie immer tiefer in die thieriſche Natur, indem ſie nach und nach in immer ſchlechtere Thierkörper eingeſchloſſen würden. Das Schlachten der Thiere, um ihr Fleiſch zu eſſen, hielten die Pythagoreer ebendarum für unerlaubt. S. Fleiſcheſſen. Auch vergl. **Rhodii** dial. de transmigratione animorum pythagorica. Kopenh. 1638. 8. — **Pagan. Gaudent.** de pythag. animorum transmigr. Piſa, 1641. — **Irhovii** de palingenesia veterum s. metempsych. sic dicta pythag. libb. III. Amſterd. 1733. 4. — Essay on transmigration in defence of Pythagoras. Lond. 1662. — Dieſelbe Hypotheſe findet ſich mit allerlei Variationen oder Modificationen bei Empedokles, Plato u. A. wieder; und der Glaube an eine Todtenauferſtehung, wieferne man dabei an die Wiederverbindung der Seele mit einem beſſern oder ſog. verklärten Körper denkt, iſt im Grunde auch nichts anders als Glaube an Seelenwanderung, nämlich an eine auffſteigende. Manche arabiſche Philoſophen (wie Alidſchi in ſeinem metaphyſiſchen Werke Mewakif oder Mauakef) unterſchieden ſogar eine vierfache Seelenwanderung unter den Namen Nesch, Mesch, Resch und Fesch, nämlich Wanderung der Seelen in Menſchen- Thier- Pflanzen- und Mineralkörper. Es kann jedoch die ganze Hypotheſe von einer Seelenwanderung nicht als eigentliches Dogma, welches wegen der nicht erkennbaren Subſtantialität der Seele völlig unerweislich wäre,

ſondern bloß als eine Verſinnlichung des Glaubens an Unſterblichkeit zugelaſſen werden. S. Unſterblichkeit. Auch vergl. Schloſſer's zwei Geſpräche über die Seelenwanderung. Lpz. 1781—2. 8. und die Schrift von Conz: Schickſale der Seelenwanderungshypotheſe. Königsb. 1791. 8. — Neuerlich hat ein Ungenannter in der Schrift: Verſuch einer Enthüllung der Räthſel des Menſchenlebens und Auferſtehens (Lemgo, 1824. 8.) dieſe Hypotheſe von neuem auszuſchmücken geſucht, auch mit Hülfe der Bibel, ſo daß er z. B. annimmt, die Seele des Apoſtels Petrus ſei keine andre geweſen, als die des Erzvaters Abraham. Wer's glaubt, wird ſelig!

Seelenzahl ſ. Seelenverkauf.

Seeligkeit ſ. Seligkeit.

Sein (esse) iſt ein ſo einfacher Begriff, daß ſich derſelbe nicht intenſiv, ſondern nur extenſiv verdeutlichen läſſt, indem man nämlich auf ſeinen Umfang reflectirt. In dieſer Hinſicht unterſcheiden wir nun zuerſt ein logiſches und ein metaphyſiſches Sein. Jenes iſt ein bloßes Sein in Gedanken, ein Gedachtwerden — dieſes ein Sein außer dem bloßen Gedanken, welches man daher auch Wirklichkeit oder Daſein (Exiſtenz) nennt. Im letzten Falle wird das Sein ſchlechtweg geſetzt; wie wenn man ſagt: Gott iſt. Im erſten Falle dient es nur als logiſche Copel zwiſchen einem Subjecte und ſeinem Prädicate, wobei es dahingeſtellt bleiben kann, ob auch ein ſolches Subject mit einem ſolchen Prädicate wirklich ſei; wie wenn man ſagt: Gott iſt allmächtig d. h. er wird ſo gedacht. Das metaphyſiſche Sein kann nun wieder theils als ein ſinnliches, ein Sein in Raum und Zeit, theils als ein überſinnliches, ein über Raum und Zeit erhabnes oder von räumlichen und zeitlichen Bedingungen unabhängiges Sein vorgeſtellt werden. Jenes könnte man alſo auch ſelbſt ein räumliches oder zeitliches, und inſoferne relatives — dieſes ein unräumliches oder unzeitliches und inſoferne abſolutes Sein nennen. Letzteres iſt aber freilich für unſern beſchränkten Geiſt kein Gegenſtand der Erkenntniß, ſondern nur ein Object des Glaubens. S. Glaube, auch Gott und Unſterblichkeit. Das logiſche Sein nennen Manche auch ein ideales, das metaphyſiſche aber ein reales. Hierauf — nämlich auf die Frage, ob alles Sein bloß ideal ſei oder ob es auch ein reales Sein gebe, welche Frage man auch ſo ausdrücken kann, ob Sein und Denken einerlei (identiſch) ſei oder nicht — bezieht ſich auch der Streit zwiſchen dem Idealismus und dem Realismus; worüber dieſe Ausdrücke ſelbſt nachzuſehen ſind.

Seine, das (suum) heißt das Eigenthum, wiefern es jemanden zugeſprochen wird. Daher der Satz: Gieb oder laß jedem das Seine (suum cuique tribue)! Mit Rückſicht auf das

Wechſelverhältniß zwiſchen zwei Perſonen heißt es auch das Mein und Dein (meum et tuum). S. Eigenthum.

Selb oder ſelbſt wird oft ſchlechtweg gebraucht, um das Subject des Bewuſſtſeins zu bezeichnen, wo alſo das Selbſt eben-ſoviel bedeutet, als das Ich. S. d. W. Oft wird es aber auch beziehungsweiſe gebraucht, nämlich bei Gegenſätzen; wie wenn ein Ding ſelbſt und das, was mit ihm auf irgend eine Weiſe verbunden iſt, einander entgegengeſetzt werden, z. B. der Acker ſelbſt und die Früchte, die er trägt, die Münze ſelbſt und ihr Gepräge, auch der Menſch ſelbſt und ſeine Habe. Daher ſagt man auch: Ich ſelbſt, Du ſelbſt, Er ſelbſt ꝛc. wenn Einer dem Andern entgegengeſetzt wird. Da das ſt in ſelbſt nicht zum Stammworte, welches eben ſelb iſt, gehört, mithin ein bloßes Anhängſel iſt, ſo kann es auch wieder weggeworfen werden, z. B. in ſelbander, ſelbdritt, ſelbviert. Und ſo auch in den nächſtfolgenden Zuſammenſetzungen. Vergl. Eliſion. Von ſelb iſt wieder abgeleitet ſelbig (ſelbiger, ſelbige, ſelbiges) derſelbe (ſtatt der ſelbige, weshalb auch Manche wirklich derſelbige für derſelbe ſprechen und ſchreiben) ſelbiſch oder ſelbſtiſch (= egoiſtiſch oder eigenſüchtig). — In der Formel der Pythagoreer: *Αυτος εφα* — Ipse dixit — bedeutet Selbſt den Pythagoras, deſſen Wort manchem ſeiner Schüler ſchon als Grund galt.

Selbachtung oder Selbſtacht. iſt die auf das eigne Subject bezogne Achtung. S. d. W. Nun giebt es aber in uns ſelbſt nichts Achtungswürdigeres als die Vernunft und das von ihr aufgeſtellte Sittengeſetz. Daher iſt die Achtung, hierauf bezogen, die eigentliche Quelle alles ſittlich Guten, was der Menſch vollbringen mag. S. Triebfeder. Der Menſch ſoll ſich daher nie als Menſch überhaupt verachten. Wenn ſich aber die Selbverachtung auf ſein unſittliches Leben bezieht, ſo kann er dieſem drückenden Gefühle nur durch ſittliche Beſſerung entgehn. S. Beſſerung und Bekehrung. Die Selbachtung wird auch Selbſchätzung genannt. Doch kann ſich dieſe auch auf geringere Vorzüge des Menſchen beziehn. Daher ſteht Selbſchätzung zuweilen ſogar für Taxirung ſeiner ſelbſt in Anſehung des äußern Vermögens; wie wenn der Staat bei Ausſchreibung von außerordentlichen Steuern oder Anleihen es den Bürgern überläſſt, ſich ſelbſt zu ſchätzen und nach dieſer Selbſchätzung ihre Beiträge zu beſtimmen — eine Maßregel, die allemal beſſer iſt, als wenn der Staat jeden Bürger ſchätzt und danach die Beiträge der Einzelen beſtimmt. Denn wenn ſich auch Manche zu gering ſchätzen, ſo wird der Verluſt nicht groß ſein; und das Freiwillige hat doch immer mehr Werth, als das Erzwungene. Auch hat die Erfahrung bewieſen, daß zuweilen die Beiträge nach eigner Schätzung reichlicher waren, als man er-

wartete. Ueberdieß muß dem Staate immer die Befugniß bleiben, geizige Reiche, die ſich zu gering ſchätzen, höher zu ſchätzen, oder ſie zu nöthigen, ſich über den wirklichen Beſtand ihres Vermögens auszuweiſen, wenn ſie ſich für gravirt erklären.

Selbanklage oder Selbſtankl. vor dem äußern Richter in Bezug auf Verbrechen gilt nicht als Beweis. Denn es kann ſich jemand aus Irrthum oder auch aus andrer Abſicht anklagen. So haben Lebensſatte ſich zuweilen des Mordes angeklagt, um getödtet zu werden, weil ſie ſich nicht ſelbſt tödten wollten, aus Furcht vor der ewigen Strafe. Eine ſolche Anklage muß daher um ſo genauer geprüft werden. — Wenn das Gewiſſen uns ſelbſt wegen ſittlicher Vergehungen anklagt, ſo ſind wir auch zugleich unſre eignen Richter. Dieſe Selbanklage darf nie von uns zurückgewieſen werden. Denn etwas Wahres iſt immer daran, wenn es gleich möglich bleibt, daß das Gewiſſen im Einzelen ſich irrt. S. Gewiſſen.

Selbaufopferung oder Selbſtauf. ſ. Selbopferung.

Selbbeſtimmung oder Selbſtbeſt. heißt die Thätigkeit des Ichs, wieferne der Beſtimmungsgrund dazu in ihm ſelbſt liegt, z. B. wenn jemand ſeine Aufmerkſamkeit auf etwas richtet, ſeine Gedanken zergliedert und ihnen eine beſtimmte Form giebt, oder ſich entſchließt, ſeinen Ort zu verändern. Ob das aus freiem Willen geſchehen ſei, bleibt dabei unentſchieden. Es könnte auch wohl eine innere Nöthigung dazu ſtattgefunden haben, wenn gleich das Subject ſich derſelben nicht wäre bewuſſt geworden. Daher kann die Willensfreiheit nicht als ein bloßes Vermögen der Selbbeſtimmung erklärt werden, ungeachtet es ganz richtig iſt, daß, wenn wir uns nicht ſelbſt zu beſtimmen vermöchten, von jener Freiheit gar nicht einmal die Rede ſein könnte. S. frei.

Selbbewuſſtſein oder Selbſtbew. heißt das Bewuſſtſein, wiefern es ſich unmittelbar und allein auf das Ich bezieht. Inſonderheit heißt es das reine oder transcendentale, wiefern es ſich auf die urſprünglichen, das empiriſche, wiefern es ſich auf die erfahrungsmäßigen Beſtimmungen des Ichs bezieht. Uebrigens vergl. Bewuſſtſein.

Selbentehrung oder Selbſtentehr. ſ. Entehrung.

Selbentleibung oder Selbſtentl. ſ. Selbmord.

Selberhaltung oder Selbſterh. iſt die erſte Function des Triebes, die bei allen lebendigen Weſen ſich zeigt. S. Trieb. Sie iſt aber auch Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, weil, wenn der Menſch ſich nicht ſelbſt erhält, er auch ſeinen übrigen Lebenspflichten nicht genügen kann. S. Pflicht. Auch vergl. Selbmord und Selbopferung.

Selberkenntniß oder Selbſterk. ſ. Selbkenntniß.

Selberziehung oder Selbſterz. geſchieht anfangs be-

wuſſtlos durch den jedem Kinde, wie jedem Naturweſen, inwohnenden Entwickelungstrieb. Späterhin aber, wenn das Kind herangewachſen und durch Andre ſchon erzogen iſt, wird der Menſch auch mit Bewuſſtſein, d. h. mit Abſicht und nach vorgeſtellten Regeln und Zwecken, ſein eigner Erzieher, und folglich auch ſein eigner Lehrer. Wenigſtens ſoll er es werden. Und dieſe Selberziehung in Verbindung mit dem Selbunterrichte geht dann fort bis ans Ende des Lebens; ja ſie kann auch dann nicht aufhören, woferne der Menſch ein andres Leben zu hoffen hat. S. Unſterblichkeit.

Selbgefälligkeit oder Selbſtgef. iſt derjenige ſittliche Fehler, wo jemand an dem lieben Ich ein zu großes Wohlgefallen findet, folglich in ſich ſelbſt gleichſam verliebt oder vernarrt iſt — ein Fehler, der nicht bloß bei Weibern, ſondern auch bei Männern häufig genug vorkommt. Man beugt ihm am ſicherſten vor, wenn man ſich ſelbſt mit möglichſter Strenge und Unparteilichkeit prüft. Denn da wird man gar manches an ſich finden, was uns nicht gefallen kann.

Selbgefühl oder Selbſtgef. heißt bald ebenſoviel als Selbbewuſſtſein (ſ. d. W.) wiefern es noch dunkel iſt, bald aber auch ſoviel als Bewuſſtſein der eignen Kraft und Würde. Beſonders wird es in der letzten Bedeutung genommen, wenn man von einem Menſchen ſagt, er habe viel oder ein ſtarkes Selbgefühl. Dieſes Gefühl iſt aber ſehr trüglich, weil die Eitelkeit den Menſchen oft verleitet, ſich mehr zuzutrauen, als er wirklich hat. Daher ſind Menſchen von ſtarkem Selbgefühle nicht ſelten anmaßend und hochmüthig, und nehmen es dann wohl gar übel, wenn man ihnen nicht ebenſoviel zutraut oder beilegt. In dieſer Beziehung ſpricht man auch von einem gekränkten, beleidigten, gedemüthigten Selbgefühle. Uebrigens vergl. Gefühl.

Selbherrſchaft oder Selbſth. hat eine doppelte Bedeutung. Einmal bedeutet es ſoviel als Herrſchaft über ſich ſelbſt, die man oft nur durch große Anſtrengung gewinnt, indem man allmählich ſeine Begierden, Affecten und Leidenſchaften bezähmen lernt. Und doch iſt ſie durchaus nothwendig, weil man ſonſt im Guten nicht fortſchreiten kann. Sie iſt alſo Anfang oder Bedingung der Tugend, wenn gleich noch nicht die Tugend ſelbſt. S. Tugend. Sodann bedeutet jener Ausdruck auch ſoviel als unbeſchränkte Herrſchaft über Andre, beſonders im Staate, alſo politiſchen Abſolutismus oder Autokratismus. Dieſer iſt nicht nur nicht nothwendig, ſondern ſogar unverträglich mit einem wohlgeordneten Rechtszuſtande oder Bürgerthume. S. Staatsverfaſſung. Ein Herrſcher ſollte daher von Rechts wegen ſtets ſo viel Herrſchaft über ſich ſelbſt (oder Selbherrſchaft im erſten Sinne) haben, daß er auf die unbeſchänkte Herrſchaft über Andre (oder Selbh. im zweiten Sinne) freiwillig verzichtete. Davon will aber freilich der immer ins Unendliche hinausſtrebende

Eigenwille nichts wiſſen. Jeder will daher lieber ein Selbherrſcher im zweiten Sinne ſein, als im erſten.

Selbhülfe oder Selbſth. iſt Vertheidigung ſeiner ſelbſt gegen ungerechten Angriff von Andern. Im Naturſtande iſt ſie unter allen Umſtänden erlaubt, im Bürgerſtande nur dann, wenn der Staat uns nicht helfen kann und Gefahr im Verzuge iſt; wie wenn jemand auf der Straße mörderiſch überfallen wird. Man wehrt ſich dann, ſo gut man kann. Darum heißt dieſe Selbhülfe nothgedrungen. S. d. W.

Selbiſch oder Selbſtiſch ſ. ſelb oder ſelbſt.

Selbkenntniß oder Selbſtk. auch Selbſterk. (autognosia) iſt nach dem bekannten Spruche, der als Inſchrift über dem Eingange zum apolliſchen Tempel in Delphi ſtand: Erkenne dich ſelbſt (γνωϑι σαυτον)! aller Weisheit Anfang. Auch iſt im Grunde alles Philoſophiren zunächſt darauf gerichtet, dem Ich die umfaſſendſte und deutlichſte Erkenntniß ſeiner ſelbſt (ſeiner urſprünglichen Anlagen oder Vermögen, nebſt deren Geſetzen und Schranken) zu verſchaffen, indem es nur unter dieſer Bedingung möglich iſt, auch von andern Dingen eine ſolche Erkenntniß zu erlangen. Dieſe Selbkenntniß iſt aber doch nur theoretiſch. Mit ihr muß daher auch die praktiſche verknüpft ſein, welche auf unſre ſittliche Beſchaffenheit gerichtet iſt, damit man wiſſe, wo es uns noch fehle, mithin nachzuhelfen, welche Affecten und Leidenſchaften in uns herrſchend, mithin am kräftigſten zu bekämpfen ſeien. Zu dieſer praktiſchen Selbkenntniß kann uns daher nur eine oft wiederholte aufmerkſame und gewiſſenhafte Prüfung unſrer Handlungen und der ihnen zum Grunde liegenden Geſinnungen verhelfen. S. Prüfung. Auch vergl. Menſchenkenntniß.

Selblehrer oder Selbſtl. (wofür man auch Selbſchüler ſagen könnte) iſt ſoviel als Autodidakt. S. d. W.

Selbliebe oder Selbſtl. ſ. Eigenliebe und Pflicht.

Selbmord oder Selbſtm. (autochiria, suicidium) iſt eine Handlung, über welche die Moraliſten von jeher viel geſtritten, indem ſie Einige ſchlechthin verdammten, Andre rechtfertigten, noch Andre wenigſtens entſchuldigten, Manche auch gewiſſe Unterſchiede in Anſehung der gegebnen Fälle oder der zum Grunde liegenden Motive machten und dann nach Maßgabe derſelben ſtrenger oder milder darüber urtheilten. Vor allen Dingen aber kommt es hier auf eine genaue Beſtimmung des Begriffes an. Denn die Moraliſten haben ſehr vieles Selbmord genannt, was gar nicht unter dem Begriffe deſſelben ſteht. Um dieſen Begriff zu finden, müſſen wir wiederum zuvörderſt die bloße Selbtödtung vom Selbmorde unterſcheiden — ein Unterſchied, der ſo häufig überſehen wird. Jene verhält ſich zu dieſem, wie die Gattung zur Art; denn der

Selbmord iſt nur eine Art der Selbtödtung. Tauſende haben ſich ſelbſt getödtet, ohne darum Selbmörder zu heißen. Wer ſich mit einem geladenen Gewehr erſchießt, ſei es, daß er es für ungeladen hielt oder daß er glaubte, es ſtehe feſt in der Ruhe, und daher nicht vorſichtig genug damit umging, hat ſich zwar ſelbſt getödtet, aber nicht gemordet. Denn zum Morde gehört als unumgängliches Merkmal die Abſichtlichkeit der Lebenszerſtörung. Daraus ergiebt ſich ſchon die Unſtatthaftigkeit der Eintheilung des Selbmordes in den groben und den feinen. Dieſer ſoll nämlich ſtattfinden, wenn jemand durch Unmäßigkeit im Genuſſe oder in der Arbeit oder ſonſt auf unbeſonnene Weiſe ſein Leben verkürzt. Das iſt aber gar kein Mord. Denn der Unmäßige in Genuß oder Arbeit will ja nicht ſein Leben zerſtören. Er möchte vielmehr gern recht lange leben, um recht lange genießen oder arbeiten zu können. Erſt wenn es durch jenes Uebermaß dahin gekommen, daß jemand des Lebens überdrüſſig iſt und daß er es nun mit abſichtlicher Gewalt und voller Beſonnenheit zerſtört, ſo daß er ſich des Zwecks ſeiner Handlung klar bewuſſt iſt — erſt dann kann man ſagen, daß er ſich gemordet habe. Auch der, welcher ſich unbeſonnen in Lebensgefahr ſtürzt und darin umkommt, iſt kein Selbmörder, auch kein feiner. Denn er wollte gar nicht darin umkommen. Vielmehr hofft' er die Gefahr zu beſiegen. Daher kann man auch den, welcher im Zweikampfe bleibt, nicht ſo nennen, wofern es ſich nicht erweiſen läſſt, daß er ſich abſichtlich in das Schwert ſeines Gegners geſtürzt habe; was aber nie bewieſen werden kann. Denn wenn er es auch ſelbſt vor ſeinem völligen Hinſcheiden ſagte, ſo wäre immer noch die Frage, ob er wirklich dieſe beſtimmte Abſicht gehabt hätte. Endlich folgt hieraus auch, daß es kein Selbmord im eigentlichen und wahren Sinne des Wortes iſt, wenn jemand im Wahnſinne oder überhaupt in einem ſolchen Zuſtande der Angſt, des Schmerzes, der Furcht oder der Verzweiflung, welcher ihn der Beſonnenheit beraubt, folglich inſofern dem Wahnſinne gleichkommt, ſein eignes Leben zerſtört. Denn die That muß dann als eine unwillkürliche gelten. Sie iſt ein Unglück, ein Unfall, aber kein Mord. Dagegen darf man 1. nicht einwenden, daß nach dieſer Anſicht es gar keinen Selbmord geben würde, weil alle Selbmörder ſich in einem ſolchen Zuſtande befänden. Denn das läſſt ſich wieder nicht erweiſen, weil man den Zuſtand derer, die ſich ſelbſt getödtet haben, ſelten oder nie mit Sicherheit beurtheilen kann. Es folgt hieraus nur ſo viel, daß man nicht vorſchnell im Urtheile ſein, daß man alſo im zweifelhaften Falle lieber aus Menſchenliebe jenen Zuſtand der Beſinnungsloſigkeit vorausſetzen, als den Unglücklichen, der Hand an ſich ſelbſt gelegt, ſogleich als Selbmörder verurtheilen ſoll. Es war daher eine große Uebereilung von Kant, als er in ſeiner Tugendlehre ſchrieb, man dürfte jedem

Selbmörder dreiſt ins Geſicht ſpeien, gleichſam als wär' er ein Auswurf oder Abſcheu der Menſchheit. Der Philoſoph würde das auch zuverläſſig ſelbſt nicht gethan haben, wenn er irgendwo einen angeblichen Selbmörder gefunden hätte. Man darf aber auch 2. nicht einwenden, daß ſelbſt bei Vorausſetzung jenes Zuſtandes die That immer unſittlich, ja verbrecheriſch bleibe, weil es die eigne Schuld des Menſchen ſei, wenn er in den Zuſtand der Beſinnungsloſigkeit gerathe. Denn das läſſt ſich gleichfalls nie beweiſen, weil man dann Leib und Seele ſammt dem ganzen vorausgegangenen Leben eines ſolchen Menſchen durchſchauen müſſte. Es folgt aber hieraus wiederum dieſelbe Pflicht des milden und ſchonenden Urtheils. Und daher iſt es eine lobenswerthe Sitte der Engländer, daß der Todtenbeſchauer (coroner) bei ſolchen Gelegenheiten gewöhnlich erklärt, der Todte ſei am gebrochnen Herzen (broken heart) geſtorben. Denn wenn das Herz gebrochen iſt, ſo iſt auch der Menſch ſeiner Sinne nicht mehr ſo mächtig, um zu wiſſen, was er eigentlich thue. Er kann ſich dann wohl ſelbſt tödten, aber nicht morden. Unter Selbmord iſt alſo bloß die abſichtliche und daher mit Beſonnenheit ausgeführte gewaltſame Zerſtörung des eignen Lebens zu verſtehn. Auf die Art der Gewaltſamkeit kommt dabei weiter nichts an. Denn es iſt auch eine gewaltſame Zerſtörung des Lebens, wenn jemand in dieſer Abſicht Gift nimmt oder ſich zu Tode hungert. Im letzten Falle verſagt er gewaltſam der Natur, was ſie unbedingt zur Lebenserhaltung fodert. Es war daher eine ungereimte (wenn auch vielleicht nur aus einem gewiſſen Genialitätskitzel hingeworfene) Behauptung in Göthe's Wahlverwandtſchaften, daß der freiwillige Hungertod kein Selbmord ſei. Im Gegentheil, er iſt es um ſo mehr, weil hier die Abſicht der Lebenszerſtörung mit ſolcher Beharrlichkeit (ja mit Beſiegung der ſtärkſten Antriebe zur Lebenserhaltung, des Hungers und des Durſtes, die uns ſonſt beinahe zum Genuſſe der Nahrungsmittel nöthigen) hervortritt, daß ſich an der vollen Beſonnenheit, wenigſtens bis zum Eintritte völliger Entkräftung, nicht wohl zweifeln läſſt. Aber auch in andern Fällen, wo Männer, wie Cato, durch eine zwar raſche, vorher aber lang überlegte That ihrem Leben ein Ende machten, läſſt ſich nicht füglich daran zweifeln. Hiedurch iſt auch die Frage beantwortet, ob der Selbmord (in der angegebnen Bedeutung) möglich ſei. Denn warum ſollt' er nicht möglich ſein d. h. innerhalb der Gränzen der menſchlichen Kraft liegen? Er muß auch möglich ſein, weil ſonſt der Menſch nie ſein Leben der Pflicht zum Opfer bringen d. h. ſich lieber das Leben nehmen laſſen könnte, als etwas Böſes thun, woferne der Lebenstrieb mit ſo unwiderſtehlicher Gewalt in ihm wirkte, daß er ihn unter allen Umſtänden befriedigen müſſte. Es iſt daher in dieſer Hinſicht ein Vorzug des

Menſchen vor dem Thiere, daß er ſich ſelbſt abſichtlich und mit Beſonnenheit tödten kann, weil es ein Beweis ſeiner Kraft iſt, ſich auch über den ſtärkſten Naturtrieb zu erheben. Denn die Beiſpiele von Thieren, z. B. von Bienen und Skorpionen, welche nach einigen Beobachtungen ſich ſelbſt getödtet haben ſollen, wenn ſie verfolgt oder zur Wuth gereizt wurden, beweiſen, wenn ſie auch wahr wären, doch nichts gegen dieſen Satz, da man nicht annehmen kann, daß jene Thiere dabei mit Abſicht und Beſonnenheit handelten. Sie wuſſten eben ſo wenig, als viele Menſchen, was ſie thaten. Wenn nun aber der Selbmord eine dem Menſchen überhaupt mögliche und auch von manchen Menſchen wirklich vollzogne That iſt, ſo fragt ſich: Wie iſt dieſelbe ſittlich zu beurtheilen? Iſt ſie erlaubt oder unerlaubt, recht oder unrecht? Unter den alten Moralphiloſophen haben beſonders die Stoiker (ſ. die bereits im Art. Autochirie angeführte Schrift hierüber) ſich dadurch ausgezeichnet, daß ſie ſehr beredte Vertheidiger dieſer Handlung waren. Sie ſagten: Der Weiſe iſt auch Herr über ſein Leben. Er kann es daher aufgeben, wenn es ihm nicht mehr zuſagt; denn es geſchieht dann weiter nichts, als daß die Seele den ſie in ihrer höhern Wirkſamkeit hemmenden oder ſtörenden Körper verläſſt, wie man ja auch im Leben ſelbſt ein unbequemes Kleid ablegt oder ein rauchendes Zimmer verläſſt. Die Gottheit ſelbſt giebt uns, wenn Altersſchwäche, fortdauernde Kränklichkeit und andres Ungemach unſre Lebensthätigkeit zu ſehr beſchränkt, einen Wink, daß es nunmehr Zeit ſei, das Leben aufzugeben und nicht zu warten, bis es uns nach langer Unthätigkeit von der zerſtörenden Hand der Natur entriſſen werde. Sie, die Gottheit, ruft uns dann ſelbſt von dem Lebensposten ab, den ſie uns anvertraut hatte, weil er nicht mehr haltbar iſt. Es wäre alſo nur eine des Weiſen unwürdige Feigheit, wenn man aus thieriſcher Anhänglichkeit an die Erde, die uns geboren, aus blinder Liebe zu einem Leben, das uns und Andern nicht mehr nützen kann, jenem Rufe nicht folgen wollte. — Dieſes Räſonnement iſt allerdings ſehr ſcheinbar. Auch haben die neuern Vertheidiger des Selbmords nichts Beſſeres erſonnen, ſondern immer nur jenes ſtoiſche Argument mit mancherlei überflüſſigen Variationen und Amplificationen wiederholt. Aber es iſt doch nichts weiter als Sophiſterei. Der Menſch iſt nicht Herr über ſein Leben in dem Sinne, wie es die Stoiker nahmen, mag der Menſch auch noch ſo weiſe ſein. Das leibliche oder irdiſche Leben iſt immer nur als ein dem Menſchen von höherer Hand anvertrautes Gut zu betrachten, über das er nicht nach ſeinem Belieben ſchalten und walten darf. Und zwar gerade dann um ſo weniger, wenn er noch ſo viel Geiſteskraft hat, daß er wohl im Stande wäre, ſein Leben mit Abſicht und Beſonnenheit ſelbſt zu zerſtören. Denn alsdann hat er immer auch

noch Kraft genug, für die höheren Lebenszwecke thätig zu ſein. Selbſt der Kampf mit dem Ungemache, ſelbſt die Standhaftigkeit in Ertragung der Beſchwerden und Leiden dieſes Lebens, iſt eine ſolche Kraftäußerung, welche die höhere Würde des Menſchen offenbart und ihn ebendadurch würdig eines beſſern Lebens macht. Daher verwickelt ſich auch Seneca in Widerſpruch mit ſich ſelbſt, wenn er auf der einen Seite jenen Kampf des Weiſen mit einem ungünſtigen, ihn hart bedrängenden Schickſale als ein erhabnes, ſelbſt den Göttern erfreuliches Schauſpiel betrachtet, und doch auf der andern Seite dem Weiſen die Befugniß ertheilt, ſein Leben ſelbſt zu zerſtören. Das Gleichniß mit dem unbequemen Kleide oder dem rauchenden Zimmer paſſt nicht, ſo oft es auch wiederholt worden. Es hinkt auf allen Seiten. Unſer Leib iſt kein Kleid, das man nach Belieben wechſelt, keine Wohnung, in welche und aus welcher die Seele nach Belieben zieht. Er iſt der Menſch ſelbſt, ſo lange wir hier leben. Und darum heißt es auch mit Recht, ſich ſelbſt tödten, wenn jemand ſein leibliches Leben zerſtört. Es iſt eben ſo anzuſehn, als wenn er ſich ſelbſt vernichtete, da er doch eigentlich nichts von einem andern und beſſern Leben weiß, ſondern es nur hofft oder glaubt. Er kann aber dieſe Hoffnung, dieſen Glauben, nicht mit Grunde in ſich nähren, wenn er nicht den Willen hat, ſich durch treue Pflichterfüllung in allen Lagen auch den beſchwerlichſten, des künftigen Lebens würdig zu machen. S. Unſterblichkeit. Weg alſo mit jenen eines Weiſen unwürdigen Klügeleien und Vergleichungen! Sie haben auch in der That ſo wenig gewirkt, daß ein geſundes moraliſches Gefühl noch heute den Selbmord als ein gleichſam an der Menſchheit ſelbſt, der ſich niemand beliebig entziehen ſoll, begangenes Verbrechen mit Abſcheu betrachtet, wenn man gleich im einzelen Falle Bedenken tragen mag, den Selbmörder als einen groben Verbrecher zu verdammen, oder gar noch deſſen Leichnam zu beſchimpfen, gleichſam als könnte man die That noch nach dem Tode des Thäters beſtrafen. Alles, was man hier vernünftiger Weiſe thun kann, iſt, den Leichnam eines Menſchen, der ſo aus der Welt geſchieden, ganz im Stillen beizuſetzen, um allen Anſtoß zu entfernen. Denn allerdings würd' es anſtößig im höchſten Grade ſein, wenn man ihm ein prachtvolles Leichenfeſt bereiten wollte, gleichſam als wäre der Selbmörder wie ein um das Vaterland verdienter Mann aus der Welt gegangen. Man muß ſich hier nur nicht durch den äſthetiſchen Effect täuſchen laſſen, welchen der Selbmord auf der tragiſchen Bühne macht. Die Phantaſie urtheilt nicht nach Vernunftgründen und moraliſchen Geſetzen. Es iſt alſo wohl möglich, daß uns eine ſtark in die Sinne fallende Kraftäußerung äſthetiſch als etwas Großes gefalle, wenn es zugleich ſcheint, als habe der Menſch unter dieſen

Umſtänden nicht anders handeln können. Denn alsdann ſcheint die That einerſeit ſehr verzeihlich und anderſeit doch heldenmäßig wegen der Kraft, die daraus mehr oder weniger hervorleuchtet. Aber dieſer Schein iſt doch eben nur eine künſtleriſche Illuſion, und was uns vermöge derſelben äſthetiſch gefällt, kann und muß doch moraliſch misfallen, wenn wir es unabhängig von den Blendwerken der Einbildungskraft aus einem höhern Standpuncte betrachten. — Noch iſt aber zu bemerken, daß man den Selbmord auch nicht mit dem freiwilligen Tode verwechſeln dürfe, ob er gleich vermöge der bekannten Redefigur der Milderung (μειλιγμα) oft ſo genannt wird. Es iſt ja etwas ganz andres, ſein Leben eigenmächtig zerſtören, und es für höhere Zwecke aufopfern, indem man es ſich nehmen läſſt oder den Tod leidet, weil man ihn nicht vermeiden kann, ohne jene Zwecke aufzugeben. So litten Sokrates, Jeſus und ſeine Jünger den Tod freiwillig. Sie konnten ihm wohl entgehen, aber ſie wollten nicht, und konnten es auch nicht, wenn ſie ihren erhabnen Beruf erfüllen wollten. Sie darum Selbmörder zu nennen, wie Einige gethan haben, oder wenigſtens durch ihr Beiſpiel den Selbmord rechtfertigen zu wollen, iſt Unſinn, weil totale Begriffsverwirrung. Allenfalls könnte man, wenn man es mit den Begriffen nicht ganz genau nähme, diejenigen chriſtlichen Märtyrer, welche die heidniſchen Obrigkeiten trotzig herausfoderten, ſie tödten zu laſſen, Selbmörder nennen. Da ſie aber doch nicht Hand an ſich ſelbſt legten, ſondern ſich nur aus irrendem Gewiſſen oder religiöſer Schwärmerei dem Tode preisgaben, ſo ſteht auch ihre That nicht unter dem wahren Begriffe des Selbmordes. — Der Schriften über dieſen Gegenſtand (für und wider) giebt es ſo viele (beſonders wenn auch ſolche dazu gerechnet werden, wo beiläufig von der Sache die Rede iſt, wie in Göthe's beiden Schriften: Werther's Leiden und die Wahlverwandtſchaften, die auch wieder andre als Gegenſchriften veranlaſſt haben) daß wir uns der Anführung derſelben, um nicht zu weitläufig zu werden, lieber ganz enthalten. Wir verweiſſen alſo bloß auf Hermann's (Gottfr. Wilh.) Diss. de autochiria et philosophice et ex legibus romanis considerata (Lpz. 1819. 4.) wo faſt 100 Schriften dieſer Art verzeichnet ſind, ohne doch das Verzeichniß zu erſchöpfen. Intereſſante biographiſche Notizen in dieſer Beziehung enthält Tzſchirner's Schrift: Leben und Ende merkwürdiger Selbmörder ꝛc. Weißenf. u. Lpz. 1805. 8. In hiſtoriſch-philoſ. Hinſicht aber iſt noch zu bemerken: Stäudlin's Geſchichte der Vorſtellungen und Lehren vom Selbmorde. Gött. 1824. 8. — Dagegen wollen wir noch eine ſehr wichtige Cautel hinzufügen. Man hüte ſich nämlich ja, den Selbmord mit bloßen Scheingründen zu beſtreiten. Denn dadurch macht man die Sache nur ſchlimmer. Zu dieſen Scheingründen gehört auch das

Argument: Was der Menſch ſich nicht ſelbſt gegeben, das darf er auch ſich nicht nehmen. Nun hat er ſich das Leben nicht ſelbſt gegeben. Alſo ... Das iſt offenbar ein Argumentum nimium probans. Denn nach demſelben dürfte man ſich auch nicht einmal die Haare oder Nägel abſchneiden. — Daß niemand einen Andern, welcher des Lebens überdrüſſig iſt, aber nicht Hand an ſich ſelbſt legen will, tödten dürfe, verſteht ſich von ſelbſt. Man ſoll vielmehr den Selbmord verhindern, ſo viel man kann, folglich auch den, der ſich ſelbſt tödten wollte, aber noch nicht ganz todt iſt, zu retten ſuchen. Auch kann niemand einem Andern Erlaubniß zum Selbmorde geben, wie der Kaiſer Hadrian dem Stoiker Euphrates auf deſſen Anſuchen erlaubte, ſich ſelbſt zu tödten — gleichſam als käme hier nur die Bürgerpflicht in Anſchlag, von der man durch das Staatsoberhaupt dispenſirt werden könnte. Der Menſch ſteht ja über dem Bürger und die Menſchheit über dem Staate.

Selbopferung oder Selbſtopf. im eigentlichen Sinne würde diejenige Handlung ſein, wodurch der Menſch ſich ſelbſt Gott als ein blutiges Opfer zur Verſöhnung darbrächte. Da aber der Menſch ſich nicht ſelbſt tödten ſoll (ſ. Selbmord) und da Gott, in deſſen Dienſte der Menſch eben leben ſoll, an einem ſolchen Opfer gar keinen Gefallen haben könnte (ſ. Opfer): ſo kann auch in jenem Sinne von keiner Selbopferung vernünftiger Weiſe die Rede ſein. Der Ausdruck muß alſo bildlich verſtanden werden, nämlich ſo, daß der Menſch bereit ſein ſoll, im Dienſte Gottes, d. h. in treuer Pflichterfüllung, alles, ſelbſt das Leben, aufzuopfern, wenn es nicht mit Achtung der eignen Würde eines vernünftigen Weſens erhalten werden kann; nach dem Ausſpruche Juvenals:

Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas!

Darum heißt dieß auch Selbaufopferung. In dieſem Sinne kann man ſich alſo auch für Andre aufopfern; wie denn jeder im Kampfe für das Vaterland bleibende Krieger auf dieſe Art ſich ſelbſt dem Vaterlande und alſo auch Gott, der ihm dieß Vaterland gab, zum Opfer dargebracht hat.

Selbpflicht oder Selbſtpfl. ſ. Pflicht.

Selbprüfung oder Selbſtpr. ſ. Prüfung.

Selbſchätzung oder Selbſtſch. ſ. Selbachtung.

Selbſt und ſelbſtiſch ſ. ſelb.

Selbſtändigkeit oder Selbſtſt. wird theils einzelnen Menſchen theils ganzen Staaten beigelegt, wenn ſie in ihrem Thun und Laſſen von andern möglichſt unabhängig ſind. Denn ganz unabhängig kann weder der Einzele noch der Staat von andern ſein, wenn er ſich

nicht ganz iſoliren will; was er nicht ſoll und auch nicht einmal im vollen Sinne kann. Dieſe Art der Selbſtändigkeit könnte man alſo die praktiſche, auch die geſellſchaftliche oder ſociale, und in beſondrer Beziehung auf den Staat die politiſche nennen. Es giebt aber auch eine theoretiſche oder logiſche Selbſtändigkeit, wenn nämlich jemand in ſeinem Denken und Urtheilen von fremden Gedanken und Urtheilen möglichſt unabhängig iſt. Es gilt aber auch hier dieſelbe Einſchränkung. Denn auch der ſelbſtändigſte Denker wird durch fremde Gedanken und Urtheile in mancherlei Hinſicht beſtimmt, man mag auf die Zeit ſeiner Kindheit oder auf die ſeiner männlichen Reife ſehen, ob er gleich hier weit unabhängiger iſt, als dort. Wenn man daher von der Selbſtändigkeit im Philoſophiren oder von der Selbſtändigkeit eines philoſophiſchen Syſtems ſpricht, ſo heißt dieß nur, der Urheber eines ſolchen ſei bei ſeinem Philoſophiren einen eignen Gang gegangen und habe daher viel Eigenthümliches erzeugt. — Manche verſtehen auch unter Selbſtändigkeit das für ſich Beſtehen eines Dinges, alſo das, was die Metaphyſiker Subſtantialität nennen. Dieſe ſollte man aber lieber, um Verwechſelung der Begriffe zu vermeiden, Selbſtändlichkeit nennen. S. Subſtanz.

Selbſucht oder Selbſtſ. iſt ein leidenſchaftliches Streben nach eignem Vortheile, mithin ſoviel als praktiſcher Egoismus. Daher nennt man auch den Egoiſten einen Selbſüchtigen. S. Egoismus.

Selbthätigkeit oder Selbſtth. im ſtrengen Sinne iſt nur die freie Willensthätigkeit, weil dieſe ganz allein vom Selbſt des Menſchen abhangt. Indeſſen verſteht man darunter auch jede andre Thätigkeit des Menſchen, welche das Gepräge der Selbbeſtimmung (ſ. d. W.) hat, wenn ſie auch nicht frei iſt.

Selbtödtung oder Selbſtt. ſ. Selbmord.

Selbüberwindung oder Selbſtüb. iſt die Beſiegung der eignen Affecten und Leidenſchaften; was oft viel ſchwerer iſt, als die Beſiegung eines äußern Feindes. Darum heißt es mit Recht:

> **Fortior est, qui se, quam qui fortissima vincit**
> **Moenia.**

Ohne ſie gelangt man aber nie zur Selbherrſchaft, und alſo auch nicht zur Tugend. S. beide Ausdrücke.

Selbunterricht oder Selbſtunt. ſ. Selberziehung.

Selbverachtung oder Selbſtverach t. ſ. Selbachtung.

Selbverleugnung oder Selbſtverl. wird gewöhnlich nicht im eigentlichen Sinne genommen, wo jemand ſeine eigne Perſönlichkeit verleugnet, indem er ſich für eine andre Perſon aus-

giebt, alſo auch einen andern Namen annimmt, ſondern vielmehr im uneigentlichen oder moraliſchen Sinne, wo man darunter die Verzichtleiſtung auf eignen Vortheil zum Beſten Andrer und folglich auch die Aufopferung ſeiner ſelbſt für Andre verſteht. S. Selbopferung.

Selbvernichtung oder Selbſtvern., bloß phyſiſch genommen, iſt die Zerſtörung des leiblichen Lebens. S. Selbmord. Im moraliſchen Sinne aber kann jener Ausdruck zweierlei bedeuten. Man kann erſtlich vom Laſterhaften ſagen, daß er ſich ſelbſt, ſein höheres oder überſinnliches Ich, gleichſam vernichte, indem er, ſtatt immer beſſer zu werden, immer ſchlechter wird. Man kann aber auch umgekehrt vom Tugendhaften ſagen, daß er ſich ſelbſt, ſein niederes oder ſinnliches Ich, gleichſam vernichte, indem er es jenem höhern oder überſinnlichen in allen den Fällen, wo es die Pflicht heiſcht, zum Opfer bringt. Dann heißt alſo Selbvernichtung ebenſoviel als Selbopferung. S. d. W.

Selbverſtändigung oder Selbſtverſt. iſt nur durch eine möglichſt vollſtändige Analyſe des Bewuſſtſeins, alſo durch Philoſophiren möglich. S. Bewuſſtſein und Philoſophie.

Selbvertheidigung oder Selbſtverth. ſ. Selbhülfe.

Selbzwang oder Selbſtzw. nennen einige Moraliſten die innere Nöthigung des Menſchen zu einem ſittlichen Thun und Laſſen durch das Gewiſſen. Da es aber doch immer ein freier Gehorſam iſt, wenn wir uns durch die Mahnungen des Gewiſſens zu einem ſolchen Verhalten beſtimmen laſſen, ſo iſt jener Ausdruck nicht recht paſſend. S. frei und Zwang, auch Gewiſſen.

Selbzweck oder Selbſtzw. iſt jede Perſon. S. d. W.

Selden (Joh.) ein brittiſcher Rechtslehrer des 16. und 17. Jh. (geb. zu Salvington in der Grafſchaft Suſſex 1584 und geſt. 1654) welcher die ſeltſame Grille hatte, das Natur- und Völkerrecht mit Hülfe der moſaiſchen Schriften aus dem Paradieſe oder dem Stande der Unſchuld herzuleiten. S. Deſſ. **de jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum libb. VII. Lond. 1640.** fol. Arg. 1665. 4. — Wahrſcheinlich ward er dadurch Veranlaſſung, daß ſpäterhin zwei andre noch unbedeutendere Rechtslehrer, Namens Alberti und Zentgrav, aus den chriſtlichen Religionsurkunden nach der im 17. Jh. gangbaren Exegeſe und Dogmatik das Naturrecht ableiten wollten. S. **Valent. Alberti compendium juris naturalis orthodoxae theologiae conformatum. Lips. 1676. 8. — Joach. Zentgravii de jure naturali juxta disciplinam Christianorum libb. VIII. Argent. 1678. 4.**

Seligkeit, nicht Seeligkeit; denn es kommt nicht her von Seele, wie ſchon die verſchiedne Ausſprache beweiſt, ſon-

dern von dem altdeutſchen Sal, weshalb es eigentlich Säligkeit geſchrieben werden ſollte. Sal bedeutet nämlich ſo viel als Menge oder Fülle, iſt aber nur noch in Zuſammenſetzungen gebräuchlich, wie Schickſal (Fülle von Schickungen, wofür man auch Geſchick ſagt) Trübſal (Fülle von trüben Ereigniſſen oder Vorſtellungen) Mühſal (Fülle von Mühen) ꝛc. Davon kommt nun zunächſt ſelig (eigentlich ſälig) her, welches entweder in gewiſſen Beziehungen (relativ) gebraucht wird, ſo daß man dieſe Beziehungen durch die Zuſammenſetzung andeutet, wie mühſelig, trübſelig, feindſelig, und ſo auch glückſelig (von dem nicht gebräuchlichen Glückſal = Fülle des Glücks); oder ohne ſolche Beziehungen (abſolut), wo es mit keinem andern Worte zuſammengeſetzt wird. Und davon kommt alsdann das Subſtantiv Seligkeit. Dieſes zeigt alſo auch etwas Abſolutes, Unbedingtes oder Unbeſchränktes an; und darum wird die Seligkeit zunächſt oder zuerſt bloß Gott als Eigenſchaft beigelegt. Wenn wir nun ſagen: Gott iſt ſelig, ſo heißt das nichts anders als: Gott als das vollkommenſte Weſen iſt erhaben über alles Bedürfniß, indem ihm das Bewuſſtſein ſeiner eignen Vollkommenheit auch den Vollgenuß ſeiner ſelbſt gewährt; er iſt ſich ſelbſt genug; er hat die Fülle des Wohlſeins in ſich ſelbſt. Und dieſe Fülle des Wohlſeins iſt eben ſeine Seligkeit. Man könnte ſie daher auch als abſolute Selbzufriedenheit erklären. Aber dieſer innere Friede Gottes iſt höher denn alle menſchliche Vernunft. Wir können uns davon, wie von allen Eigenſchaften Gottes, keine angemeſſene Vorſtellung machen. Um dieß zu können, müſſten wir Gott ſelbſt oder ſelig wie Gott ſein. Die menſchliche Vernunft trägt aber doch dieſe Vorſtellung als Idee in ſich und ſetzt ſie dem Menſchen zum Zielpuncte ſeines Strebens. Wie nämlich der Menſch Gott an Vollkommenheit ähnlich zu werden ſuchen ſoll — nach dem bekannten Ausſpruche: Seid vollkommen wie euer Vater im Himmel! — ſo ſoll er ihm auch an Seligkeit ähnlich zu werden ſuchen. Er kann es aber nur annähernd; ebendarum bleibt es immer nur bei der Aehnlichkeit; er bringt es nie zur Gleichheit, weil er ein endliches, beſchränktes Weſen iſt. Darum heißt es mit Recht: Gott iſt ſelig, der Menſch aber wird es nur, indem er Gott ähnlich zu werden ſucht. Weil nun die Aehnlichkeit mit Gott nicht ſinnlich oder phyſiſch, ſondern nur ſittlich oder moraliſch zu denken (ſ. Aehnlichkeit): ſo wird der Menſch nur durch ſittliche Vollkommenheit, die wir auch Tugend nennen, ſelig. Die Tugend allein beſeligt den Menſchen. Daß aber dieſe Seligkeit auch als ein Geſchenk Gottes oder ein Ausfluß der göttlichen Güte betrachtet wird, kommt daher, daß wir als göttliche Geſchöpfe alles Gute auf Gott als deſſen Urquell beziehn, mithin ſelbſt Vernunft und Frei-

heit, wodurch wir allein der Tugend, alſo auch der Seligkeit fähig werden, als Gottesgaben zu betrachten haben. Der Menſch iſt aber in Anſehung ſeines Wohlſeins auch abhängig von ſinnlichen Bedürfniſſen und deren Befriedigung. Dadurch wird ſeine Zufriedenheit oft geſtört; denn auch jene Bedürfniſſe können nie vollſtändig befriedigt werden. Es iſt aber deren Befriedigung, wieferne ſie überhaupt ſtattfinden mag, größtentheils von äußern und zufälligen Umſtänden abhängig, die der Menſch nicht in ſeiner Gewalt hat, alſo von dem, was man Glück nennt. S. d. W. Darauf bezieht ſich nun eben der Begriff der Glückſeligkeit als einer Fülle des Glücks. Hieraus erhellet offenbar, daß Seligkeit und Glückſeligkeit weſentlich verſchiedne Begriffe ſind, und daß die Eudämoniſten, welche von einer moraliſchen Glückſeligkeit redeten, beide Begriffe verwechſelten oder Dinge in Gedanken combinirten, die völlig unverträglich ſind. S. Eudämonie. Es kann jemand dem Glücke gleichſam im Schooße ſitzen, folglich die Mittel zu allen möglichen Sinnesgenüſſen haben und im vollen Maße brauchen, alſo höchſt glückſelig ſein, und doch zugleich höchſt unſelig ſein. Es iſt daher auch höchſt gefährlich, die Glückſeligkeit zum Endzwecke des menſchlichen Strebens zu machen oder für das höchſte Gut zu erklären, und daraus den Satz: Strebe nach Glückſeligkeit! als höchſtes Pflichtgebot oder oberſtes Sittengeſetz abzuleiten. Denn die Erfahrung lehrt, daß der Menſch durch dieſes Streben, wenn es unbedingt iſt — und ſo müſſt' es ſein, wenn jenes Gebot das höchſte wäre — nicht nur nicht tugendhaft, alſo auch nicht ſelig, ſondern laſterhaft, alſo unſelig, und folglich auch nicht einmal glückſelig wird. Denn die Unſeligkeit ſelbſt ſtört ſein Glück, wenigſtens den Genuß deſſelben, worauf es doch hauptſächlich ankommt. Was hilft z. B. dem Geizigen der Beſitz des Reichthums, da er dieſen nicht genießt? Wenn er ihn aber auch genöſſe, im vollen Maße genöſſe, wenn er der üppigſte Verſchwender würde, ſo würde auch das ihn weder ſelig, noch glückſelig machen können. Denn die ſinnlichen Begierden ſind unerſättlich; je mehr man ſie befriedigt, deſto ungeſtümer werden ihre Foderungen; und am Ende verliert der unerſättliche Genießer ſogar die Genuſſfähigkeit, obgleich die Genuſſgier bleibt und ihn fortwährend quält. Daher kann eigentlich nur das Streben nach der Seligkeit unbedingt geboten ſein. Das Streben nach der Glückſeligkeit aber kann bloß unter der Beſchränkung als geboten betrachtet werden, daß es ſehr gemäßigt ſei und ſich nur auf den Beſitz und Genuß deſſen beziehe, was zu unſrem Daſein und Wirken in der Sinneswelt gehört. Iſt es ſo beſchränkt, ſo wird der Menſch auch mit dem Maße von Glückſeligkeit oder phyſiſchem Wohlſein, das ihm eben beſchieden iſt, zufrieden ſein. Es wird alſo auch ſeine Seligkeit

nicht ſtören, wenn ihm etwa nur ein geringes Maß von Glückſeligkeit beſchieden oder wenn er gar unglücklich (dürftig, krank, verfolgt ꝛc.) wäre. Darum hatten die Stoiker gar nicht ſo Unrecht, wenn ſie ſagten: Der Weiſe iſt auch im höchſten Schmerze ſelig; denn ſo, nicht glücklich oder glückſelig muß das griech. μακαριος und das lat. beatus überſetzt werden. Beides iſt von ευδαιμων und fortunatus oder felix eben ſo unterſchieden, wie die deutſchen Ausdrücke ſelig und glückſelig. Uebrigens iſt es allerdings wahr, daß das auch im Tugendhaften immer fortdauernde Bewuſſtſein ſeiner Unvollkommenheit und Schuld ſeiner Seligkeit Abbruch thue. Das heißt aber eben nur ſoviel als: Der Menſch iſt nie ſelig im vollen Sinne des Worts, wie Gott, und kann es auch in dieſem Sinne nicht werden; ſelbſt wenn ihn Gott dazu machen wollte. Denn da müſſt' er völlig aufhören Menſch d. h. endlich zu ſein; er müſſte Gott ſelbſt d. h. unendlich werden, was ſich im Begriffe widerſpricht. Es iſt daher auch widerſinnig, wenn die Seligkeit des Himmels, wieferne ſie Menſchen oder andern endlichen Weſen zu Theil werden ſoll, als eine abſolute gedacht wird. Noch widerſinniger aber iſt es, wenn ein Menſch den andern ſelig ſprechen oder gar ſelig machen will. Eine Kirche endlich, die ſich ſelbſt alleinſeligmachend nennt, beweiſt damit nur, daß ſie ſelbſt nicht wiſſe, was Seligkeit ſei.

Selle (Chſti. Gli.) geb. zu Stettin 1748 und geſt. zu Berlin 1800 als Oberaufſeher der Charité, Geh. Rath und Director der philoſophiſchen Claſſe der daſigen Akad. der Wiſſenſchaften — ein philoſophiſcher Arzt, der nicht bloß mehre mediciniſche, ſondern auch folgende philoſophiſche Schriften herausgegeben hat: Urbegriffe von der Beſchaffenheit, dem Urſprunge und Endzwecke der Natur. Berl. 1776 (1775). 8. — Philoſophiſche Geſpräche. Berl. 1780. 2 Thle. 8. — Grundſätze der reinen Philoſophie. Berl. 1788. 8. — Auch finden ſich mehre Abhandlungen über einzele philoſophiſche Gegenſtände von ihm theils in den Memoiren der Berl. Akad. der Wiſſ. theils in der Berl. Monatsſchr. — In allen dieſen Schriften und Abhandlungen geht er darauf aus, den Empirismus, der freilich in der Heilkunſt ſeinen guten Platz behauptet, obwohl zur Wiſſenſchaft nicht ausreichend iſt, auf dem Gebiete der Philoſophie herrſchend zu machen; weshalb er auch oft gegen Kant's Kritik polemiſirt.

Selten heißt entweder, was zu gleicher Zeit in geringer Anzahl angetroffen wird (wie wenn man ſagt: Das wahre Genie iſt ſelten oder eine Seltenheit, während es ſehr viele ſein wollende oder affectirte Genies giebt) oder was ſich auch zu verſchiednen Zeiten nur ſparſam ereignet (wie wenn man ſagt: In unſrer Gegend ſind Erdbeben ſelten). Es verſteht ſich aber von ſelbſt, daß etwas

auch in beiderlei Hinſicht ſelten ſein kann (wie wenn man ſagt: Wahrheitliebende Herrſcher ſind ſelten). Hierauf bezieht ſich dann die allgemeine Regel: Das Seltne iſt nicht zu erwarten (rara non praesumuntur) weil es Thorheit wäre, darauf rechnen zu wollen. Und doch erwarten es die Menſchen oft mit großer Zuverſicht (z. B. das große Loos, wenn ſie in die Lotterie gelegt haben). — Vom Seltnen iſt aber zu unterſcheiden das Seltſame. Dieſes braucht nicht gerade ſelten zu ſein; vielmehr giebt es Menſchen, welche das Seltſame ſo lieben, daß man es überall in ihren Umgebungen und in ihrem Verhalten antrifft; und ſolche Seltſamkeitsliebhaber ſind auch eben nicht ſelten, beſonders in England, wo dieſe Art von Liebhaberei faſt einheimiſch oder endemiſch iſt. Das Seltſame entſpringt nämlich aus einer abſichtlichen Abweichung vom Gewöhnlichen, aus einer gewiſſen Affectation, wodurch man ſich ein Anſehn geben oder vor Andern auszeichnen will. Zuweilen liegt auch bloß ein ungezügelter Freiheitstrieb zum Grunde. Immer aber iſt es ein Beweis von einem verdorbnen Geſchmacke, wenn man am Seltſamen ein ſo großes Wohlgefallen findet, daß man es bloß darum, weil es vom Gewöhnlichen abweicht, allem Andern vorzieht.

Seltſam ſ. ſelten.

Semiotik (von σημειον, das Zeichen) iſt Zeichenlehre, beſonders wieferne man aus gewiſſen Zeichen etwas Andres erkennt. So giebt es eine divinatoriſche oder mantiſche Semiotik, welche aus dem Gegenwärtigen als Zeichen das Künftige erkennen lehrt (ſ. Divination und Mantik) — eine phyſiognomiſche und pathognomiſche Semiotik, welche aus dem Aeußern des Menſchen als Zeichen das Innere deſſelben erkennen lehrt (ſ. Phyſiognomik und Pathognomik) — eine mediciniſche oder pathologiſche Semiotik, welche aus gewiſſen Erſcheinungen am kranken Organismus als Zeichen die Beſchaffenheit oder das Weſen der Krankheit (und inſofern auch die Urſachen, die Heilmittel, den Verlauf und den Ausgang derſelben) erkennen lehrt (ſ. Medicin und Pathogenie). Die letztere hat ſich den Titel der Semiotik vorzugsweiſe angeeignet, iſt auch verhältnißmäßig die ſicherſte von allen, obwohl nicht untrüglich, indem es auch hier ſehr zweideutige Zeichen giebt, gehört aber nicht weiter hieher.

Seneca (Lucius Annaeus S.) geb. zu Corduba in Spanien von römiſchen Eltern im 2. oder 3. J. nach Chr., ward ſehr früh nach Rom gebracht, um in der Hauptſtadt des Reiches ſeine Studien und ſein Glück zu machen. Sein Vater (Marcus Ann. S.) von dem noch einige rhetoriſche Arbeiten (controversiae et suasoriae — meiſt bei den Schriften des Sohnes in den größern Ausgaben

befindlich) übrig ſind, unterrichtete ihn ſelbſt in der Grammatik und Rhetorik. In der Philoſophie aber empfing er den erſten Unterricht vom Pythagoreer Sotion, der ihn auch ſelbſt zu einem Pythagoreer durch Beobachtung einer ſtrengern Lebensweiſe (wozu auch die Enthaltung vom Fleiſcheſſen gehörte) bilden wollte. Da aber dieſe Lebensweiſe ſeinem ſchwächlichen Körper nicht zuſagte, auch ſeinem Vater misfiel, ſo gab er ſie und mit ihr die pythagoriſche Philoſophie ſelbſt auf, und wandte ſich nun zur ſtoiſchen Schule. (Sen. ep. 49. et 108.). Seine anderweiten Lehrer in der Philoſophie waren daher zwei (ſonſt eben nicht bekannte) Stoiker, Attalus und Papirius Fabianus. Auch ging er mit einem Cyniker, Namens Demetrius, um. Daneben ſtudirte er die Schriften der berühmteſten älteren Stoiker, ſo wie auch andrer Philoſophen, ſelbſt Epikur's. Indeſſen beſchäftigte ſich S. nicht ausſchließlich mit dem Studium der Philoſophie. Nach dem Wunſche ſeines Vaters, der eben kein Freund der Philoſophie war, ſucht' er ſich auch zum Redner und Sachwalter zu bilden, gab aber, nachdem er bereits öffentlich als Redner und Sachwalter, und nicht ohne Beifall, aufgetreten war, wegen ſeines ſchwächlichen Körpers dieſes Geſchäft wieder auf. Doch verwaltete er nach und nach mehre Staatsämter, als Quäſtur, Prätur und Conſulat. Auch fand er Zutritt am Hofe des Kaiſers Claudius (dem er bei deſſen Lebzeiten auf unwürdige Weiſe ſchmeichelte, nach dem Tode hingegen in einer beißenden Satyre deſto mehr Böſes nachſagte) ward aber dadurch in eine Hofkabale verwickelt, welche die berüchtigte Meſſalina, Gemahlin jenes Kaiſers, angeſponnen hatte, indem ſie die von ihr gehaſſte Julia, Tochter des Germanicus, des Ehebruchs beſchuldigte, an welchem Vergehen auch unſer Stoiker theilgenommen haben ſollte. Er ward daher nach Corſica verwieſen, wo er acht Jahre im Exile lebte. Ob er ſchuldig oder unſchuldig war, läſſt ſich jetzt nicht mehr entſcheiden. Da jedoch ſeine Schuld nicht erwieſen iſt, ſo muß ſeine Unſchuld präſumirt werden. Als nachher der Kaiſer die Meſſalina wegen ihres ſchändlichen Lebenswandels hinrichten ließ und die Agrippina zur Gemahlin nahm, ſo beſtimmte dieſe den Kaiſer, den Philoſophen aus dem Exile zurückzurufen, und übertrug ihm nun die Erziehung ihres Sohnes, des jungen Nero. Dadurch gelangte S. nicht nur zu großem Anſehn und Einfluß, ſondern auch zu einem bedeutenden Vermögen, indem er von ſeinem Zöglinge, nachdem dieſer Kaiſer geworden, reichlich beſchenkt und in den erſten Regierungsjahren (dem ſog. Quinquennium Neronis) auch als Freund und Rathgeber deſſelben behandelt wurde. Es lebte daher dieſer ſtoiſche Philoſoph, der nach den Grundſätzen ſeiner Schule Reichthum, Ehre, Macht und andre äußere Güter gar nicht einmal für etwas Gutes hielt, doch eine

Zeit lang als ein großer und vornehmer Herr mit vielem Glanze, indem er in der Stadt und auf dem Lande mehre prachtvolle Häuſer und einträgliche Grundſtücke beſaß. Allein eben dieſe Lebensverhältniſſe führten ſeinen Untergang herbei. Neider und Feinde ſchwärzten ihn beim Kaiſer an, der immer tyranniſcher und mistrauiſcher wurde, und daher kein Bedenken trug, nachdem er ſchon Mutter und Bruder hatte umbringen laſſen, auch ſeinen Lehrer auf bloßen Verdacht der Theilnahme an einer Verſchwörung dem Tode zu weihen. Ein Tribun muſſte auf Befehl des Kaiſers dem Philoſophen, der ſich eben auf einem Landhauſe bei Rom befand, ankündigen, daß er ſterben, aus beſondrer Gnade des Kaiſers aber freie Wahl der Todesart haben ſollte. S. ließ ſich daher die Adern öffnen und nahm auch noch Gift, als das Blut aus ſeinem alten und magern Körper nicht genug abfloß, ſo daß er einen ziemlich langen und ſchmerzhaften Todeskampf zu beſtehen hatte, bei welchem er jedoch mehr Gleichmuth und Standhaftigkeit als im Leben ſelbſt bewies. Er ſtarb im 65. oder 66. J. nach Chr. **Tacit.** ann. XV, 60 ff. Die Schriften, welche S. hinterlaſſen hat, ſind größtentheils moraliſche Abhandlungen (de ira libb. III — de tranquillitate animi — de constantia sapientis — de clementia libb. II — de brevitate vitae — de vita beata — de otio aut secessu sapientis — de beneficiis libb. VII) zu welchen auch drei Troſtſchreiben (de consolatione ad Helviam matrem, ad Polybium, ad Marciam) und die Schrift von der Fürſehung (de providentia s. quare bonis viris mala accidant, cum sit providentia) gerechnet werden können; obwohl die letztere zum Theil auch ſpeculativen Inhalts iſt. Ganz ſpeculativ aber ſind ſeine naturphiloſophiſchen Unterſuchungen (quaestionum naturalium ad Lucilium libb. VII). An eben dieſen **Lucilius** (einen jüngern Freund S.'s, der eine Zeit lang Statthalter von Sicilien war, auch ſich ſelbſt als Schriftſteller ausgezeichnet hat) ſind 124 noch vorhandne Briefe S.'s vermiſchten Inhalts gerichtet, welche aber mehr für das größere Publicum geſchrieben waren und daher ſelbſt zum Theil als philoſophiſche Abhandlungen in Briefform betrachtet werden können. Die zehn Trauerſpiele, welche ihm beigelegt werden, ſind wenigſtens nicht alle echt, auch von keinem beſondern Werthe. Außerdem exiſtiren von ihm noch einige Epigramme, die vorhin erwähnte Satyre unter dem Titel einer **Apokolokyntoſe** (ſ. d. W.) und einige Bruchſtücke aus verloren gegangenen proſaiſchen Schriften. S. L. A. **Senecae** opera, quae extant, integris **Justi Lipsii**, J. F. **Gronovii**, et adjectis variorum commentariis illustrata. Acc. **Liberti Frommondi** notae et emendationes. Amſterd. 1672. 3 Bde. 8. (der 3. B. enthält die Werke des ältern S.). Ed. F. E. **Ruhkopf.** Lpz.

1797 ff. 6 Bde. 8. Deutſch von J. F. Schilde. Halle, 1796. 8. (mit einer Einleit. über S.'s Leben, Charakter, Schriften ꝛc. iſt aber nicht vollendet). Franz. von La Grange. Par. 1778. 7 Bde. 12. — Von neuern Schriften über dieſen Philoſophen ſind zu vergleichen: Diderot, essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les regnes de Claude et de Néron. Par. 1778. 12. (Als 7. Bd. oder Anhang zu der eben angeführten franz. Ueberſ., aber auch im 8. Th. der von Naigeon herausgegebnen Werke Diderot's zu finden). — F. L. Epheu's (Carl. Hamker's) Leben des S. nach Diderot. Deſſ. u. Lpz. 1782. 8. — Kämpfer's Leben des S.; in Canzler's und Meißner's Quartalſchrift. 1785. H. 1. S. 62—73. — Rüſcheler's L. A. Seneca der Sittenlehrer nach dem Charakter ſeines Lebens und ſeiner Schriften. Zür. 1783. 8. (B. 1.) — J. G. K. Klotzſch's L. A. Seneca. Witt. und Zerbſt, 1799—1802. 2 Bde. 8. — Th. F. G. Reinhardt de L. A. Senecae vita atque scriptis. Jena, 1816. 8. — K. Ph. Conz über S.'s Leben und Charakter; vor Deſſ. Ueberſ. von S.'s Troſtſchreiben an Helvia und Marcia. Tüb. 1792. 8. — Ueber den S. und ſeine Philoſophie; in der Literatur- und Völkerkunde. 1784. St. 4. S. 918 ff. und St. 6. S. 1112 ff. vergl. mit einer ähnlichen Abh. über S. und deſſen Vater, beide als Dichter betrachtet, von Jakobs; in den Nachträgen zu Sulzer's Theorie ꝛc. B. 4. S. 332 ff. — Was nun die Philoſophie dieſes Mannes betrifft, ſo haben zwar Einige behauptet, er ſei kein Stoiker, ſondern vielmehr ein Eklektiker geweſen, weil er in ſeinen Schriften oft die Ausſprüche andrer (nicht-ſtoiſcher) Philoſophen (ſelbſt Epikur's, deſſen Lehre die Stoiker ſo heftig beſtritten) billigend anführe, und ſogar in einem ſeiner Briefe ausdrücklich verſichere, daß er keiner Schule angehöre. (Ep. 45. ſagt er nämlich: Non me cuiquam emancipavi, nullius nomen fero: multum magnorum virorum judicio credo, aliquid et meo vindico). Das iſt aber nicht ſo ſtreng zu nehmen. Denn anderwärts bekennt er ſich ſelbſt zur ſtoiſchen Schule, und ſagt nur, daß er keinem von den berühmteren Stoikern, da dieſe ſelbſt nicht einig waren, ausſchließlich folge. (De vita beata c. 3. ſagt er in dieſer Beziehung: Non alligo me ad unum aliquem ex stoicis proceribus; est et mihi censendi jus. — Interim quod inter omnes Stoicos convenit, rerum naturae assentior: ab illa non deerrare et ad illius legem exemplumque formari, sapientia est). Aus dieſen Aeußerungen (mit welchen noch zu vergleichen ſind ep. 8. 21. 29. 107. de vita beata c. 13. de otio sap. c. 32. al.) folgt nur ſoviel, daß S. kein ſo ſtrenger und eifriger Anhänger der ſtoiſchen Philoſophie war, um alle andre Philoſophen zu verachten. Er ſuchte und

ſchätzte vielmehr mit einer gewiſſen Unbefangenheit des Geiſtes das Wahre und Gute auch bei den Philoſophen andrer Schulen. Man kann daher wohl ſagen, daß S. nach dem Geſchmacke des Zeitalters ſich ſchon etwas zum Eklekticismus hinneigte. Aber ihrem Hauptgepräge nach iſt ſeine ganze Philoſophie ſtoiſch; und darum iſt S. in ältern und neuern Zeiten von den meiſten Schriftſtellern mit Recht zu den Stoikern gezählt worden. Ueberall geht er von ſtoiſchen Grundſätzen aus und überall findet er dieſelben Ergebniſſe. Beſonders tritt ſein Stoicismus in den Aeußerungen über Gott, Natur, Fürſehung und Schickſal recht beſtimmt hervor, indem er die in jenem liegende Tendenz zum Pantheismus und Fatalismus faſt ſtärker als irgend ein andrer Stoiker ausſpricht. (So ſagt er in den naturall. quaestt. II, 45. von jenem Weſen, welches der Volksglaube Jupiter oder Gott nennt, es ſei nichts anders als animus ac spiritus, mundani hujus operis dominus et artifex, cui nomen omne convenit. Man könne es daher beliebig fatum, providentia, natura oder mundus nennen. Ipse enim est totum, quod vides, totus suis partibus insitus, et se sustinens vi sua. Ebenſo heißt es im 92. Briefe: Quid est, cur non existimes, in eo divini aliquid existere, qui dei pars est? Und noch beſtimmter de beneff. IV, 7. 8. Quid aliud est natura, quam deus et divina ratio, toti mundo et partibus ejus inserta? — Nec natura sine deo est, nec deus sine natura: sed idem est utrumque). — Ebendarum hat S. auch wenig Eigenthümliches in ſeinen philoſophiſchen Schriften, was deren Inhalt betrifft. Die Wiſſenſchaft iſt dadurch weder extenſiv noch intenſiv vervollkommnet worden. Ueberdieß bezieht er das Philoſophiren faſt immer nur auf's Praktiſche, und ereifert ſich zuweilen ordentlich über die theoretiſchen Speculationen als unnütze Grübeleien. (Ep. 106. heißt es z. B. unter andern: Paucis opus est ad bonam mentem literis. Sed nos ut cetera in supervacuum diffundimus, ita philosophiam ipsam. Quemadmodum omnium rerum, sic literarum quoque intemperantia laboramus. Non vitae, sed scholae discimus). In dieſer Stelle tritt zugleich ein bemerkenswerther Unterſchied hervor, welchen S. zwiſchen der Lebensweisheit und der Schulweisheit machte, ohne doch ſelbſt ein tüchtiger Lebensphiloſoph geweſen zu ſein, indem er zuweilen mehr die Rolle eines Hof- und Weltmanns geſpielt zu haben ſcheint. — Dennoch hat er ſich einiges Verdienſt, beſonders um die angewandte oder ſpeciale Moral, erworben. In ſeinen ethiſchen Monographien über den Zorn, die Seelenruhe, die Wohlthätigkeit ꝛc. kommen viel gute Gedanken und treffende Bemerkungen vor. Auch ſpricht er oft ſo eindringend bei Darſtellung der ſittlichen Vorſchriften, daß ſich das Herz des Leſers erwärmt

und ermuntert fühlt. Nur verdirbt er es wieder dadurch, daß er ſich nicht frei von Uebertreibungen und einer um den Beifall des Leſers gleichſam buhlenden, aber ebendadurch ins Affectirte und Pretioſe fallenden, Manier zu erhalten ſucht. Darum haſcht' er oft nach glänzenden Sentenzen und epigrammatiſch zugeſpitzten Antitheſen. (So ſchreibt er im 70. Br. an den Lucilius: Non vivere bonum est, sed bene vivere — sapiens vivit quantum debet, non quantum potest — citius mori vel tardius ad rem non pertinet, bene mori vel male ad rem pertinet etc.). Dieſe Manier gefiel indeſſen dem ſchon verdorbnen Geſchmacke der Zeitgenoſſen S.'s ſo ſehr, daß er eine Art von Modeſchriftſteller wurde, und die römiſche Jugend inſonderheit faſt nur ſeine Schriften las. (Quinct. inst. orat. X, 1. heißt es von ihm: Solus hic fere in manibus adolescentium fuit. Aber eben ſo treffend iſt auch das Urtheil, welches dieſer Kritiker über S.'s Vorzüge und Fehler ſogleich hinzufügt: Cujus et multae et magnae virtutes fuerunt: ingenium facile et copiosum, plurimum studii, multarum rerum cognitio: in qua tamen aliquando ab iis, quibus inquirenda quaedam mandabat, deceptus est. Tractavit enim omnem fere studiorum materiam. — In philosophia parum diligens, egregius tamen vitiorum insectator fuit. Multae in eo claraeque sententiae, multa etiam morum gratia legenda: sed in eloquendo corrupta pleraque, atque eo perniciosissima, quod abundant dulcibus vitiis etc.). Noch iſt zu bemerken, daß dieſer Stoiker das ſonderbare Schickſal gehabt hat, bald des Atheismus beſchuldigt, bald aber auch für einen halbchriſtlichen Philoſophen erklärt zu werden. Die Beſchuldigung des Atheismus beruhet hauptſächlich darauf, daß S. oft nach ſtoiſcher Weiſe Gott und Natur einander gleichſtellt. Das wäre aber doch nur Hinneigung zum Pantheismus, nicht Atheismus. Was den zweiten Punct betrifft, ſo hat man theils aus dem Wohlwollen des Burrhus (eines Freundes von S.) gegen den Apoſtel Paulus, theils aus der Aehnlichkeit einzeler Ausſprüche S.'s mit bibliſchen, inſonderheit pauliniſchen, Ausdrücken gefolgert, daß S. wohl mit jenem Apoſtel Bekanntſchaft gemacht und durch denſelben einige Kenntniß vom Chriſtenthum erlangt haben möchte. Allein dieſer Schluß iſt ſehr trüglich, und der angebliche Briefwechſel zwiſchen S. und P. gewiß erdichtet. Man vergl. indeß hierüber noch folgende Schriften: J. Ph. Apini disp. de religione Senecae. Wittenb. 1692. 4. — J. A. Schmidii disp. de Seneca ejusque theologia. Jena, 1668. 4. — J. Jani Svaningii theologia Senecae. Kopenh. 1710. 4. — L. A. S. ab Arnando Fabio atheus proclamatus et a J. P. Huntero defensus. Regensb. 1651. 4. — J. J. Czolbe, vindiciae Senecae. Jena, 1791. 4. —

Justi Siberi Seneca divinis oraculis quodammodo consonans. Dresd. 1675. 12. — F. Ch. Gelpke de familiaritate, quae Paulo apostolo cum Seneca philosopho intercessisse traditur, verisimillima. Lpz. 1812. 4.

Sennert (Daniel) geb. zu Breslau 1572, geſt. 1637, ein eklektiſcher Arzt und Naturphiloſoph zu Wittenberg, welcher die Phyſik, großentheils nach Demokrit's Grundſätzen, zu reformiren ſuchte. S. Deſſ. Physica (Wittenb. 1618. 8.) und Hypomnemata physica de rerum naturalium principiis (Frkf. 1635 u. 1636. 8.) auch Opp. omnia (Vened. 1641. u. Leid. 1676. 6 Bde. Fol.). Da er unter andern auch die Unabhängigkeit der Formen von der Materie der Dinge und eine Schöpfung der Seelen aus Nichts behauptete: ſo gerieth er darüber in Streit mit dem Profeſſor Joh. Freitag zu Gröningen, gegen welchen ihn wieder ſein Schüler Joh. Sperling vertheidigte. Dieſer Streit hat jedoch für unſre Zeit kein Intereſſe mehr.

Senſation (von sensus, der Sinn) iſt eine ſinnliche Vorſtellung, beſonders eine ſolche, welche man Empfindung nennt. S. empfinden und Sinn.

Senſibel und Senſibilität (von demſelben) iſt eigentlich ſoviel als empfindbar und Empfindbarkeit. Das Subſtantiv ſteht aber auch zuweilen für Empfindungsvermögen. Ja man nennt ſogar Menſchen, die ſehr empfindlich ſind, ſenſibel, ſpricht aber dann das Wort gewöhnlich nach franzöſiſcher Weiſe aus, weil die Franzoſen es oft ſo nehmen. Daher heißt die Formel: c'est mon sensible, ſoviel als: das iſt mein empfindlichſtes Fleckchen. S. empfinden und Empfindlichkeit.

Senſitiv (von demſelben) heißt bald ſoviel als ſinnlich überhaupt, bald ſoviel als empfindlich inſonderheit. Auch nennt man ſehr empfindliche Perſonen (beſonders Weiber, weil ihre Empfindungen gewöhnlich feiner und lebhafter ſind) Senſitiven, indem man ſie mit den eben ſo benannten Pflanzen vergleicht, welche ſich ſchnell zuſammenziehn, wenn man ſie berührt. Solche Pflanzen ſollte man aber nicht ſowohl Sinn- oder Empfindungspflanzen nennen, als vielmehr Reizpflanzen (Irritativen) weil ihre Bewegung unſtreitig auf einer höhern Reizbarkeit (Irritabilität) beruht, als man gewöhnlich in der Pflanzenwelt antrifft. Denn daß die Pflanzen wirklich etwas dabei empfinden (ſinnlich, wenn auch nur dunkel, vorſtellen) läſſt ſich wenigſtens nicht beweiſen, wäre alſo nur eine Vermuthung, da dieſe Pflanzen ſonſt keine auf Vorſtellung bezügliche Thätigkeit wahrnehmen laſſen.

Senſorium (von demſelben) heißt ein Organ, wodurch man etwas wahrnimmt. So iſt das Auge das Senſorium für alles Sichtbare. Das allgemeine Senſorium des Menſchen (sen-

sorium commune) iſt wohl das Gehirn. S. d. W. Wegen eines angeblichen göttlichen S. (s. divinum) ſ. Raum.

Senſual und Senſualität (von demſelben) iſt ſinnlich und Sinnlichkeit. S. dieſe Ausdrücke. Davon kommt wieder her der

Senſualismus als ein philoſophiſches Syſtem, welches alles von den Sinnen ableitet, mithin im Grunde ebendaſſelbe iſt, welches man auch Empirismus nennt. (S. d. W.) Denn die Erfahrung, aus welcher der Empiriſt alle menſchliche Erkenntniß deducirt, geht eben aus der Wahrnehmung der Gegenſtände mittels unſrer Sinne hervor. Ein ſolcher Philoſoph iſt alſo auch ein Senſualiſt, und ſagt ebendaher: Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu. (S. d. Formel.) — Allein man nimmt die Ausdrücke Senſualismus und Senſualiſt nicht bloß in dieſer theoretiſchen, ſondern auch in praktiſcher Bedeutung. Wer nämlich den Sinn auch zum Maßſtabe des Guten und Böſen macht, oder das Sittliche ſelbſt in einer gewiſſen Beziehung als ein Sinnliches betrachtet, der heißt ein praktiſcher Senſualiſt. Dieſer praktiſche Senſualismus iſt aber wieder einer doppelten Modification fähig. Denn wenn ein praktiſcher Senſualiſt ſich bloß an das ſinnliche Gefühl, wiefern es ein phyſiſches Gefühl der Luſt und Unluſt iſt, in Anſehung des Thuns und Laſſens hält, ſo heißt er ein grober oder phyſiſcher Senſualiſt. Ein ſolcher behauptet daher, daß Vergnügen das höchſte Gut und Schmerz das höchſte Uebel, und daß ebendarum die ſich hierauf beziehende ſinnliche Empfindung die höchſte Richtſchnur des Handelns ſei. Dieſer Senſualismus heißt auch Hedonismus. S. d. W. Ariſtipp und die Anhänger der von ihm geſtifteten cyrenaiſchen Schule waren ſolche Senſualiſten. Auch waren es im Grunde die Epikureer, gleich allen den Eudämoniſten, welche die Glückſeligkeit in einem möglichſt ſtarken und dauerhaften Genuſſe des ſinnlichen Vergnügens beſtehen laſſen. Vergl. die hierauf bezüglichen Artikel. Es giebt aber noch eine andre Art praktiſcher Senſualiſten. Dieſe nimmt einen eignen moraliſchen Sinn an und betrachtet denſelben als die Quelle aller ſittlichen Gefühle, aus welcher zuletzt auch alle ſittliche Vorſchriften oder Geſetze hervorgehn ſollen, indem dieſe nur ein deutlicherer Ausdruck von jenen ſeien. Ein Senſualiſt dieſer Art heißt ein feiner oder moraliſcher Senſualiſt. Dergleichen hat es beſonders unter den ſchottiſchen Moralphiloſophen gegeben, weil dieſe meiſt den ſog. Gemeinſinn (common sense) zu ihrem Führer im Philoſophiren nahmen. S. ſchottiſche Philoſophie, auch Hume, Hutcheſon, Shafteſbury und Smith. Allein man verwechſelt dabei Sinn und Gewiſſen. Die Geſetze der praktiſchen Vernunft können ſich wohl in

Gewiſſen zuerſt als dunkle Regungen ankündigen, über die man ſich und Andern nicht ſogleich eine beſtimmte Rechenſchaft geben kann; und deshalb nennt man auch jene Regungen ſittliche Gefühle. Allein daraus folgt nicht, daß es einen beſondern moraliſchen Sinn im Menſchen gebe, der über gut und bös, recht und unrecht, eben ſo unmittelbar entſcheide, wie der phyſiſche Sinn über roth und grün, ſüß und ſauer, hart und weich ꝛc. Es würde auch bei Zulaſſung eines ſolchen Sinnes kein Menſch in der Welt überführt werden können, daß er bös oder unrecht gehandelt habe. Denn er könnte mit vollem Rechte ſagen, daß ſein moraliſcher Sinn anders entſcheide, wie es auch mit dem phyſiſchen Sinne bei manchen Menſchen der Fall iſt. Die Sittlichkeit würde dann höchſtens als eine Geſchmacksſache zu betrachten ſein, von der es ebenſo wie von andern Geſchmacksſachen hieße: De gustu non est disputandum. Es hilft auch nichts, ſich dabei auf die wohlwollenden Neigungen oder die angeborne Sympathie als eine natürliche Aeußerung des moraliſchen Sinnes zu berufen, wie manche dieſer Moraliſten gethan haben. Denn man müſſt' es doch immer auf jedes handelnde Subject ankommen laſſen, ob und wie weit eine ſolche Sympathie in ihm angetroffen würde. Mit einem Worte, die Sittlichkeit wäre nur eine feinere Art von Sinnlichkeit und als ſolche völlig ſubjectiv oder individual, nichts Allgemeingültiges und Nothwendiges. Vergl. Gewiſſen und Vernunft, auch Tugendgeſetz.

Sentenz (von sentire, empfinden, dann auch denken und urtheilen, wie das deutſche ſinnen) iſt ein Gedanke oder ein Urtheil, beſonders ein kurz ausgeſprochnes; daher Sinn- oder Denkſpruch. Die ſo ausgeſprochne Weisheit heißt ebendarum philosophia sententiaria. S. Gnome und Gnomiker, wo auch die hierauf bezüglichen Schriften angeführt ſind. — Ein ſententioſer Vortrag oder eine ſententioſe Schreibart iſt eine Darſtellung in kurzen, oft epigrammatiſch zugeſpitzten, Sätzen; wie ſie z. B. bei Seneca vorkommt, obgleich deſſen Philoſophie ſelbſt (die ſtoiſche) ſchon längſt ein ſyſtematiſches Gewand angelegt hatte. Man könnte daher die Philoſophie dieſes Stoikers wohl eine ſententioſe, aber nicht eine ſententiariſche nennen, da er ſeine Gedanken nicht in kurzen, von einander abgeſonderten Sentenzen, ſondern zuſammenhangend vorträgt und nur viel Sentenzen einmiſcht. So giebt es auch ſententioſe Dichter; wie Haller und Schiller.

Sentimental und Sentimentalität (von demſelben oder zunächſt vom franzöſiſchen sentiment, Gefühl, Empfindung) = empfindſam und Empfindſamkeit. S. d. W.

Sepulveda (Johannes Genesius S.) ein ſpaniſcher Scholaſtiker und berühmter Ueberſetzer und Ausleger des Ariſtoteles im 16. Jahrhunderte; weshalb er auch zu den neuern Peripateti-

kern gerechnet wird. Geb. 1491 macht' er ſeine erſten Studien zu Cordova in Spanien, ging nachher auf die Univerſität zu Bologna in Italien und ward hier Ephorus collegii hispaniei. In ſeinen wiſſenſchaftlichen Studien wurde S. durch die vertraute Freundſchaft des Fürſten Albertus Pius von Carpi, eines Kenners und Beförderers der Wiſſenſchaften, ſehr unterſtützt. Auch kam er mit Aldus Manutius, Petrus Pomponatius, Marcus Muſurus und andern berühmten Männern jener Zeit in genaue Verbindung. Doch blieb er nicht in Italien, ſondern kehrte in ſein Vaterland zurück und erhielt hier ein einträgliches Kanonikat zu Salamanca. Auch ward er Hiſtoriograph Kaiſers Carl V. und gab als ſolcher deſſen Lebensbeſchreibung heraus. Um die Philoſophie hat er ſich bloß durch Verbreitung der claſſiſchen Literatur in Spanien, durch Bekämpfung der ſcholaſtiſchen Barbarei, und durch ſeine Bemühungen, den Ariſtoteles aus dem Grundtexte zu überſetzen und zu erläutern, verdient gemacht. — Leider hat er ſein Andenken dadurch entehrt, daß er die von Carl's Beichtvater, Bartholomäus Caſa, in Antrag gebrachte Milderung des Schickſals der von den Spaniern ſo hart bedrückten Indianer in Amerika zu hintertreiben und das Verfahren der Spanier gegen dieſe Wilden, wie man ſie nannte, zu rechtfertigen ſuchte. Vielleicht that er dieß aus Eiferſucht gegen jenen ehrwürdigen Mann, vielleicht aber auch nur, wie S.'s Freunde ſagten, aus hartnäckiger Anhänglichkeit an einmal gefaſſte Meinungen oder Vorurtheile. Wenn das eine Entſchuldigung ſeines Benehmens ſein ſoll, ſo iſt es wenigſtens eine ſehr ſchlechte für einen Philoſophen. Schade, daß der Druck der Schrift, die er in dieſer Angelegenheit gegen Caſa herausgeben wollte, verhindert wurde. Man würde dann doch mindeſtens die Gründe beurtheilen können, die er brauchte, um eine ſchlechte Sache zu vertheidigen und eine gute zu hintertreiben, wenn es gleich nur ſophiſtiſche Gründe ſein konnten. Er ſtarb 1572.

Servil, Servilität, Servilismus (von servus, der Knecht oder Sklav) ſind Ausdrücke, welche ſich auf eine knechtiſche oder ſklaviſch unterwürfige Denkart und Handlungsweiſe beziehn. Im Art. liberal ꝛc. iſt bereits das Nöthige darüber geſagt worden.

Servitut (von demſelben) iſt eigentlich die Knechtſchaft oder Sklaverei ſelbſt. Von der perſönlichen Servitut, worüber der Art. Sklaverei das Weitere beſagt, iſt aber wohl zu unterſcheiden die ſachliche, die auch ſchlechtweg Servitut heißt. Hierunter verſteht man nämlich ein dingliches Recht des Einen in Bezug auf das Eigenthum eines Andern, der in Anſehung deſſelben etwas leiden muß oder nicht thun darf. Der Berechtigte darf alſo dann in Bezug auf die fremde Sache, die mit der Servitut behaftet iſt, etwas thun oder verbieten. So ruht auf manchen

Aeckern die Servitut, daß der Eigenthümer ſie eine Zeit lang als Brache liegen laſſen muß, damit ein Andrer ſie als Weide für ſein Vieh benutzen könne. Nur das poſitive Recht kennt ſolche Servituten, indem ſie entweder auf ausdrücklichen Verträgen oder auf Herkommen beruhen. Zuweilen hat auch die durch Verjährung ſanctionirte Gewalt Antheil daran. Die poſitive Jurisprudenz muß alſo darüber weitere Auskunft geben.

Setzen und Setzung ſ. Satz.

Severian (Severianus) ein Neuplatoniker des 5. und 6. Jh. nach Chr. Er wird unter den Schülern von Proclus genannt, hat ſich aber durch nichts ausgezeichnet.

Severinus a Monzambano ſ. Pufendorf.

Sextius (Quintus — wird auch von einigen Sextus genannt) ein neupythagoriſcher Philoſoph, von Geburt ein Römer, der aber in griechiſcher Sprache philoſophirte. Daher nennt ihn Seneca (ep. 59.) graecis verbis romanis moribus philosophantem. Er lebte unter Julius Cäſar und Auguſtus im Privatſtande zu Rom (eine Zeit lang auch zu Athen) indem er eine von dem Erſteren ihm angebotene Stelle im römiſchen Senate ausgeſchlagen hatte. Sen. ep. 98. Plin. hist. nat. XVIII, 28. Es iſt jedoch geſtritten worden, ob dieſer S. ein Pythagoreer oder ein Stoiker war. Diejenigen, welche das Letztere behaupten, berufen ſich auf Seneca's Zeugniß im 64. Briefe. Allein er wird hier nur wegen ſeines ſtrengen ſittlichen Lebenswandels und wegen der Aehnlichkeit ſeiner moraliſchen Grundſätze mit den ſtoiſchen ein Stoiker genannt. Anderwärts (quaest. nat. VII, 32. de ira III, 36. ep. 108.) bezeichnet ihn Seneca ſelbſt als einen Pythagoreer. In der erſten Stelle beklagt derſelbe, daß zu ſeiner Zeit die griechiſchen Philoſophenſchulen beinahe ausgeſtorben ſeien; wobei er auch der pythagoriſchen erwähnt und dann hinzuſetzt: Sextiorum [patris et filii — weil der Vater einen in ſeine Fußtapfen tretenden Sohn hatte] nova et romani roboris secta inter initia sua, cum magno impetu coepisset, extincta est. Die neue Secte, auf welche hier angeſpielt wird, iſt keine andre, als die neupythagoriſche, die um jene Zeit mit einer gewiſſen Anſtrengung hervortrat, um dem immer mehr um ſich greifenden Sittenverderben entgegen zu wirken; was doch vergeblich war. In der zweiten und dritten Stelle wird berichtet, S. habe eben ſo, wie die ältern Pythagoreer, täglich eine moraliſche Prüfung ſeiner ſelbſt angeſtellt und ſich des Fleiſcheſſens enthalten. Es erhellet zugleich hieraus, daß es vornehmlich der praktiſche Theil der pythagoriſchen Philoſophie war, mit deſſen Ausbildung oder vielmehr Ausübung ſich dieſer S. nebſt ſeinem gleichgeſinnten Sohne beſchäftigte. Von ſeinen Schriften iſt nichts mehr übrig, als einige Sittenſprüche, welche in

Th. Galei opusc. myth. phys. et eth. p. 645 ss. unter dem Titel abgedruckt ſind: Sexti Pythagorci sententiae e graeco in latinum a Ruffino versae et Xysto, romanae ecclesiae episcopo, falso attributae. Auch hat ſie U. G. Siber (Lpz. 1725. 4.) herausgegeben, aber dem römiſchen Biſchof Sixtus II. zugeſprochen. Da nämlich dieſe Sentenzen zum Theil ein chriſtliches Colorit haben, ſo finden es Manche unwahrſcheinlich, daß ſie von einem heidniſchen Philoſophen herrühren ſollen. Das iſt aber kein hinlänglicher Grund. Auch fragt es ſich, ob ihnen nicht der chriſtliche Ueberſetzer Ruffin das chriſtliche Colorit erſt gegeben habe. Vergl. M. de Burigny sur le philosophe Sextius; in den Mém. de l'acad. des inscr. Vol. 31. Deutſch in Hiſſmann's Magaz. B. 4. S. 301 ff.

Sextus von unbekannter Herkunft (doch wahrſcheinlich, trotz ſeinem lateiniſch klingenden Namen, ein geborner Grieche, nach ſeinen eignen Aeußerungen — hyp. pyrrh. I, 152. III, 199. 213. — wiewohl ihn Suidas s. v. Σέξτος zu einen Africaner macht, da es im nördlichen Africa auch viel Griechen gab) lebte gegen das Ende des 2. oder den Anfang des 3. Jh. nach Chr., wie Einige behaupten, zu Alexandrien, wie Andre ſagen, zu Athen, vielleicht aber auch zu verſchiednen Zeiten an beiden Orten. In der Philoſophie hielt er ſich zur Schule der Skeptiker, indem er den mündlichen Unterricht des Skeptikers Herodot (nach Diog. Laert. IX, 116.) genoſſen, außerdem aber auch die Schriften der frühern Philoſophen, wie man aus ſeinen eignen Schriften ſieht, fleißig geleſen hatte. Die Widerſprüche, welche er in jenen fand und in dieſen ſo oft rügt, mögen daher wohl ſeine ſkeptiſche Denkart ſehr beſtärkt haben. Da er zugleich Arzt war, ſo hielt er ſich bei Ausübung der Heilkunſt nach der gewöhnlichen Annahme zur Schule der ärztlichen Empiriker (daher ſein Beiname S. Empiricus) nach ſeiner eignen Ausſage aber (adv. math. I, 260. coll. VIII, 156. 191. et hyp. pyrrh. I, 236—41.) zur Schule der ärztlichen Methodiker (weshalb er eigentlich S. Methodicus heißen ſollte). Indeſſen iſt der Unterſchied zwiſchen beiden Schulen nicht bedeutend, da die Methode, welche S. als die ſeinige bezeichnet, auch völlig empiriſch iſt. Die Theorie und Geſchichte der Medicin muß darüber weitere Auskunft geben, indem wir es hier bloß mit S. dem Philoſophen zu thun haben. Daß er nun als ſolcher ſkeptiſch philoſophirte, beweiſen ganz offenbar die beiden Hauptſchriften, welche noch von ihm vorhanden ſind, indem in denſelben der alte Skepticismus in ſeiner vollendetſten Geſtalt hervortritt. Die erſte führt den Titel: Πυρρωνειων ὑποτυπωσεων βιβλια τρια (institutionum pyrrhoniarum libb. III). Er giebt aber in derſelben nicht bloß vom Skepticismus Pyrrho's Nach-

richt, wie man nach der Ueberſchrift glauben könnte, ſondern er umfaſſt darin die ſkeptiſche Philoſophie überhaupt. Daher unterſcheidet er zuvörderſt drei Arten von Philoſophen: Dogmatiker, welche das Wahre ſchon gefunden zu haben glauben; Akademiker (ſeit Arceſilas und Karneades) welche leugnen, daß das Wahre gefunden werden könne; und Skeptiker, welche weder das Eine noch das Andre thun, ſondern das Wahre nur immerfort ſuchen und daher eigentlich Zetetiker (Sucher oder Forſcher) heißen ſollten. Es wäre aber freilich ungereimt, das Wahre immer bloß zu ſuchen, ohne je etwas Wahres zu finden; was doch aus den ſkeptiſchen Argumenten, die S. ſelbſt anführt und die wir ſpäter in einem eignen Artikel dieſes W. B. darſtellen werden, nothwendig hervorginge, wenn ſie gültig wären. Hierauf giebt S. der ſkeptiſchen Philoſophie zwei Theile, einen allgemeinen und einen beſondern. Jener handelt von der Skepſis oder Skeptik überhaupt; dieſer betrachtet die einzelen Theile der Philoſophie, Logik, Phyſik und Ethik, aus dem ſkeptiſchen Geſichtspuncte. Die Skeptik überhaupt iſt nach S. (I, 8.) eine Fähigkeit oder Geſchicklichkeit (*δυναμις*) ſinnliche Wahrnehmungen und Gedanken oder Erſcheinendes und Gedachtes (*φαινομενα τε και νοουμενα*) einander auf alle mögliche Weiſe (Erſcheinung der Erſcheinung, Gedachtes dem Gedachten, jene dieſem oder dieſes jener) entgegen zu ſetzen. Dadurch gelangt dann der Skeptiker, indem er findet, daß die einander Entgegengeſetzten als Gründe einander das Gleichgewicht halten (*δια την εν τοις αντικειμενοις πραγμασι και λογοις ισοσθενειαν*) zuerſt zur Zurückhaltung des Beifalls (*εποχη*) und zuletzt zu einer unerſchütterlichen Gemüthsruhe (*αταραξια*). Der Zweck oder das Ziel der Skeptik iſt alſo (I, 25.) theils eben dieſe Gemüthsruhe in Sachen der Meinung oder des Urtheils (*εν τοις κατα δοξαν*) theils eine gemäßigte Gemüthsſtimmung (*μετριοπαθεια*) in Sachen der Nothwendigkeit (*εν τοις κατηναγκασμενοις*). — Um jedoch den Dogmatismus von allen Seiten zu bekämpfen und gleichſam aus allen ſeinen Verſchanzungen zu treiben, führte S. den beſondern Theil der ſkeptiſchen Philoſophie auch noch in einer beſondern Schrift aus, welche überſchrieben iſt: *Προς τους μαθηματικους βιβλια ἑνδεκα* (**adversus mathematicos libb. XI**). Mathematiker aber heißen hier nicht bloß diejenigen Gelehrten, welche jetzt ſo genannt werden, ſondern auch die, welche ſich mit Grammatik, Rhetorik, Muſik und andern Wiſſenſchaften oder Künſten beſchäftigen, die man zu jener Zeit encykliſche nannte (*εγκυκλια μαθηματα — εγκυκλιος π·ιδεια*). Daher bekämpft S. hier im 1. Buche die Grammatiker, im 2. die Rhetoriker, im 3. die Geometer, im 4. die Arithmetiker, im 5. die Aſtrologen oder Aſtronomen, im 6. die Muſiker,

im 7. und 8. die Logiker, im 9. und 10. die Phyſiker, und im 11. die Ethiker. Es ergiebt ſich jedoch aus der ganzen Anlage des Werkes und beſonders aus dem Schluſſe des 6. Buches, wo der Verf. ſagt, es ſei nun dasjenige vollendet, was er in mathematiſcher Hinſicht (προς τα μαθηματα) habe ſagen wollen, daß die 5 letzten Bücher entweder ein Anhang zu den 6 erſten oder ein beſondres Werk ſind, welches die Ueberſchrift προς τους φιλοσοφους (adversus philosophos) führen ſollte, indem es eine weitere Ausführung deſſen enthält, was S. bereits im 2. und 3. Buche der Hypotypoſen in philoſophiſcher Hinſicht, obwohl kürzer, geſagt hatte. — Nun iſt zwar nicht zu leugnen, daß S. in jenen beiden Schriften erſtlich eine Menge trefflicher hiſtoriſch-philoſophiſcher Notizen beibringt, indem er die Philoſopheme ſeiner Vorgänger oft ausführlich und ſelbſt wörtlich aus vielen jetzt verlornen Schriften darſtellt; und daß er auch zweitens eine Menge ſcharfſinniger Gründe gegen die Behauptungen der Dogmatiker aufſtellt, wenn gleich dieſe Gründe nicht durchaus als ſein Eigenthum angeſehn werden können, ſondern vielmehr großentheils aus den leider nicht mehr vorhandnen Schriften der frühern Skeptiker (beſonders Timo's und Aeneſidem's) entlehnt ſind. Allein deſſen ungeachtet kann man nicht ſagen, daß S. durch ſeine ſkeptiſchen Waffen den Dogmatismus völlig beſiegt habe, da er ſelbſt ſo viele Blößen ſeinen Gegnern darbot, und oft nur ſophiſtiſirte, ſtatt zu philoſophiren. So will er unter andern beweiſen, daß gar nichts gelehrt und gelernt, erklärt und bewieſen werden könne, während er doch ſelbſt factiſch durch ſeine Schriften das Gegentheil beweiſt. Ebenſo iſt das, was er gegen die evidenteſten Grund- und Lehrſätze der Mathematik im eigentlichen Sinne ſagt, meiſt nur leere Sophiſterei. Ja in den Hypotypoſen (I, 9.) ſagt er ſogar: Wir Skeptiker laſſen uns gar nicht auf die Unterſuchung ein, wie das Erſcheinende erſcheint oder das Gedachte gedacht wird (πως φαινεται τα φαινομενα η πως νοειται τα νοουμενα) ſondern wir nehmen dieß ſchlechtweg ſo an, wie es uns vorkommt. Und doch wäre gerade dieſe Unterſuchung für einen Zetetiker am nothwendigſten geweſen. Daher mag es wohl auch gekommen ſein, daß man von dem Kampfe des S. gegen den Dogmatismus nur wenig Notiz nahm, indem ſich kaum einige Spuren davon bei den gleichzeitigen und nächſtfolgenden Schriftſtellern (z. B. bei Galen und Plotin) finden. Der Dogmatismus ging alſo ſeinen Gang unbekümmert fort und wurde nach S. nur noch zügelloſer und überſchwenglicher. — Uebrigens ſieht man theils aus S. ſelbſt (hyp. pyrrh. I, 222.) theils aus andern Schriftſtellern (z. B. Diog. Laert. IX, 116.) daß S. außer jenen beiden Hauptwerken noch mehre Schriften hinterlaſſen hat; ſie ſind aber verloren

gegangen. Die beſte Ausgabe ſeiner noch vorhandenen Schriften iſt: Sexti Emp. opera. Gr. et lat. ed. Joh. Alb. Fabricius. Lpz. 1718. Fol. Deutſch: Sextus Emp. oder der Skepticismus der Griechen. Aus dem Griech. mit Anmerkk. und Abhandll. herausgeg. von J. G. Buhle. Lemgo, 1801. 8. (Th. 1.). — Auch vergl. Guil. Lange de veritatibus geometricis adversus Sext. Emp. Kopenh. 1656. 4. — Jac. Thomson succincta refutatio Sexti Emp. adv. mathematicos; angehängt Deſſ. Schrift: De primis scientiarum elementis s. theologia naturalis methodo quasi mathematica digesta. Königsb. 1728 u. 1734. Fol. — Gothofr. Ploucquet examen rationum a Sexto Emp. tam ad propugnandam quam ad impugnandam dei existentiam collectarum. Tüb. 1768. 4. — Wegen der Disputationes antisecpticae ſ. den folg. Art. — Ein Schüler von dieſem S. war Saturnin mit dem Beinamen Cythenas.

Sextus von Chäronea (Quintus Sextus Chaeronensis) ein Enkel Plutarch's und ein Zeitgenoſſe der beiden Antonine. Ungeachtet ſein Oheim ein großer Widerſacher der ſtoiſchen Philoſophie war, ſo war dieſer S. doch ein großer Freund und Verehrer derſelben. Als ſein Lehrer in der Philoſophie wird ein gewiſſer Herodot von Philadelphia (Herodotus Philadelphiensis) genannt. Er ſelbſt aber befand ſich wieder unter den Lehrern des nachmaligen Kaiſers Antonin oder Markaurel, der von ihm vorzüglich zum ſtoiſchen Philoſophen gebildet worden zu ſein ſcheint. Denn dieſer Kaiſer ſpricht in ſeinen philoſophiſchen Betrachtungen (*εις ἑαυτον* I, 9.) mit der größten Achtung von ihm, geſteht, daß er deſſen Umgange und Unterrichte ungemein viel verdanke, und ſagt, daß er auch nach ſeiner Thronbeſteigung deſſen philoſophiſche Vorträge noch beſucht habe. Vergl. Philostr. vit. sophist. II, 1. §. 9. und Suid. s. v. *Σέξτος* et *Μαρκος*. Es iſt daher ſehr unrichtig, wenn Einige dieſen S. zum Skeptiker gemacht haben, wahrſcheinlich aus Verwechſelung mit dem vorhergehenden. Dagegen machen ihn Andre zum Verfaſſer der antiſkeptiſchen Diſſertationen, welche man in einigen Ausgaben der Werke des Sextus Emp. und (gr. cum vers. lat. Joh. Northii) in Fabric. bibl. gr. Vol. XII. p. 617 ss. findet. Doch iſt es ungewiß, ob ſie wirklich von ihm herrühren. Andre Schriften deſſelben ſind auch nicht vorhanden.

Sexualſyſtem (von sexus, das Geſchlecht, nämlich das männliche und weibliche) iſt dasjenige Naturſyſtem, vermöge deſſen organiſche Weſen in zwei ſolche Geſchlechter aus einander treten, um durch Wiedervereinigung der Geſchlechter ihres Gleichen hervorzubringen. Daher bezieht ſich dieſes Syſtem auf die Erhaltung der Gattungen durch Begattung der Individuen, alſo auf die Erzeu-

gung neuer Individuen. S. Zeugung. Dieſes Syſtem hat der menſchliche Geiſt auch auf die Sprache übergetragen, ſo daß einige Wörter als männlich, andre als weiblich betrachtet werden; wobei aber die verſchiednen Sprachen ſehr von einander abweichen. Während z. B. wir in unſrer Sprache die Sonne als weiblich, den Mond und die Sterne als männlich bezeichnen, machen es die Römer in ihrer Sprache gerade umgekehrt (sol, luna, stellae). Das grammatiſche Sexualſyſtem hat daher etwas Willkürliches an ſich. Wie es aber in der Natur geſchlechtlich indifferente oder neutrale Körper giebt, ſo giebt es auch in vielen Sprachen ſolche Wörter. Man hat indeß die Uebertragung des Sexualſyſtems noch weiter getrieben. Man hat z. B. auch männliche und weibliche Seelen oder Geiſter unterſchieden, alſo jenes Syſtem auf die geſammte Geiſterwelt übergetragen, von der uns doch nichts bekannt iſt. Ja der Aberglaube hat es ſogar auf das göttliche Weſen übergetragen, indem er daſſelbe in eine Mehrheit von Göttern und Göttinnen zerlegte, die gleich den Menſchen durch Zeugung von einander abſtammen ſollten. Daß dieß ein grober Anthropomorphismus ſei, verſteht ſich von ſelbſt.

Shafteſbury (Antony Aſhley Cooper Graf von Sh.) geb. **1671** zu London und geſt. **1713** zu Neapel, ein geiſtreicher, witziger und liebenswürdiger Schriftſteller, der an philoſophiſchen Unterſuchungen warmen Antheil nahm, und daher in ſeinen Schriften auch manche philoſophiſche Gegenſtände behandelte. So deckte er in ſeinen **Letters written by a nobleman to a young man at the university** (Lond. 1716. 8.) die Fehler und Mängel des von Locke aufgeſtellten logiſch-metaphyſiſchen Empirismus auf, ob er gleich kein gründlicheres Syſtem an deſſen Stelle zu ſetzen wuſſte. Ebenſo findet ſich in ſeinen **Characteristics of man** (Lond. 1733. 3 Bde. 12. auch 1737. 3 Bde. 8. und öfter. Deutſch: Lpz. 1768. auch 1776—9. 3 Bde. 8.) ein **Inquiry concerning virtue and merit** (zuerſt 1699 von Sh. ſelbſt herausgegeben; dann auch von Diderot neu bearbeitet unter dem Titel: **Principes de la philosophie morale ou essay sur le mérite et la vertu.** Par. 1745. 8. und dann hieraus deutſch unter dem Titel: Verſuch über Verdienſt und Tugend. Lpz. 1780. 8.). Hier zeigt ſich bereits der Keim jenes Moralſyſtems, welches nachher ſo viele brittiſche, inſonderheit ſchottiſche, Philoſophen angenommen und weiter entwickelt haben, nämlich des moraliſchen Senſualismus. S. das letzte Wort. Sh. unterſcheidet nämlich dreierlei Affectionen oder Neigungen, wodurch alle Handlungen eines lebendigen Weſens beſtimmt werden ſollen, indem die ſchwächern immer von den ſtärkern überwältigt werden. Die erſten nennt er natürliche (**natural affections**) welche auf das Gemeinwohl (**the good of the public**)

— die zweiten *ſelbiſche* (self-affections) welche auf das Privatwohl (the good of the private) gerichtet ſind — die dritten *unnatürliche* (unnatural affections) welche jenen beiden entgegen wirken. Werden nun die Handlungen durch jene beiden beſtimmt, ſo ſind ſie gut oder tugendhaft; werden ſie aber durch die letzte Art von Affectionen beſtimmt, ſo ſind ſie bös oder laſterhaft. Doch können auch fehlerhafte Handlungen entſtehn, wenn die erſten beiden Arten zu ſchwach oder zu ſtark ſind. Es kommt alſo nach Sh. bei der Sittlichkeit hauptſächlich darauf an, die Affectionen mit dem Endzwecke der menſchlichen Natur in gehörigen Einklang zu bringen — wozu denn aber doch noch eine höhere Kraft des menſchlichen Geiſtes erfoderlich ſein würde. Hierauf ſcheint jedoch Sh. weiter keine Rückſicht genommen zu haben. Nach ſeiner Theorie iſt derjenige gut und glücklich, in welchem die natürlichen Affectionen als edle oder wohlwollende Neigungen das Uebergewicht haben, ſo daß ihnen auch die ſelbiſchen untergeordnet ſind. Wenn aber dieſe das Uebergewicht haben, ſo iſt der Menſch bös und unglücklich; und er iſt es noch mehr oder im höchſten Grade, wenn ihn ſogar unnatürliche Affectionen beherrſchen. Auf dieſe Art wäre aber die Tugend nur ein Glück, und das Laſter nur ein Unglück. Auch beruht die Eintheilung der Affectionen ſelbſt, auf welche Sh. alles Moraliſche zurückführt, auf keinem haltbaren Grunde. Denn die zweite Art müſſte doch wohl auch zur erſten gerechnet werden, wenn man ſie nicht zur dritten rechnen ſollte, da ſich Affectionen, welche weder natürlich noch unnatürlich wären, kaum möchten denken laſſen. — Vergl. auch: Mémoires pour servir à la vie d'A. A. comte de *Shaftesbury*, tirés des papiers de feu Mr. *Locke*, et rédigés par *Jean le Clerc*; in den Oeuvres diverses de Mr. Locke. T. II. — Es darf übrigens dieſer Sh. nicht verwechſelt werden mit ſeinem Großvater, welcher dieſelben Vor- und Zunamen führte und ſich bloß als Staatsmann unter dem Könige *Karl* II. ausgezeichnet hat. Man unterſcheidet Beide gewöhnlich ſo, daß der Großvater *erſter*, der Enkel aber *dritter* Graf von Sh. genannt wird. Dieſer gab ſich (außer den Sitzungen im Parlemente, erſt im Unter- dann im Oberhauſe) nicht mit Staatsgeſchäften ab, lebte viel außer ſeinem Vaterlande (in Frankreich, Italien und Holland) um ſeinen Studien ungeſtört nachzuhängen, ſuchte jedoch überall, wo ſich ihm Gelegenheit darbot, Freiheit zu befördern und Milde zu empfehlen. Als er zum erſten Male im Unterhauſe zur Unterſtützung einer Bill, welche den auf Hochverrath Angeklagten einen Vertheidiger bewilligte, ſprechen wollte, vergaß er die ganze, ſorgfältig ausgearbeitete und einſtudirte, Rede. Mit glücklicher Geiſtesgegenwart aber benutzt' er ſelbſt dieſen Unfall für ſeinen Zweck. „Wenn ich" ſagt' er — „der ich nicht angeklagt bin,

„dennoch aus Verlegenheit nichts zu ſagen weiß, wie will man von „einem auf Tod und Leben Angeklagten erwarten, daß er ſich ſelbſt „gehörig vertheidigen ſolle?“ — Dieſes Argument aus dem Stegreiſe wirkte mehr, als die beſte Rede.

Siameſiſche Philoſophie iſt ein ſehr problematiſches Ding. Denn der angebliche Philoſoph der Siameſen, Sommona-Codom oder Sommono-Khodom ſcheint vielmehr eine mythiſche Perſon zu ſein. Nach der Erzählung der Siameſen ſoll dieſer Mann gleich nach ſeiner Geburt, ohne irgend einen Lehrer, bloß durch eigne Denkkraft, die vollkommenſte Erkenntniß von Himmel und Erde und von den tiefſten Geheimniſſen der Natur erlangt haben. Auch erzählt man von ihm, daß er mehr als einmal geboren worden, mithin zu verſchiednen Zeiten und in verſchiednen Geſtalten unter den Menſchen gelebt habe, daß er aber endlich in einen Gott verwandelt worden; weshalb ihn die Siameſen auch göttlich verehren. Eben dieſer Wundermann ſoll einen Bruder, Namens Thevatat, gehabt haben, welcher in allem das Widerſpiel von jenem war und daher die Menſchen gegen jenen zu empören ſuchte, indem er auch nach göttlicher Ehre und Macht ſtrebte. — Dieſen Erzählungen ſcheint die im Oriente weit verbreitete Lehre von zwei Principien der Dinge, einem guten und einem böſen, zum Grunde zu liegen. S. Dualismus Nr. 2. Andre wollen darin die moſaiſche Erzählung von Abel und Kain finden. Noch Andre halten den S. C. für eine Perſon mit dem Budda der Indier und dem Fo der Sineſen. S. indiſche und ſineſiſche Weisheit.

Sicherheit (securitas) iſt der Zuſtand, wo man kein Uebel fürchtet oder gegen Gefahren möglichſt geſchützt iſt. Daher werden Schutz und Sicherheit oft mit einander verbunden. Sind es natürliche Uebel oder Gefahren (z. B. anſteckende Krankheiten) gegen welche man geſchützt iſt, ſo kann man dieß phyſiſche Sicherheit nennen. Es kann aber auch eine anderweite, theils juridiſche, theils moraliſche, Sicherheit ſtattfinden. Jene findet nämlich ſtatt, wenn unſre Rechte gegen Verletzungen von Andern geſchützt ſind. Dieß ſoll durch den Staat geſchehen, geſchieht aber freilich nicht immer, weil die, welche unſer Recht ſichern ſollten, entweder nicht wollen oder auch vielleicht nicht können. Dann muß Jeder, da er ein natürliches Recht auf Sicherheit hat, ſich ſelbſt Sicherung geben d. h. ſich zu ſchützen ſuchen, ſo gut er kann. S. Nothwehr. Darauf beruht denn auch der Unterſchied zwiſchen der privaten und der öffentlichen Sicherheit, wiewohl man bei dieſen Ausdrücken zugleich mit an die phyſiſche Sicherheit denkt. Denn der Staat ſoll auch die letztere gewähren, ſo weit er kann. Von der Rechtsſicherheit iſt aber ſehr ver-

ſchieden die moraliſche Sicherheit, die wieder von doppelter Art iſt. Man kann nämlich in moraliſcher Hinſicht erſtlich denjenigen ſicher nennen, welcher im Guten ſo befeſtigt iſt, daß er keinen Rückfall ins Böſe zu fürchten hat. Das iſt aber freilich bei keinem Menſchen der Fall. Daher warnen die Moraliſten mit Recht vor dieſer bloß eingebildeten Sicherheit als vor einem gefahrvollen Zuſtande. Ebendarum heißt es mit Recht: „Wer da ſteht, ſehe wohl zu, daß er nicht falle!" — Allein man kann auch zweitens vom Laſterhaften ſagen, daß er in moraliſcher Hinſicht ſicher ſei, wiefern nämlich ſein Gewiſſen gleichſam eingeſchlafen oder erſtarrt iſt, ſo daß er ſeine Laſterhaftigkeit und die Gefahr, immer tiefer darein zu verſinken, gar nicht erkennt. — Endlich könnte man dieſen Arten der Sicherheit noch die techniſche oder künſtleriſche beifügen. Dieſe findet ſtatt, wenn jemand es in ſeiner Kunſt (mag ſie eine ſchöne ſein oder nicht) zu einer ſolchen Fertigkeit gebracht hat, daß er nicht leicht einen Fehler macht, alſo vor der Gefahr des Fehlens in der Ausübung ſeiner Kunſt möglichſt geſichert iſt. Denn völlige Sicherheit kann freilich auch hier nicht ſtattfinden. Quandoque bonus dormitat Homerus.

Sicherheitsbeweis (argumentum a tuto) iſt ein ſophiſtiſcher Beweis, deſſen ſich vornehmlich die katholiſchen Proſelytenmacher bedienen, wenn ſie jemanden überreden wollen, zu ihrer Kirche als der alleinſeligmachenden überzutreten. Sie ſagen nämlich: „Da eure (die proteſtantiſche) Kirche zugiebt, daß man „in unſrer ſelig werden kann, unſre Kirche aber dieß in Bezug auf „eure nicht zugiebt, ſo iſt es auf jeden Fall ſichrer, in unſrer Kirche „zu leben, als in eurer." — Es liegt aber dabei das in dieſer Beziehung ganz falſche Princip zum Grunde: Extra ecclesiam nulla salus. S. dieſe Formel.

Sichtbar heißt nicht bloß (im engern Sinne) was man ſehen (mit den Augen wahrnehmen) kann, ſondern auch (im weitern Sinne) was überhaupt ſinnlich wahrnehmbar iſt. So verſteht man es beſonders, wenn das Sichtbare dem Unſichtbaren d. h. das Sinnliche dem Ueberſinnlichen entgegengeſetzt wird. Auf dieſe Art ſetzt man auch die ſichtbare Kirche der unſichtbaren entgegen. S. Kirche. Der Unſichtbare ſchlechtweg iſt Gott. Die Menſchen wollten ſich aber nicht mit dieſem begnügen und haben daher noch eine Menge von ſichtbaren Göttern (Menſchen, Thieren, Geſtirnen ꝛc.) verehrt. S. Polytheismus.

Siderismus (von sidus, eris, das Geſtirn) iſt die Meinung vom Einfluſſe der Geſtirne auf die Erde und deren Bewohner, folglich auch auf die Schickſale der Menſchen — eine Meinung, die an ſich nicht grundlos, durch die Sterndeuterei aber ſehr entſtellt worden iſt. S. Aſtrologie.

Sieben iſt die ſog. heilige Zahl, welche auch in philoſophiſcher Hinſicht merkwürdig iſt. S. Sieben Weiſe ꝛc. Wie dieſe Zahl zu jener Heiligkeit gekommen, iſt nicht mit Gewißheit zu beſtimmen. Wahrſcheinlich aber hat die alte Aſtronomie und Aſtrologie, welche ſieben Planeten (Sonne, Mond, Mercur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn) annahm und den Stellungen derſelben gegen einander und gegen die Erde große Einflüſſe auf die Menſchenwelt zuſchrieb, dazu Anlaß gegeben. Bei den alten Hebräern und dann auch bei den Chriſten ſchloß ſich hieran die bekannte moſaiſche Erzählung, daß Gott in ſechs Tagen die Welt geſchaffen und am ſiebenten von dieſer ſchweren Arbeit ausgeruhet habe; worauf und auf jene Planetenzahl ſich wieder die ſieben Wochentage beziehn. In der chriſtkatholiſchen Welt endlich kam noch die Lehre von den ſieben Sacramenten hinzu, die man dann wieder auf jene Siebenzahlen ſtützte, ungeachtet ſie ganz beliebig angenommen waren. S. Sacrament.

Siebenbürgiſche Philoſophie ſ. ungeriſche Philoſ.

Sieben Weiſe Griechenlands ſind nicht Philoſophen im eigentlichen oder ſpätern Sinne des Worts, ſondern Männer, die ſich durch praktiſchen Verſtand oder Lebensweisheit von ihren Zeitgenoſſen auszeichneten, auch zum Theil als Geſetzgeber und Volksführer ſich um ihr Vaterland verdient machten (*συνετοι τινες και νομοθετικοι* — wie ſie Dicäarch treffend nannte — **Diog. Laert. I, 40.**). Sie blüheten ungefähr zwiſchen der 40. und 57. Olymp. oder kurz vor und nach dem J. 600 vor Chr. Allein weder ihre Namen, noch ihre Zahl, noch ihre Geſchichte, noch ihre Weisheitsſprüche werden von den Alten auf dieſelbe Weiſe angegeben. Gewöhnlich werden folgende Männer als die 7 Weiſen genannt: Bias von Priene in Jonien, Chilon von Sparta, Kleobulos von Lindos auf der Inſel Rhodos, Periandros von Korinth, Pittakos von Mitylene auf der Inſel Lesbos, Solon von Athen und Thales von Miletos in Jonien. Da jedoch Kleobul und Periander als Beherrſcher oder Tyrannen ihrer Vaterſtädte Vielen nicht würdig ſchienen, unter die Zahl der Weiſen aufgenommen zu werden, ſo ſetzten Einige Myſon von Chenä (einem Flecken am Berge Oeta in Theſſalien) an die Stelle Kleobul's oder Periander's, ſo wie Andre Periander den Weiſen von Periander dem Tyrannen unterſchieden. Dagegen behaupteten wieder Andre, es habe eigentlich oder urſprünglich nur 4 Männer gegeben, welche allgemein für Weiſe erklärt worden, nämlich Bias, Pittakos, Solon und Thales. Nachher habe man noch 3 hinzugefügt, um die 7 (als eine heilige Zahl) voll zu machen. Wie man alſo am Himmel 7 Planeten zählte

oder gewiſſe glänzende Sterngruppen (den großen und kleinen Bär, die Hyaden und Plejaden) als Siebengeſtirne bezeichnete, ſo wollte man gleichſam auch auf der Erde ein glänzendes Siebengeſtirn der Weisheit haben. Soviel iſt gewiß, daß Herodot noch nichts von dieſer beſtimmten Zahl wuſſte, ſondern nur 6 gekannt zu haben ſcheint, indem er jene weiſen Männer zwar erwähnt, aber Kleobul nicht unter ihnen nennt. Erſt Plato und ſein Freund Eudox nennen beſtimmt 7, weichen aber darin von einander ab, daß jener ſtatt Periander, dieſer ſtatt Kleobul, den Myſon in der Reihe der Weiſen aufführt. Man blieb jedoch bei dieſer Zahl nicht ſtehen. Die Weiſen vermehrten ſich gleichſam im Laufe der Zeiten, ſo daß man auch 9, 10, 11, ja ſogar 17 zählte, unter welchen ſich dann Anacharſis, Epimenides, Pythagoras, Simonides u. A. befanden. Eben ſo freigebig, als mit dem Titel eines Weiſen, war man ſpäterhin auch mit Erzählungen von dieſen Weiſen, deren Zuſammenkünften, Gaſtmählern, Briefwechſel ꝛc. Ihre Weisheitsſprüche, die anfangs im Munde des Volkes als Sprüchwörter umliefen, vermehrten ſich ebenfalls, ſo daß man am Ende gar nicht mehr wuſſte, von wem die Sprüche herrührten, und daher dieſelben Sprüche ganz verſchiednen Urhebern beilegte, wie die Sprüche: Erkenne dich ſelbſt, nichts zu viel ꝛc. Man vergl. außer Plat. Protag. p. 153 sq. (Opp. Vol. III. ed. Bip.) — Diog. Laert. I, 22 ss. — Plutarch. sympos. sept. sapp. (coll. de *Ei* ap. Delph. p. 514 sq. Opp. Voll. VII. ed. Reisk.) — Demetr. Phal. apophthegmata sept. sapp. (in Stob. serm. III.) — Sosiad. consilia sept. sapp. (ibid.) — Auson. ludus sept. sapp. — auch noch folgende neuere Schriften: J. Fr. Buddei sapientia veterum h. e. dicta illustriora sept. Graeciae sapp. explicata. Halle, 1699. 4. — Is. de Larrey, histoire de sept sages. Ed. augmentée de remarques par Mr. de la Barre de Beaumarchais. Haag, 1734. 2 Bde. 8. — Heumann von den 7 Weiſen in Griechenland; in Deſſ. acta philoss. St. 10. — Charakteriſtik der 7 Weiſen Griechenlands. Nürnb. 1797. 8. — Auch hat Meiners in ſeiner Geſch. der Wiſſ. in Griechenl. und Rom. (Th. 1. S. 41 ff.) darüber viel Treffendes geſagt. — Da die Weisheit dieſer Männer auch unter dem Titel der gnomiſchen Philoſophie begriffen wird, ſo vergl. noch die Artikel: Gnome und Gnomiker, nebſt den daſelbſt angeführten Schriften.

Sieg iſt das Ziel alles Kampfes, ſowohl des körperlichen als des geiſtigen. Dort wird der Sieg oft ſehr theuer erkauft, ſo daß der errungene Vortheil der Opfer nicht werth iſt, die man ihm gebracht hat. Auch wechſelt dort der Sieg häufig, ſo daß, wer heute Sieger, morgen der Beſiegte iſt. Darum fodern Billigkeit

und Klugheit auf gleiche Weiſe, nicht übermüthig im Siege zu werden, ſondern den Beſiegten großmüthig zu behandeln (parcere devictis). In gewiſſer Hinſicht gilt dieß freilich auch vom Siege im geiſtigen Kampfe, welcher ſich auf Wahrheit und Recht bezieht. Wer durch geiſtige Ueberlegenheit Andre ihres Irrthums oder Unrechts überführt hat, ſoll bedenken, daß er in andern Fällen auch irren oder Unrecht haben kann, und daher den beſiegten Gegner ebenfalls mit derjenigen Achtung und Milde behandeln, welche der Menſch dem Menſchen immer ſchuldig bleibt. — Der endliche Sieg des Guten über das Böſe iſt nur durch allmählichen Fortſchritt im Guten zu erringen, und daher bloß ein Gegenſtand des moraliſch-religiöſen Hoffens und Glaubens. S. Fortgang.

Signal (von signum, das Zeichen) bedeutet gewöhnlich ein mit Andern verabredetes, alſo willkürliches oder conventionales Zeichen, wiewohl dergleichen Signale ſich auch den natürlichen Zeichen mehr oder weniger nähern können. Die Signalkunſt iſt daher die Kunſt, ſolche Zeichen theils zu geben theils zu deuten. S. Zeichen. Auch vergl. Ideographik.

Sigwart (Heinr. Chſto. Wilh.) geb. 1789 zu Remmingsheim im Würtembergiſchen, Doct. der Philoſ., ſeit 1813 Repetent der theol. Facult. zu Tübingen, ſeit 1816 außerordentl. und ſeit 1818 ordentl. Prof. der Philoſ. daſelbſt. Außer einigen andern Schriften hat er auch folgende philoſophiſche (zum Theil in die Geſch. der Philoſ. einſchlagende) herausgegeben: De peccato sive malo morali. Tüb. 1816. 4. — Ueber den Zuſammenhang des Spinozismus mit der carteſianiſchen Philoſophie. Tüb. 1816. 8. — Handbuch zu Vorleſungen über die Logik. Tüb. 1818. 8. — Handbuch der theoretiſchen Philoſophie. Tüb. 1820. 8. — Die leibnitziſche Lehre von der präſtabilirten Harmonie in ihrem Zuſammenhange mit frühern Philoſophemen betrachtet. Tüb. 1822. 8. — Grundzüge der Anthropologie. Tüb. 1827. 8. — Die Wiſſenſchaft des Rechts nach Grundſätzen der praktiſchen Vernunft. Tüb. 1828. 8.

Silhon (Jean de S.) ein franzöſiſcher Philoſoph des 17. Jh. (ſt. 1666) welcher als Beſtreiter des Skepticismus in folgender Schrift auftrat: De la certitude des connoissances humaines etc. Par. 1661. 8.

Sillen und Sillograph ſ. Timo.

Simeon oder Schimeon Ben Jochai, mit dem Beinamen der Funke Moſis, oder das große Licht, ein jüdiſcher Gelehrter des 1. Jh. nach Chr., Schüler des Akibha. S. d. Art. Nach der jüdiſchen Sage verbarg er ſich, um den durch die Empörung des Bar Cochebas veranlaſſten Verfolgungen der Römer zu entgehn, mit ſeinem Sohne 12 Jahre lang in einer

Höhle, wo er nicht nur auf wunderbare Weiſe am Leben erhalten wurde, ſondern auch göttliche Offenbarungen hatte, die er und ſeine Schüler niederſchrieben; woraus das Buch Sohar (liber splendoris), nächſt dem Buche Jezirah eine Hauptquelle der kabbaliſtiſchen Philoſophie, entſtanden ſein ſoll. Chſti. Knorr von Roſenroth hat es unter dem Titel herausgegeben: Cabbala denudata s. doctrina Ebraeorum transcendentalis et metaphysica atque theologica. Opus antiquissimae philosophiae barbaricae variis speciminibus refertissimum etc. cui nomen Sohar, ejusque Tikkunim s. supplementa etc. T. I. Solisb. 1677. 4. T. II. (liber Sohar restitutus). Francof. 1684. 4. Ein Hauptcommentar dieſer Schrift und des Buchs Jezirah iſt des Rabbi Abrah. Cohen Irira porta coelorum. S. Kabbaliſtik.

Similia similibus cognoscuntur — Aehnliches wird durch Aehnliches erkannt. S. Aehnlichkeit.

Similia similibus curantur — Aehnliches wird durch Aehnliches geheilt. S. Allopathie.

Similis simili gaudet — der Aehnliche freut ſich des Aehnlichen — bezieht ſich auf den geſelligen Umgang der Menſchen, indem die Erfahrung lehrt, daß diejenigen am liebſten mit einander umgehn, welche an Bildung, Denkart oder Geſinnung, und Lebensweiſe einander ähnlich ſind. Darauf gründet ſich auch der Rath in Anſehung der Menſchenkenntniß, daß man Acht geben ſolle, mit wem jemand am liebſten umgehe, um ihn ſelbſt danach zu beurtheilen, nach dem Bekannten: Noscitur ex socio, qui non cognoscitur ex se. Doch iſt dieſe Regel auch trüglich. Denn zuweilen findet man Menſchen in ziemlich vertrautem Umgange mit einander, die in vielerlei Hinſicht von einander verſchieden ſind. Ja es kann eine zu große Aehnlichkeit der Charaktere ſogar dem geſelligen Umgange Abbruch thun, beſonders wenn dieſer Umgang innig und beſtändig ſein ſoll. So werden ſich zwei ſehr choleriſche Freunde oder Gatten ſelten lange vertragen. Iſt aber der Eine von ihnen phlegmatiſchen Temperaments, ſo wird das gute Vernehmen weniger geſtört werden.

Simmias von Theben (Simmias Thebanus) ein Schüler des Sokrates, Verfaſſer von 23 ſokratiſchen Dialogen, die aber insgeſammt verloren gegangen. Diog. Laert. II, 124.

Simo oder Simon iſt ein in der Geſchichte der Philoſophie häufig vorkommender Name, wiewohl keiner von denen, die ihn geführt, ſich in philoſophiſcher Hinſicht beſonders ausgezeichnet hat. So gab es einen Sokratiker und einen Sophiſten dieſes Namens, beide von Athen, ferner einen Magier oder Zauberer, der auch zu den Gnoſtikern (ſ. d. W.) gezählt wird, endlich einen Scholaſtiker, S. von Tournay (S. Tornacen-

nis) welcher im 12. oder 13. Jh. lebte und nicht mit dem ſpäter lebenden S. Porta (ſ. d. Nam.) verwechſelt werden darf. Nur über den Erſten (S. Socraticus s. Atheniensis) iſt noch Folgendes zu bemerken. Dieſer Mann war eigentlich ein Schuhmacher (σκυτοτομος) deſſen Werkſtatt Sokrates oft beſuchte, um ſich mit demſelben zu unterhalten. Wenn ſich nun der Philoſoph entfernt hatte, ſo ſchrieb jener alles, was ihm von den gehaltenen Geſprächen im Gedächtniſſe geblieben war, nieder und verarbeitete es nach ſeiner Art. Daraus entſtanden nach und nach 33 ſokratiſche Dialogen, welche die erſten Schriften dieſer Art geweſen ſein ſollen, und welche man auch nach dem Handwerke des Verfaſſers lederne oder ſkytiſche (von σκυτος = κυτος, cutis, Haut oder Leder) nannte. Diog. Laert. II, 122—3. wo auch die Ueberſchriften jener Dialogen nach dem Inhalte angegeben werden. Selbſt Perikles wurde dadurch aufmerkſam auf dieſen Mann und bot ihm Unterſtützung an; er ſchlug ſie aber aus, um ſeine Unabhängigkeit zu behaupten. Wiewohl nun nach der gemeinen Meinung alle jene Dialogen verloren gegangen, ſo hat doch Böckh vermuthet, daß unter den unechten platoniſchen Dialogen ſich vier von ihnen erhalten haben. Er hat ſie daher auch unter folgendem Titel herausgegeben: Simonis Socratici, ut videtur, dialogi quatuor etc. Ed. Aug. Boeckh. Heidelb. 1810. 8. Wenn dieſe Vermuthung gegründet wäre, ſo wäre dieſer S. der erſte gelehrte oder philoſophiſche Schuſter, von dem noch Schriften exiſtirten. Freilich wäre derſelbe weit nüchterner geweſen, als ſein ſchwärmeriſcher Handwerksgenoſſe deutſcher Nation, J. Böhm. S. d. Nam.

Simonides von der Inſel Keos (S. Ceus) lebte zur Zeit der ſieben Weiſen Griechenlands (um 600 vor Chr.) zu welchen er auch ſelbſt von Einigen gerechnet wird. Er machte ſich aber nicht bloß gleich jenen durch gewiſſe Denkſprüche oder Gnomen bekannt (z. B. das Reden hat mich oft, das Schweigen nie gereut — denke, daß du ein Menſch biſt! welchen Spruch er bei einem Gaſtmahle dem ſtolzen Pauſanias zugerufen haben ſoll, der ſich auch deſſen bei ſeinem ſchmählichen Tode erinnerte) ſondern noch viel mehr durch eine von ihm erfundene Gedächtnißkunſt; weshalb er auch der Vater der Mnemonik genannt wird. Man hat daraus geſchloſſen, daß er bereits tiefe pſychologiſche Kenntniſſe gehabt haben müſſe, weil ſich ſeine Erfindung auf die ſog. Geſetze der Ideenaſſociation, beſonders das Geſetz der Gleichzeitigkeit, gründete. S. Aſſociation. Er verknüpfte nämlich, ſoweit man nach den unvollſtändigen Nachrichten der Alten von der Sache urtheilen kann, die Gedanken oder die Wörter als Zeichen derſelben mit gewiſſen Bildern, die er nach einer beſtimmten Ordnung an

gewiſſe Oerter oder Plätze vertheilte, ſo daß eben dieſe Plätze ihn an jene Gedanken erinnern ſollten. Indeſſen bedurft' es zur Erfindung einer ſolchen Kunſt gerade keiner Pſychologie, ſondern nur der ganz gemeinen Bemerkung, daß die Wahrnehmung eines Orts oder auch nur die Erinnerung an dieſen Ort dasjenige in unſer Gedächtniß zurückruft, was wir an dieſem Orte wahrgenommen oder gedacht haben. Auch ſcheint es, als wenn S. mehr zufällig als abſichtlich auf ſeine Gedächtnißkunſt geführt worden, wenn man anders den fabelhaften Erzählungen der Alten trauen darf. S. außer Plat. Protag. p. 145 ss. (Opp. Vol. III. ed. Bip.) — Cic. de orat. II, 86. — Quinctil. instit. orat. X, 1. XI, 2. folgende neuere Schriften: Dueckeri diss. (praes. van Goens) de Simonide Ceo, poeta et philosopho. Utrecht, 1768. 4. — De Boissy, histoire de la vie de Simonide et du siècle, où il a véeu. 1755. 12. N. Ed. 1788. — Es werden übrigens dieſem S. auch noch ein Gedicht über die Frauen (*περι γυναικων*. Ed. G. D. Köler c. praef. Heynii. Gött. 1781. 8.) und einige in den Sammlungen der Gnomiker befindliche Bruchſtücke zugeſchrieben. Vergl. Gnomiker und Gedächtnißkunſt.

Simplex sigillum veri — das Einfache iſt ein Siegel des Wahren — ſ. einfach.

Simplicius aus Cilicien (S. Cilix) lebte im 6. Jh. unter Juſtinian I. und wurde von Ammonius Hermiä und Damascius zum Philoſophen gebildet. Gewöhnlich rechnet man ihn zu den Peripatetikern. Er war aber wenigſtens kein reiner, ſondern ein ſynkretiſtiſcher Peripatetiker. Denn nach dem Geſchmacke des Zeitalters vermiſchte S. ebenfalls die ariſtoteliſche Philoſophie mit platoniſchen und andern Lehren. Dennoch gehört er zu den gelehrteſten und ſcharfſinnigſten Auslegern des Ariſtoteles, ſo daß ſeine Commentare ariſtoteliſcher Schriften noch jetzt vorzüglich brauchbar ſind, indem ſie auch Bruchſtücke aus verlorenen Schriften und andre für die Geſchichte der Philoſophie wichtige Notizen enthalten. Gedruckt ſind davon: Commentarius in Aristotelis categorias. Gr. Venet. 1499. fol. Cum latinis Justi Velsii ad singulas categorias scholiis. Basil. 1551. fol. Lat. interprete Guil. Dorotheo. Venet. 1541. fol. — Comment. in Arist. physica. Gr. ed. Fr. Asulanus. Venet. 1526. fol. Lat. interpr. Lucillo Philalthaeo. Ibid. 1543. fol. et saep. — Comment. in Arist. libb. de coelo. Gr. ed. Fr. Asulanus. Venet. 1526. fol. (Daß der griechiſche Text dieſer Ausgabe nicht der urſprüngliche, ſondern aus einer frühern lateiniſchen Ueberſetzung durch Rückuberſetzung entſtanden ſei, ſucht zu beweiſen Amadeus Peyron in der Schrift: Empedoclis et

Parmenidis fragmenta ex codice taurinensis bibliothecae restituta et illustrata. Lpz. 1810. 8.) Lat. interpr. Guil. Dorotheo. Ibid. 1544. fol. Cum codd. grr. collat. Ibid. 1548. 1555. 1563. 1583. fol. — Comment. in Arist. libb. de anima. Gr. cum Alex. Aphrod. comment. in Arist. lib. de sensu et sensibili etc. ed. Fr. Asulanus. Venet. 1527. fol. Lat. interpr. Joh. Fascolo, cum prooemio, quod in edit. gr. desideratur. Ibid. 1543. fol. Idem prooem. gr. ed. Iriarte in catal. codd. grr. bibl. matrit. p. 181 sq. — Auch exiſtirt von ihm ein Commentar zu Epiktet's Enchiridion, welchen Schweighäuſer zugleich mit andern epiktetiſchen Schriften herausgegeben hat. S. Epiktet. Uebrigens lebte und lehrte dieſer S. theils zu Alexandrien theils zu Athen. Auch hielt er ſich einige Zeit am Hofe des perſiſchen Königs Chosroes oder Koſhru auf. Zu dieſem Könige nahmen die heidniſchen Philoſophen ihre Zuflucht, als Juſtinian aus unverſtändigem Religionseifer ihnen verbot, Philoſophie unter den Chriſten zu lehren. Sie kamen aber bald zurück, theils weil es ihnen in Perſien nicht gefiel, theils weil ihnen ſpäterhin wieder einige Lehrfreiheit im römiſchen Reiche vergönnt wurde. Indeſſen ſtarben ſeit der Zeit die heidniſchen Philoſophenſchulen gleichſam aus, ſo daß S. als einer der letzten heidniſchen Philoſophen im römiſchen Reiche angeſehen werden kann. Sein Todesjahr iſt aber eben ſo unbekannt als ſein Geburtsjahr. Auch weiß man nicht, wo er ſich nach der Rückkehr aus Perſien aufhielt.

Simulation und Diſſimulation (von similis, ähnlich, und dissimilis, unähnlich) iſt Verſtellung, jene, indem man ſich ſtellt, als wäre oder hätte man etwas, dieſe, indem man ſich ſtellt, als wäre oder hätte man etwas nicht, mithin das, was man iſt oder hat, zu verbergen ſucht. Beides iſt eigentlich immer verbunden. Denn wenn ſich der Arme reich ſtellt, ſo ſucht er ſeine Armuth, und wenn ſich der Reiche arm ſtellt, ſo ſucht er ſeinen Reichthum zu verbergen. Eben ſo, wenn ſich der Wiſſende unwiſſend, oder der Unwiſſende wiſſend ſtellt. Wird ſolche Verſtellung zur Gewohnheit, ſo verdirbt ſie unausbleiblich den Charakter und führt beſonders in moraliſch-religioſer Hinſicht zur Heuchelei. S. d. W.

Simultaneität (von simul, zugleich) iſt Gleichzeitigkeit. S. gleichzeitig, auch Kategorem.

Sinclair (John Bar. v.) geb. 1776 in Schottland, geſt. 1815 zu Wien, Heſſen-Homburgiſcher Geh. Rath, auch eine Zeit lang Freiwilliger im Kriege gegen Frankreich, hat zwei philoſophiſche Werke in deutſcher Sprache hinterlaſſen, die jedoch wenig beachtet worden: Wahrheit und Gewiſſheit. Frkf. a. M. 1811. 3 Bde.

8. — Verſuch einer durch Metaphyſik begründeten Phyſik. Ebend. 1815. 8. — Auch hat er Einiges unter dem Namen Criſalin (Anagramm von Sinclair) geſchrieben.

Sineſiſche (chineſ., ſchineſ., dſchineſ. oder tſchineſ.) Weisheit oder Philoſophie iſt zwar von den Miſſionarien, beſonders den Jeſuiten, welche in Sina das Chriſtenthum verkündigten, und andern Reiſenden ſehr gerühmt worden, bleibt aber doch ein ſehr problematiſches Ding. Nur ſo viel läſſt ſich mit Gewiſſheit annehmen, daß die Sineſen eins der älteſten und gebildetſten Völker Oſtaſiens ſind, indem ſie nicht nur in Laokiun und Fo, deren Zeitalter völlig unbekannt iſt, ſondern auch in Confuz oder Konfutſe (auch Kung-fu-dſü) und Memcius oder Memtſu (auch Meng-tſe) die im 6. und 5. Jh. vor Chr. lebten, Männer hatten, welche ſich um die moraliſche, politiſche und religioſe Cultur ihres Volkes ſehr verdient machten. Da jedoch die Sineſen ſeit vielen Jahrhunderten in der Cultur nicht fortgeſchritten und dem bei weitem größern Theile nach einem craſſen Aberglauben ergeben ſind: ſo ſcheint ebendieß zu beweiſen, daß ihre angebliche Weisheit wenigſtens nicht als eine echtphiloſophiſche angeſehn werden könne. Weitere Belehrung darüber findet man in folgenden Schriften: Sinensis imperii libri classici sex, e sinico idiomate in lat. traducti a Franc. Noël. Prag, 1711. 4. — Le Chou-king, un des libres sacrés des Chinois, recueilli par Confucius, traduit et enrichi de notes par Gaubil, revu et corrigé sur le texte chinois, accompagné de nouvelles notes etc. par De Guignes. Avec une notice d'Y-king, autre livre sacré des Chinois. Par. 1770. 4. — The works of Confucius, containing the original text with a translation. By J. Marshman. Vol. I. Seramp. 1809. 4. vergl. mit Horae sinicae. Translations from the popular literature of the Chinese. By Rob. Morrison. Lond. 1812. — Werke des tſchineſiſchen Weiſen Kung-fu-dſü und ſeiner Schüler, zum erſten Mal aus der Urſprache ins Deutſche überſ. und mit Anmerk. begleit. von Wilh. Schott. Halle, 1826. 8. Th. 1. (Daß diſe Ueberſetzung ſehr unrichtig und nicht aus der Urſprache, ſondern aus der gleichfalls unrichtigen Ueberſ. des vorerwähnten brittiſchen Miſſionars Marſhman gemacht ſei, ſucht Wilh. Lauterbach in der Schrift zu beweiſen: W. Sch.'s vorgebl. Ueberſ. der Werke des Conf. aus der Urſpr., eine liter. Betrügerei. Lpz. u. Par. 1828. 8. — Die Werke des C. heißen übrigens im Ganzen Ou-king d. i. die 5 Bücher von vorzüglichem Range, und beſtehen aus folgenden Büchern: 1. Ye-king oder myſtiſche Grundſätze des Fu-schi. 2. Schu-king oder Buch der alten Geſchichte. 3. Schi-king oder Buch der Oden, vornehmlich Lobgeſänge. 4.

Schun-schu oder Localgeſch. des Kön. Lu. 5. Li-king oder Buch der bei jedem Vorfalle zu beobachtenden Gebräuche. Zu dieſen 5 Büchern kommt noch als Anhang das Se-schu, beſtehend aus folgenden 4 Büchern: 1. Ta-hio oder die große Wiſſenſchaft oder Kunſt, Andre durch Bezwingung der eignen Leidenſchaften zu regieren [überſ. in den Horae sinicae]. 2. Tschung-young oder Mittelweg d. i. Weg zur Glückſeligkeit durch Beherrſchung der Leidenſchaften. 3. Lun-yi [auch Lung-ni] oder Unterhaltungen und Maximen. 4. Meng-tse oder Buch des Memcius, Schülers von Conf.). Dieſe Schriften wären ſonach, deren Echtheit vorausgeſetzt, die eigentlichen Quellen der alten ſineſiſchen Weisheit. Außer denſelben ſind noch zu vergleichen: Confucius, Sinarum philosophus, s. scientia sinensis lat. expos. Par. 1687. Fol. (Juonetta, Herdtrich, Rougemont und Couplet ſind die gemeinſchaftlichen Verff.) — Dressleri compend. Confucii vitae et doctrinae. Lpz. 1701. 4. — Wolfii orat. de Sinarum philosophia. Halle, 1726. 4. — Bülffingeri spec. doctrinae vett. Sinarum moralis et practicae. Frkf. a. M. 1724. 8. — Carpzovii Memcius s. Mentius, Sinensium post Confucium philosophus. Lpz. 1743. 8. — De Pauw, recherches philoss. sur les Egyptiens et les Chinois. Berl. 1773. 2 Bde. 8. Deutſch (von Krünitz) Ebend. 1774. 2 Bde. 8. — (Amiot et d'autres Missionaires de Pekin) mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages des Chinois. Par. 1776—1814. 16 Bde. 4. Deutſch (von Bergmann und Hiſſmann) mit Anmerkk. und Zuſſ. von Meiners. Lpz. 1778 ff. 8. (Dieſes Werk entſtand dadurch, daß zwei junge in Frankr. unterrichtete Sineſen 1765 nach Sina mit Aufträgen und Anfragen an die dortigen Miſſionarien zurückkehrten, woraus ein Briefwechſel entſtand, der den Stoff dazu hergab). Andre Werke über Sina von Kircher, Du Halde, Mailla, De Guignes, Zimmermann u. A. können hier nicht Platz finden.

Singekunſt ſ. Geſangkunſt.

Singſpiel iſt eigentlich jedes mit Geſang verbundne Schauſpiel. Doch pflegt man nur die kleineren Schauſpiele der Art ſo zu nennen, die größern hingegen Opern. S. d. W.

Sinn (sensus) überhaupt iſt das Vermögen, in Folge irgend einer Erregung (Affection des Gemüths) etwas Gegebnes vorzuſtellen — welches Vorſtellen auch ein Wahrnehmen genannt wird. Daher kann man auch den Sinn ſelbſt kurzweg für das Wahrnehmungsvermögen unſres Geiſtes erklären. Wiefern aber die Wahrnehmung entweder Anſchauung oder Empfindung (ſ. dieſe Ausdrücke) iſt, inſoferne kann man den Sinn auch für ein Anſchauungs- und Empfindungsvermögen erklä-

ren. Da die Erregung zum ſinnlichen Vorſtellen ſowohl von außen als von innen kommen kann, ſo unterſcheidet man mit Recht den äußern und den innern Sinn (sensus externus et internus). Weil aber der äußere Sinn in ſeiner Wirkſamkeit an eine Mehrheit von körperlichen Organen als materialen Bedingungen jener Wirkſamkeit gebunden iſt, ſo zerfällt man jenen wieder in fünf Sinne, nämlich Geſicht, Gehör, Geruch, Geſchmack und Gefühl. S. dieſe Ausdrücke. Ob es noch mehr ſolche Sinne gebe, iſt eigentlich eine phyſiologiſche Frage, die jedoch wohl zu verneinen ſein dürfte, wenigſtens in Bezug auf uns ſelbſt. Denn daß es in der Natur Weſen geben könne, die mit mehren oder andern Sinnen als der Menſch ausgeſtattet ſeien, läſſt ſich allerdings denken, ſogar als wahrſcheinlich annehmen, da die Natur in ihren Erzeugniſſen unendlich mannigfaltig iſt. Wir haben jedoch keine Kenntniß davon. Nur muß man den Begriff des Gefühls nicht zu eng faſſen, ſo daß bloß das Getaſt darunter verſtanden würde, weil es auch ein über den ganzen Körper verbreitetes Gemeingefühl giebt. Will indeſſen jemand durchaus noch einen beſondern Geſchlechtsſinn als ſechſten, oder, um die heilige Zahl voll zu machen, auch noch einen beſondern Hunger- und Durſtſinn als ſiebenten Sinn annehmen, weil den Empfindungen, welche ſich auf Befriedigung des Geſchlechtstriebes und des Nahrungstriebes beziehen, ebenfalls gewiſſe körperliche Organe entſprechen: ſo würde ſich's kaum der Mühe verlohnen, darüber einen langen Streit zu erheben. Ebenſo hat man gefragt, ob der innere Sinn wohl auch, wie der äußere, in eine Mehrheit von Sinnen zerfalle. Wollte man dieß behaupten, ſo müſſte man auch eine Mehrheit von körperlichen Organen als materialen Bedingungen der Thätigkeit des innern Sinnes nachweiſen. Dieß hat zwar Gall (ſ. d. Nam.) verſucht, aber bis jetzt noch nicht befriedigend geleiſtet. So viel iſt indeß gewiß, daß wir in pſychiſcher Hinſicht auch den innern Sinn als ein Mannigfaltiges betrachten, indem alle die Thätigkeiten, welche wir dem Gedächtniſſe, der Erinnerungskraft und der Einbildungskraft (ſ. dieſe Ausdrücke) zuſchreiben, nichts anders als verſchiedne Aeußerungsarten des innern Sinnes ſind. Und dann läſſt ſich auch wohl annehmen, daß denſelben gewiſſe Theile des Gehirns (ſ. d. W.) als eigenthümliche Organe entſprechen. Daher unterſchieden manche arabiſche Philoſophen (wie Alidſchi in ſeinem Kitaboi-Mewakif) eben ſo fünf innere, wie fünf äußere Sinne, nämlich: Gemeinſinn, Inſtinct, Gedächtniß, einfache und zuſammenſetzende (dichtende) Einbildungskraft. — Die Eintheilung der Sinne in höhere oder edlere und niedere oder unedlere bezieht ſich bloß auf den äußern Sinn und deſſen Organe, indem Geſicht und Gehör zu jenen, die übrigen zu

dieſen gerechnet werden. Der Grund der Eintheilung aber iſt der, daß jene den höhern Geiſtesthätigkeiten näher ſtehen und daher auch im Gebiete des Schönen vorzugsweiſe wirkſam ſind. — Wenn man von einem Sinne für das Schöne, Wahre und Gute ſpricht (ſ. dieſe 3 Ausdrücke): ſo nimmt man das W. Sinn in einer höhern Bedeutung. Man verſteht nämlich darunter entweder die bloße Anlage zur Beurtheilung des Schönen, Wahren und Guten, oder das Wohlgefallen daran, das ſich unſrem Bewuſſtſein zuerſt in der Weiſe des Gefühls ankündigt, ſo daß wir uns nicht immer darüber rechtfertigen können. Ebenſo iſt es zu verſtehn, wenn man ſagt, es habe jemand keinen Sinn für Mathematik, Philoſophie, oder überhaupt für wiſſenſchaftliche Forſchungen. Denn es heißt dieß im Grunde nichts anders, als er intereſſire ſich nicht dafür, ſei es nun wegen mangelhafter Gemüthsanlagen oder wegen mangelhafter Ausbildung derſelben. — Wegen des Sinnes eines Worts, einer Rede oder Schrift, ſ. Bedeutung. Ob uns die Sinne betrügen ſ. Sinnenbetrug. Auch vergl. ſinnlich und Unſinn.

Sinnbild iſt ein Bild, welches einen Begriff des Verſtandes oder auch eine Idee der Vernunft verſinnlicht oder anſchaulich macht. So kann der Kreis, weil er weder Anfang noch Ende hat, als ein Sinnbild der Ewigkeit gebraucht werden. Ebendarauf beruht großentheils die ſog. Bilderſchrift. S. d. W.

Sinne ſ. Sinn.

Sinnen (als Zeitwort) ſteht oft für denken; daher nachſinnen = nachdenken. Man nimmt alſo dann das W. Sinn in einer höhern Bedeutung, oder denkt dabei vorzugsweiſe an den innern Sinn. S. Sinn. Hierauf beziehn ſich auch die Ausdrücke ſinnig und unſinnig, desgl. ſcharfſinnig, tiefſinnig, ſinnreich ꝛc. Vergl. ſinnlos.

Sinnen- oder Sinnesbetrug iſt eine Selbſttäuſchung, veranlaſſt durch irgend einen Sinn (Geſicht, Gehör ꝛc. — daher optiſcher, akuſtiſcher Betrug). Es kommt aber doch nur der Anlaß dazu vom Sinne her. Denn wieferne wir dabei falſch urtheilen, folglich uns irren, liegt der Grund des Irrthums eigentlich im Verſtande als Urtheilskraft. Die Sinne betrügen uns alſo nur mittelbar, nicht unmittelbar, weil ſie nicht urtheilen, ſondern nur den Stoff dazu darbieten. Wer einen ins Waſſer getauchten geraden Stab als einen gebrochnen ſieht, iſt darum noch nicht vom Auge betrogen oder getäuſcht. Er täuſcht ſich erſt, wenn er aus dem, was er eben ſieht, folgert, daß der Stab auch wirklich gebrochen ſei. Sagte er daher bloß, der Stab erſcheint mir als ein gebrochner, ſo täuſchte er ſich keineswegs; vielmehr iſt dieſes Urtheil ganz richtig. Wir ſagen aber, weil wir meiſt vorſchnell ur-

theilen, gewöhnlich weit mehr aus, als wir eben wahrnehmen, und täuſchen dann nicht bloß uns ſelbſt, ſondern auch Andre, wenn dieſe unſrer Ausſage Glauben beimeſſen, ohne ſie zu prüfen. Daher iſt freilich der ſog. Sinnenbetrug eine reichhaltige Quelle des Irrthums, beſonders im Gebiete der Erfahrung, alſo auch der Geſchichte, Erdbeſchreibung, Naturkunde ꝛc.

Sinnen= oder Sinneserkenntniß iſt die geſammte Erfahrung, die aber doch nicht auf der bloßen Wirkſamkeit unſrer Sinne beruht. S. Empirie und Empirismus.

Sinnen=Genuß (Kitzel, Rauſch, Taumel) bezieht ſich bloß auf den grobſinnlichen Genuß. S. das letztere Wort.

Sinnen=Täuſchung oder Trug ſ. Sinnenbetrug.

Sinnen= oder Sinneswelt ſ. Welt.

Sinnesart ſteht gewöhnlich für Geſinnung. Eine gute oder ſchlechte Sinnesart haben, heißt daher ſoviel als gut oder ſchlecht geſinnt ſein. S. Geſinnung.

Sinnesformen ſ. Raum und Zeit.

Sinneskategorien ſ. Kategorem.

Sinnesorgane ſ. Sinn.

Sinnig ſ. ſinnen.

Sinnlich und Sinnlichkeit kommt zwar zunächſt vom Sinne (ſ. d. W.) her, bezieht ſich aber auch auf den Trieb und die in demſelben begründeten Neigungen, die ebendarum ſinnliche Neigungen oder Neigungen der Sinnlichkeit heißen. Man muß daher wohl unterſcheiden die Sinnlichkeit überhaupt, welche in theoretiſcher Beziehung ſchlechtweg der Sinn, in praktiſcher der Trieb heißt, von der Sinnlichkeit im Beſondern. Wenn nämlich von ſinnlichen Vorſtellungen oder Vorſtellungen der Sinnlichkeit die Rede iſt, ſo denkt man bloß an die theoretiſche Sinnlichkeit. Wenn man aber von ſinnlichen (der Sinnlichkeit hingegebnen oder in Sinnlichkeit verſunkenen) Menſchen ſpricht, ſo denkt man an die praktiſche Sinnlichkeit. Und ſo iſt dieſer Ausdruck auch immer zu nehmen, wenn Sinnlichkeit und Sittlichkeit einander entgegengeſetzt werden. Denn die Sittlichkeit iſt etwas Praktiſches. S. Sitte.

Sinnlos, von Menſchen geſagt, bedeutet entweder ohne Bewuſſtſein, wie wenn man von einem Kranken ſagt, er liege ſinnlos da, oder ohne Ueberlegung, wie wenn man von einem Geſunden ſagt, er handle ſinnlos, wofür man auch unſinnig und im mildern Sinne leichtſinnig ſagt. Wenn aber Reden oder Schriften ſinnlos genannt werden, ſo will man damit ſagen, daß kein Verſtand in ihnen, daß ſie alſo entweder ganz unverſtändlich oder doch unverſtändig ſeien. Im letzten Falle nennt man ſie auch verſtärkend unſinnig. Dagegen heißen Menſchen, Reden, Schrif-

ten, Erfindungen ꝛc. ſinnreich, wenn ſich viel Verſtand, Scharfſinn, Witz ꝛc. in ihnen zeigt. Das W. Sinn wird alſo dann immer in einer höhern oder umfaſſendern Bedeutung genommen. S. Sinn, auch ſinnen.

Sitte (mos) iſt, was ſich im menſchlichen Leben mit einer gewiſſen Beſtändigkeit zeigt (was im Leben gleichſam ſitzt oder feſtgewurzelt iſt) ſo daß es auch unſer Verhalten (Thun und Laſſen) beſtimmt. Daher ſteht Sitte oft für Gebrauch oder Gewohnheit. Auch wird es in der Mehrzahl ſo genommen. Die Sitten (mores) der Menſchen ſind daher ein Maßſtab ihrer Bildung ſowohl in theoretiſcher als in praktiſcher Beziehung. Ebendarum heißen Menſchen geſittet (auch ſittig) oder ungeſittet, je nachdem aus ihren Sitten hervorleuchtet, daß ſie ſchon auf einer höhern oder noch auf einer niedern Bildungsſtufe in jener doppelten Beziehung ſtehen. Im erſten Falle heißen ihre Sitten gut, auch fein, im zweiten ſchlecht, auch grob oder roh. Doch iſt immer die Rückſicht auf das Praktiſche vorherrſchend, wenn von den Sitten der Menſchen die Rede iſt. Daher kommen auch die Bedeutungen der Ausdrücke ſittlich und unſittlich; denn dieſe werden allein auf das Praktiſche, auf Recht und Pflicht, auf Tugend und Laſter bezogen. Das W. ſittlich hat aber in dieſer Beziehung wieder eine dreifache Bedeutung, eine weitere, wo man ſowohl das Gute als das Böſe darunter befaſſt, weshalb man dann beſtimmter ſittlichgut und ſittlichbös (ſtatt unſittlich) ſagt — eine engere, wo man bloß das Sittlichgute darunter verſteht — und noch eine engſte, wo man ebendieſes als ein Tugendliches d. h. innerlich oder der Geſinnung nach Gutes denkt, im Gegenſatze oder Unterſchiede vom Rechtlichen d. h. bloß äußerlich oder der That nach Guten. Ebendieß gilt von dem Subſtantive Sittlichkeit. Es kann im weitern Sinne die ſittliche Beſchaffenheit oder das ſittliche Verhalten eines Menſchen überhaupt bedeuten, mag daſſelbe ſittlichgut oder ſittlichbös ſein. Wenn man aber einen Menſchen wegen ſeiner Sittlichkeit lobt, ſo denkt man im engern Sinne an ein ſittlichgutes, und im engſten an ein tugendhaftes Verhalten, weil nur dieß etwas Lobenswerthes iſt. Wenn alſo von ſittlicher Güte oder Vollkommenheit die Rede iſt, ſo muß immer erſt gefragt werden, in welchem Sinne das W. ſittlich zu nehmen, wenn nicht der Zuſammenhang offenbar zeigt, daß man es in ſeiner engſten Bedeutung nehme, mithin unter jener Güte oder Vollkommenheit nichts anders als die Tugend verſtehe. Steht das Sittliche dem Natürlichen (das Moraliſche dem Phyſiſchen) entgegen, z. B. wenn von Sitten- und Naturgeſetzen die Rede iſt, ſo iſt es allemal in der weitern Bedeutung zu nehmen. Das Sittliche oder das Praktiſche, wiefern es von der

Freiheit abhängig iſt, ſteht dann bloß dem Nichtſittlichen entgegen, weil das Natürliche als ein Nothwendiges nicht nach ſolchen Ideen oder Principien der Vernunft beſtimmbar iſt, welche nur für jenes gelten. Das Unſittliche hingegen denken wir zwar als ſo beſtimmbar, mithin ebenfalls als ein Praktiſches, das von der Freiheit abhangt, wobei ſich aber das handelnde Subject nicht ſo, wie es ſollte, nach jenen Ideen oder Principien beſtimmt hat. Die ſittliche Natur des Menſchen beſteht alſo eben in der Vernunft und Freiheit. Denn wäre der Menſch kein vernünftiges und freies Weſen, ſo könnt' er auch kein ſittliches (weder ſittlichgutes noch ſittlichböſes) Weſen genannt werden. Er wäre dann ein bloßes Naturweſen (ens physicum, non morale) gleich den übrigen (animaliſchen, vegetabiliſchen und mineraliſchen) Erzeugniſſen der Erde. S. Vernunft und frei. Auch vergl. die nächſtfolgenden Artikel.

Sittengeſetz (lex moralis) iſt jede ſittliche Vorſchrift, ſo daß es eine Menge von Sittengeſetzen geben kann, welchen die Naturgeſetze gegenüber ſtehn. S. Geſetz und den vor. Art. Wenn man aber vom Sittengeſetze ſchlechtweg redet, ſo verſteht man darunter das erſte oder höchſte, von welchem die übrigen abhangen oder ihre Gültigkeit entlehnen. Da jedoch das Sittliche ſowohl auf das Rechtliche als auf das Tugendliche bezogen wird, ſo kann jenes Sittengeſetz ebenſowohl als ein Rechtsgeſetz, wie auch als ein Tugendgeſetz auftreten. Hier ſind demnach die Artikel Recht und Rechtsgeſetz, ſo wie Tugend und Tugendgeſetz zu vergleichen. Doch wird oft unter dem Sittengeſetze im engern Sinne bloß das Tugendgeſetz verſtanden. Man mag nun aber den Ausdruck nehmen, wie man wolle, ſo iſt das Sittengeſetz immer ein Vernunftgeſetz, und zwar ein Geſetz der praktiſchen Vernunft, weil es eben von der Vernunft in Bezug auf unſer Handeln (Thun und Laſſen) gegeben wird. S. Vernunft und Vernunftgeſetz. Wegen der Frage, woher es eigentlich ſtamme, ſ. Autonomie. — Wenn ein Moraliſt das Sittengeſetz nach den Bedürfniſſen des Triebes zu modeln ſucht, ſo nennt man die daraus hervorgehende Theorie einen moraliſchen Dualismus. Dieſer kann aber nicht gebilligt werden, weil man dann auf eine unwiſſenſchaftliche Weiſe Sittengeſetz und Naturgeſetz, Sittliches und Sinnliches amalgamirt. — Wer gar kein Sittengeſetz anerkennen will, heißt ein Antimoraliſt oder Immoraliſt, weil er mit dem Sittengeſetze auch die Sittlichkeit ſelbſt aufheben würde, wenn dieß überhaupt möglich wäre. Es iſt aber darum nicht möglich, weil ſich jenes Geſetz zu laut in unſrem Gewiſſen ankündigt. S. d. W.

Sittenlehre (doctrina moralis — auch ſchlechtweg Mo-

ral) bedeutet bald die ganze praktiſche Philoſophie, bald die Tugendlehre inſonderheit. In jenem weitern Sinne nahmen es die älteren Moralphiloſophen, weil dieſe keinen Unterſchied zwiſchen Rechtslehre und Tugendlehre machten, ſondern das Rechtliche und Tugendliche im menſchlichen Verhalten gemeinſchaftlich unter dem Titel des Sittlichen befaſſten. S. Sitte. In dieſem engern Sinne aber nehmen es die meiſten Neueren, ſeit der Zeit wenigſtens, wo man das Rechtliche und das Tugendliche genauer zu unterſcheiden und jedem ſeinen beſondern wiſſenſchaftlichen Kreis auf dem Gebiete der praktiſchen Philoſophie anzuweiſen begonnen hat. Es müſſen daher auch die Schriften, welche die Sittenlehre in beiderlei Hinſicht betreffen, in den Artikeln Praxis, Rechtslehre und Tugendlehre aufgeſucht werden. — Wegen des Verhältniſſes der Sittenlehre oder Moral zur Religion und Religionslehre ſ. dieſe beiden Ausdrücke. — Der reinen Sittenlehre ſetzt man die angewandte entgegen. Jene ſtellt nur urſprüngliche oder a priori beſtimmte Principien der praktiſchen Vernunft auf; dieſe nimmt auf die empiriſchen oder a posteriori erkennbaren Lebensverhältniſſe des Menſchen Rückſicht und heißt daher auch eine anthropologiſche Moral. Nimmt man dabei nur auf die gemeinſamen Lebensverhältniſſe der Menſchen Rückſicht, ſo heißt die Sittenlehre allgemein; nimmt man aber auf die, gewiſſen Menſchenclaſſen (Gelehrten, Künſtlern, Handwerkern, Kriegern, Frauen ꝛc.) eigenthümlichen Lebensverhältniſſe Rückſicht, ſo heißt ſie beſonder; wovon Manche noch die beſonderſte oder einzele (specialissima s. individualis) unterſcheiden, die aber kein Gegenſtand wiſſenſchaftlicher Bearbeitung iſt, weil es dann Millionen von Sittenlehren geben müſſte, ſondern jedem Menſchen für ſich überlaſſen werden muß, indem er das Allgemeine und Beſondre auf ſein Individuum zu beziehen hat, wenn er nach den Vorſchriften der Sittenlehre leben will. Endlich ſetzt man auch die natürliche Sittenlehre als eine Sittenlehre der bloßen Vernunft der poſitiven als einer Sittenlehre der Offenbarung (beſonders der chriſtlichen) entgegen. Jene allein iſt eine philoſophiſche, dieſe eine (poſitiv) theologiſche Wiſſenſchaft, indem ſie vor allen Dingen auf einer richtigen Schriftauslegung beruht. Es kann aber doch keine poſitive Sittenlehre irgend eine ſittliche Vorſchrift aufſtellen, welche der natürlichen widerſtritte, da dieſe urſprünglich auch von Gott kommt. S. Offenbarung.

Sittenlos heißt ein Menſch, der keine guten Sitten hat oder ſich in vielen Dingen über Sitte und Sittlichkeit wegſetzt. Der Ausdruck iſt alſo nur relativ zu verſtehn. Denn abſolute Sittenloſigkeit würde den Menſchen in einen ſolchen Widerſtreit mit der Geſellſchaft ſetzen, daß dieſe ihn gar nicht in ihrer Mitte

dulden könnte. Er müſſte ſich dann gänzlich isoliren. Denn ſelbſt die wildeſten oder roheſten Völker haben Sitten, nur nicht ſolche, welche die Vernunft billigen kann. Wenn ſich aber der Menſch bloß in einzelen und noch dazu nicht bedeutenden Dingen (Kleidung, Wohnung ꝛc.) über die herrſchende Sitte wegſetzt, ſo mag er wohl ein Sonderling heißen; aber ſittenlos iſt er darum noch nicht. Es kann ſogar in manchen Fällen Pflicht ſein, ſich über die Sitte wegzuſetzen, wenn ſie auch noch ſo herrſchend wäre. Denn die Sitte kann zuweilen nicht bloß ins Geſchmackloſe, ſondern ſogar ins Unſittliche fallen. Daher ſpricht man auch von verdorbnen Sitten der Völker; und dieſen ſich zu fügen, kann vernünftiger Weiſe nicht gefodert werden, wenn man auch deshalb als ein Sonderling verſpottet würde. Außerdem aber ſoll man allerdings der Sitte des Landes folgen. Vergl. ländlich — ſittlich.

Sittenreich oder ſittliches Reich nennen Manche das Reich Gottes oder der Gnade im Gegenſatze des Reichs der Natur. Jenes iſt die vernünftige und freie Geiſterwelt, die ſich eben nach dem Sittengeſetze richten ſoll; dieſes die Körper- oder Sinnenwelt, die ſich nach bloßen Naturgeſetzen richtet. Sittenſtaaten oder Sittenvereine ſind Geſellſchaften, welche ſich die Sittlichkeit ſelbſt zum Zwecke ſetzen. Eine ſolche iſt auch die Kirche. S. d. W.

Sittig ſ. Sitte.

Sittlich und Sittlichkeit ſ. Sitte. Wegen der ſittlichen Bildung und Erziehung ſ. dieſe beiden Ausdrücke ſelbſt. Ebenſo wegen des ſittlichen Bewuſſtſeins und Glaubens; in welcher Beziehung aber auch Gewiſſen zu vergleichen. Wegen der ſittlichen Weltordnung und des ſittlichen Zwecks (des Endzwecks der Vernunft) ſ. höchſtes Gut. — Gott ein ſittliches Weſen zu nennen, iſt allerdings nicht recht ſchicklich, wenn man auf die Abſtammung des W. ſittlich Rückſicht nimmt. S. Sitte. Da wir indeſſen oft an dieſe Abſtammung beim Gebrauche jenes Wortes gar nicht denken, ſondern das Gute ſchlechthin darunter verſtehen, ſo kann man eine Benennung immer dulden, die, gleich vielen andern Prädicaten, welche wir auf Gott beziehen, auf einem feineren Anthropomorphismus beruht. S. d. W. und Gott. Der Pantheiſt muß freilich, wenn er ſeine Theorie mit ſtrenger Folgerichtigkeit durchführt, gegen die Bezeichnung Gottes als eines ſittlichen Weſens durchaus proteſtiren, da er den Unterſchied des Sittlichen vom Unſittlichen oder des Guten vom Böſen nicht als weſentlich anerkennen kann. S. Pantheismus.

Si vis pacem, para bellum — willſt du Frieden, halte dich auf Krieg gefaſſt! — iſt eine Maxime, die ſich auf die

Präſumtion gründet, daß Andre uns gern angreifen würden, wenn ſie nicht Widerſtand fürchteten. Darum ſoll man die Widerſtandsmittel (Waffenvorräthe, geübte Truppen, gute Feſtungen ꝛc.) auch während des Friedens immer bereit halten. Uebrigens läſſt ſich dieſe Maxime auch auf die literariſche Polemik anwenden.

Skandalos (von σκανδαλον, scandalum, in der Sprache der chriſtlichen Kirchenſchriftſteller ein Anſtoß oder Aergerniß — daher auch im Deutſchen, Skandal machen oder zum Skandale ſein) iſt ſoviel als anſtößig oder ärgerlich in ſittlicher Hinſicht. S. **Anſtoß**. Daher ſteht es auch für ſchändlich, womit es vielleicht ſtammverwandt iſt.

Skandinaviſche Philoſophie ſ. ſcandin. Philoſ.

Skepticismus, Skeptik, ſkeptiſche Philoſophie (von σκεπτεσθαι, in die Ferne ſehen, betrachten, unterſuchen, bedenken, zweifeln — daher σκεψις, der Zweifel, und σκεπτικος, der Zweifler) ſind Ausdrücke, welche ſich auf eine dem **Dogmatismus** (ſ. d. W.) entgegengeſetzte (antithetiſche) Art zu philoſophiren beziehen. Indem nämlich die Dogmatiker durch ihre willkürlich ſetzende (thetiſche) Art zu philoſophiren auf eine Menge von unerweislichen Behauptungen und einander widerſtreitenden Syſtemen geführt wurden, ſo machte dieſer Widerſtreit die philoſophirende Vernunft gleichſam ſtutzig. Man fing an zu fragen, ob es auch wohl der menſchlichen Vernunft möglich ſei, etwas Wahres mit voller Gewiſſheit zu erkennen, ob nicht vielleicht jede Vorſtellung nur ein ſubjectiver Schein, unſre ganze angebliche Erkenntniß ein trügliches Blendwerk der Sinne und der Einbildungskraft ſei. Dieſer Zweifel an der Möglichkeit einer wahrhaften und gewiſſen Erkenntniß trat anfangs beſcheidner auf. Er ſprach ſich nur aus als Klage über die Schwierigkeit, zu einer ſolchen Erkenntniß zu gelangen, über die Dunkelheit, in welche alles gehüllt, über den Widerſtreit, in welchen die Philoſophen gerathen ſeien. Er richtete ſich daher bloß gegen eine zu weit getriebne und dadurch in ihren Behauptungen anmaßend und überſchwenglich gewordne Speculation, und empfahl in dieſer Hinſicht ein weiſes Mistrauen in die eignen Kräfte und ein vorſichtiges Zurückhalten des Beifalls. Gegen dieſen Zweifel, den die Logik ſelbſt als ein heilſames Präſervativ gegen den Irrthum in Schutz nehmen muß, wäre alſo nichts einzuwenden geweſen; man hätte vielmehr wünſchen müſſen, daß alle Philoſophen ſolche Zweifler ſein möchten. Seitdem aber **Pyrrho** und **Timo** eine Art von Schule oder Secte geſtiftet hatten, in welcher der Zweifel gleichſam einheimiſch oder ex professo genährt wurde, verwandelte ſich nach und nach jener bloß **logiſche** Zweifel in einen **transcendentalen**. Die Skeptiker beſtritten nicht mehr bloß die Dogmatiker, um deren Unwiſſenheit und Weisheitsdünkel aufzudecken;

Sie ſtellten nun ſelbſt den Satz auf, daß gar nichts gewuſſt werden könne. Und ob ſie gleich dieſen Satz durch eine Menge von Gründen (ſ. ſkeptiſche Argumente) förmlich zu beweiſen ſuchten, ſo gaben ſie ihn doch hinterher ſelbſt wieder für ungewiß aus (nihil sciri posse, ne id ipsum quidem) und meinten, daß man ſeinen Beifall ganz und gar oder in jeder Beziehung zurückhalten müſſe. Dadurch ging alſo ihr Skepticismus ſelbſt gewiſſermaßen in einen negativen Dogmatismus über, der die philoſophirende Vernunft noch weniger befriedigen konnte, als der poſitive, welchen die Skeptiker bekämpften. Denn es iſt nicht möglich, auf alles beſtimmte Urtheilen zu verzichten und den Beifall abſolut zurückzuhalten, da der Menſch zum Handeln beſtimmt iſt und in dieſer Hinſicht einer ſichern Richtſchnur bedarf. Die Richtſchnur, welche die Skeptiker darboten, ſagend, man müſſe ſich im Leben theils nach dem ſinnlichen Scheine, theils nach der eingeführten Sitte und Gewohnheit richten, war höchſt unſicher; und die unerſchütterliche Gemüthsruhe, zu welcher ſie auf dieſem Wege gelangen wollten, iſt auf demſelben gar nicht zu erreichen, da ein ſo weit getriebner Zweifel etwas ſehr Beunruhigendes für das Gemüth iſt. Die philoſophirende Vernunft mag daher wohl zugeben, daß man an dieſem oder jenem Satze zweifle, in dieſer oder jener Hinſicht ſeine Unwiſſenheit bekenne; aber nimmer kann ſie der Zumuthung Raum geben, daß man an der Wahrheit ſelbſt verzweifle und im abſoluten Nichtwiſſen ſeine Befriedigung ſuche. Denn ſie würde ſich auf dieſe Art ſelbſt zerſtören. Man könnte daher wohl die ſkeptiſche Philoſophie ſelbmörderiſch nennen; denn als Philoſophie betrachtet geht ſie wirklich auf eigne Vernichtung aus. Die Skeptik oder der Skepticismus kann folglich nur als eine gewiſſe Methode zu philoſophiren oder als eine gewiſſe Manier auf dem Gebiete der Philoſophie zu räſonniren betrachtet werden. Allein auch ſo betrachtet kann der Skepticismus der Wiſſenſchaft keine weſentlichen Dienſte leiſten. Denn um auch nur philoſophiren und räſonniren zu wollen, muß man wenigſtens die Thatſachen des Bewuſſtſeins als gewiß und die Analyſe derſelben nach beſtimmten Regeln, auf welchen alles Räſonnement beruht, für möglich halten. Wer aber dieß zugiebt, hört ſchon auf, ein conſequenter Skeptiker zu ſein. — Deſſenungeachtet hat der Skepticismus auf indirecte Weiſe der Philoſophie genützt. Der Skepticismus als Antipode des Dogmatismus iſt der beſtändige Zuchtmeiſter deſſelben geweſen. Er hat daher die Dogmatiker genöthigt, ihre Lehren und Syſteme immer von neuem zu prüfen; er hat dadurch die Denkkraft geſchärft und eine Menge von neuen Unterſuchungen angeregt; er hat endlich eine auf tiefere Ergründung des menſchlichen Erkenntnißvermögens nach ſeinen urſprüng-

lichen Geſetzen und Schranken gerichtete und ebendarauf ſich ſtützende Methode des Philoſophirens, nämlich die kritiſche oder ſynthetiſche, ins Daſein gerufen. S. Kriticismus. Daß aber der Skepticismus ſo viel Freunde gefunden hat, iſt ſehr begreiflich. Man kann bei Beſtreitung des Dogmatismus ſo viel Scharfſinn und Witz zeigen, daß ſchon dieſer Umſtand allein viele Geiſter dem Skepticismus befreundet. Ueberdieß giebt man ſich dadurch das Anſehn einer gewiſſen Unbefangenheit und Unparteilichkeit, auch wohl Ueberlegenheit über Andre, indem man alles beſtreitet und ſelbſt nichts entſcheidet. Endlich empfiehlt ſich dieſe Art zu philoſophiren auch durch eine gewiſſe Bequemlichkeit; denn es iſt viel leichter, Andre zu bekämpfen, welche ſich mit Löſung der ſchwerſten philoſophiſchen Probleme beſchäftigt haben, als dieſe Löſung ſelbſt zu verſuchen. Und daher mag es wohl kommen, daß es unter den Skeptikern (wie unter allen Oppoſitionsparteien) auch Manche gegeben hat, die mehr ſeichte Schwätzer als gründliche Denker, mehr Sophiſten als Philoſophen waren. S. De Crousaz, examen du pyrrhonisme ancien et moderne. Haag, 1733. Fol. (Auszug in Formey's triomphe de l'évidence. Berl. 1756. 2 Bde. 8.) Deutſch: Prüfung der Secte, die an allem zweifelt, mit einer Vorr. von Haller. Gött. 1751. 8. — Muratori, trattato della forza del intendimento umano osia il pirronismo refutato. Vened. 1745. A. 3. 1756. 8. (Pyrrhonismus ſteht in dieſen beiden Schriften für Skepticismus überhaupt). — Joh. Gli. Münch de notione ac indole scepticismi, nominatim pyrrhonismi. Altdorf, 1797. 4. — Imman. Zeender de notione et generibus scepticismi et hodierna praesertim ejus ratione. Berl. 1795. 8. — Chsti. Weiſs de scepticismi causis atque natura. Lpz. 1801. 4. — Ado. Siedleri comment. de scepticismo. Halle, 1827. 8. — Heinr. Kunhard's ſkeptiſche Fragmente oder Zweifel an der Möglichkeit einer vollendeten Philoſ. des Abſoluten. Lübeck, 1804. 8. — Dietz über Wiſſen, Glauben, Myſticismus und Skepticismus. Lübeck, 1808. 8. — (Lorenz von Crell) Pyrrho und Philalethes, oder: Leitet die Skepſis zur Wahrheit und zur ruhigen Entſcheidung? Herausgeg. von F. W. Reinhard. Sulzb. 1812. 8. A. 3. 1813. — Ernſt Stiedenroth's Theorie des Wiſſens mit beſondrer Rückſicht auf Skepticismus und die Lehren von einer unmittelbaren Gewißheit. Gött. 1819. 8. — Stäudlin's Geſchichte und Geiſt des Skepticismus, vorzüglich in Rückſicht auf Moral und Religion. Lpz. 1794 — 5. 2 Bde. 8. — Eine Historia breviuscula scepticismi veteris et recentioris von Hartnack ſteht vor Deſſ. Schrift: Sanchez aliquid sciens. Stettin, 1665. 12. — Auch vergl. folgende Artikel nebſt den

darin angeführten Schriften: Aeneſidem, Agrippa, Arceſilas, Argens, Bayle, Charron, Hirnhaym, Huet, Karneades, Montaigne, Mothe le Vayer, Platner, Pyrrho, Reinhard, Sanchez, Schulze, Sextus Emp., Sorbiere, Timo. Doch iſt wohl zu bemerken, daß weder dieſe noch andre ſich zur Skeptik hinneigende Philoſophen insgeſammt conſequente und totale Skeptiker geweſen. Manche blieben gleichſam auf halben Wege ſtehen, ließen Logik, Mathematik oder Moral beſtehen, oder betrachteten den Skepticismus wohl gar als ein Mittel, um den theologiſchen Supernaturalismus, der doch noch weit dogmatiſcher iſt, als irgend ein andres Syſtem, in die Philoſophie einzuführen. Ihr Skepticismus ging daher aus einer Art von Vernunftſcheu hervor; wobei ſie aber nicht bedachten, daß, wenn die Vernunft uns gar nichts von moraliſch-religioſen oder göttlichen Dingen lehrte, wir uns auch ganz vergeblich nach einer höhern Offenbarung umſehn würden, weil dann kein vernünftiger Menſch an eine ſolche auch nur denken könnte. S. Offenbarung. — Den ſog. hiſtoriſchen Skepticismus, der bloß die Thatſachen der Geſchichte bezweifelt und wenigſtens in Anſehung vieler Thatſachen, welche die Geſchichte (beſonders die ältere) erzählt, wohl gegründet iſt, muß man nicht mit dem philoſophiſchen verwechſeln, von welchem hier allein die Rede iſt.

Skeptiſche Argumente (*λογοι, τροποι η τοποι* [Gründe, Wendungen oder Oerter] *της σκεψεως*) ſind allgemeine Gründe des Zweifels. Sie heißen auch pyrrhoniſche Argumente (*λογοι πυρρωνειοι*) weil man den Skepticismus auch Pyrrhonismus vom Stifter der ſkeptiſchen Philoſophenſchule genannt hat. Denn daß Pyrrho ſelbſt oder ſein Schüler Timo bereits dieſe Argumente ſo, wie man ſie bei den ſpätern Skeptikern findet, aufgeſtellt haben, iſt nicht wahrſcheinlich, wenn jene auch bereits den Stoff dazu geliefert oder ſelbſt mehre derſelben gebraucht haben mögen. Es herrſcht überhaupt eine große Verſchiedenheit in den Nachrichten der Alten über die Urheber, die Zahl und die Ordnung dieſer Argumente — eine Verſchiedenheit, die wahrſcheinlich daher rührt, daß die Argumente ſelbſt von verſchiednen Skeptikern herrühren und auf verſchiedne Weiſe dargeſtellt worden. Die Hauptſtellen hierüber finden ſich bei Sextus Emp. (hyp. pyrrh. I, 31 ss.) und Diogenes Laert. (IX, 78 ss.). Jener führt zuerſt 10 Argumente an und ſagt (§. 36.) ſie ſeien bereits von den älteren Skeptikern aufgeſtellt worden. Anderwärts aber (adv. math. VII, 345.) legt er ſie dem Aeneſidem bei. Damit ſtimmt auch Ariſtokles beim Euſebius (praep. evang. XIV, 18.) inſofern überein, als er ſagt, Aeneſidem habe in einer ſeiner Schriften 9 ſolche Argumente auseinandergeſetzt. Denn dieſe Zahl kann ent-

weder ein Schreibfehler oder daher entſtanden ſein, daß man zwei Argumente für eins zählte; was ſehr wohl angeht, da ſie einander ſehr ähnlich ſind. Sie ſind nämlich folgende nach der Ordnung, in welcher ſie Sextus aufführt:

1. dieſer Zweifelsgrund iſt hergenommen von der Verſchiedenheit der Thiere überhaupt (ὁ παρα την των ζωων εξαλλαγην, oder nach Diog. ὁ παρα τας διαφορας των ζωων προς ἡδονην και αλγηδονα, και βλαβην και ωφελειαν). Die Skeptiker meinten nämlich, weil die Thiere ſo verſchieden wären in Anſehung ihrer natürlichen Beſchaffenheit und Lebensweiſe, daß die Dinge ganz verſchieden auf ſie einwirkten, mithin dem einen dasjenige angenehm oder nützlich wäre, was dem andern unangenehm oder ſchädlich: ſo könnte man auch nicht ſagen, daß ſie einerlei Vorſtellungen von den Dingen hätten, und ebendarum gäb' es auch kein allgemeingültiges oder gewiſſes Urtheil über die Gegenſtände der Vorſtellungen.

2. dieſer Zweifelsgrund iſt entlehnt von der Verſchiedenheit der Menſchen insonderheit (ὁ παρα την των ανθρωπων διαφοραν, oder nach Diog. ὁ παρα τας των ανθρωπων φυσεις κατα εθνη και συγκρισεις). Es verhält ſich alſo dieſes Argument zum vorigen wie Beſondres zum Allgemeinen, iſt daher von jenem gar nicht weſentlich verſchieden; und zwar um ſo weniger, da Sextus ausdrücklich zu beweiſen ſucht, aber freilich nicht beweiſt, daß zwiſchen den Menſchen und den übrigen Thieren kein weſentlicher Unterſchied ſtattfinde, indem dieſe eben ſo klug und vernünftig als jene ſeien. Folglich ſeien wir auch nicht befugt, unſern Vorſtellungen mehr Gewicht oder Zuverläſſigkeit beizulegen, als den thieriſchen.

3. dieſer Zweifelsgrund iſt hergenommen von der Verſchiedenheit der ſinnlichen Werkzeuge (ὁ παρα τας διαφορους των αισθητηριων κατασκευας, oder nach Diog. ὁ παρα τας των αισθητικων πορων διαφορας). Auch dieſer Grund iſt unter den beiden vorigen enthalten. Denn aus jener Verſchiedenheit folgt auch dieſe, und aus dieſer wieder die Verſchiedenheit der ſinnlichen Vorſtellungen ſelbſt beim Sehen, Hören, Riechen ꝛc. Dabei meinten die Skeptiker, es ſei nicht möglich, die ſinnlichen Vorſtellungen mit einander zu vergleichen und dadurch zu berichtigen oder zu bewahrheiten. Denn das Geſehene ſei immer etwas Andres als das Gehörte; und wenn der Eine ſchärfer ſehe oder höre als der Andre, ſo folge daraus nicht, daß er auch richtiger ſehe oder höre, daß ſeine Vorſtellung vom Geſehenen oder Gehörten wahrer ſei, als die des Andern. Und ſo in Anſehung aller übrigen Sinne.

4. dieſer Zweifelsgrund iſt entlehnt von der Verſchieden-

heit der Um- oder Zuſtände (ὁ παρα τας περιστασεις, oder nach Diog. ὁ παρα τας διαθεσεις και κοινως παραλλαγας). Dahin gehören Geſundheit und Krankheit, Wachen und Schlafen, Jugend und Alter, Freude und Traurigkeit ꝛc. Alle dieſe Um- oder Zuſtände, meinten die Skeptiker, hätten einen ſolchen Einfluß auf unſre Vorſtellungen und veränderten ſie dermaßen, daß wir nach ſo veränderlichen Vorſtellungen kein ſicheres und zuverläſſiges Urtheil über die vorgeſtellten Dinge fällen könnten.

5. dieſer Zweifelsgrund iſt hergenommen von der Verſchiedenheit der Oerter, Lagen oder Stellungen, und Entfernungen (ὁ παρα τας θεσεις και τα διαστηματα και τους τοπους, oder nach Diog. [bei welchem aber dieß der 7. Grund iſt] ὁ παρα τας ὑποστασεις και ποιας θεσεις και τους τοπους και τα εν τοις τοποις). Daraus nämlich, daß die Dinge uns an verſchiednen Oertern, in verſchiednen Lagen oder Stellungen, in der Nähe und in der Ferne anders erſcheinen, folgerten die Skeptiker, daß man über die Dinge auch nicht mit Sicherheit urtheilen könne.

6. dieſer Zweifelsgrund iſt entlehnt von den Miſchungen und Verbindungen der Dinge (ὁ παρα τας επιμιξιας, oder nach Diog. ὁ παρα τας μιξεις και κοινωνιας). Wir nehmen, ſagten die Skeptiker, kein Ding rein oder unvermiſcht wahr, ſondern Licht und Luft, Wärme und Kälte, Feuchtigkeit und Trokkenheit ꝛc. ſetzen den Dingen immer etwas zu und verändern dadurch auch unſre Vorſtellungen von ihnen. Die Wärme z. B. macht Waſſer und andre Dinge flüſſig, die Kälte feſt oder ſtarr. Wer mag entſcheiden, welches ihre wahre Beſchaffenheit ſei.

7. dieſer Zweifelsgrund iſt hergenommen von den Größen und Zuſammenſetzungen der Dinge (ὁ παρα τας ποσοτητας και σκευασιας των ὑποκειμενων [= συνθεσεις nach §. 129.] oder nach Diog. [welcher aber daraus das 8. Argument macht und darin einige Beſtimmungen aufnimmt, die Sext. §. 124—8. zum 6. rechnet] ὁ παρα τας ποσοτητας η θερμοτητας η ψυχροτητας κ. τ. λ.). Die Skeptiker meinten nämlich, das Größere, was aus dem Kleinern durch Zuſammenſetzung entſtehe, erſcheine uns oft als ein ganz Andres oder mache einen andern Eindruck auf uns, als das Kleinere. So fühlten ſich einzele Sandkörner hart an, ein ganzer Haufe aber weich; geſchabtes Horn ſehe weiß aus, während es im Ganzen ſchwarz ausſehe; wenig Speiſe und Trank ſei angenehm und nützlich, viel werde zum Ekel und könne ſchaden. Alſo könne man auch hierüber nicht mit Gewiſſheit urtheilen.

8. dieſer Zweifelsgrund bezieht ſich auf die Verhältniſſe der Dinge (ὁ απο του προς τι, oder nach Diog. [bei wel-

chem dieß aber der 10. iſt] *ὁ κατα την προς αλληλα συμβλησιν*). Die Skeptiker ſagten nämlich in dieſer Beziehung, daß ſowohl das Vorſtellen ſelbſt als die Prädicate, welche wir vermöge unſrer Vorſtellungen den Dingen beilegen, wie ſchwer und leicht, hoch und niedrig, ſtark und ſchwach, hell und dunkel ꝛc. im Grunde nichts weiter ausdrückten, als gewiſſe Verhältniſſe der Dinge zu einander und zu uns ſelbſt — Verhältniſſe, die noch überdieß ſehr veränderlich wären, wobei die Beſchaffenheit der Dinge ſelbſt völlig dahingeſtellt bliebe. Folglich könnten wir auch nicht mit Gewiſſheit darüber urtheilen.

9.. dieſer Zweifelsgrund bezieht ſich auf den Unterſchied der häufigern und der ſeltnern Wahrnehmung oder Begegnung (*ὁ παρα τας συνεχεις η σπανιους εγκυρησεις*, oder nach Diog. *ὁ παρα το ενδελεχες η ξενον η σπανιον*). Das Seltne, ſagten die Ske:tiker, ſcheint uns oft wunderbar oder gar furchtbar, während das Gewöhnliche von uns kaum beachtet wird. Ebenſo können Dinge, die uns anfangs ſchädlich oder unangenehm waren, durch Gewohnheit unſchädlich oder gar zum Bedürfniſſe werden. Mithin iſt das Urtheil auch in dieſer Beziehung ungewiß.

10. dieſer Zweifelsgrund iſt hergenommen von der Verſchiedenheit menſchlicher Einrichtungen, Sitten, Geſetze, Fabeln und Meinungen (*ὁ παρα τας αγωγας και τα εθη και τους νομους και τας μυθικας πιστεις και τας δογματικας ὑποληψεις*, oder nach Diog. [der aber dieß Argument als das 5. aufführt] *ὁ παρα τας αγωγας και τους νομους και τας μυθικας πιστεις και τεχνικας συνθηκας και δογματικας ὑποληψεις*). Nach dieſem Argumente ſind unſre Urtheile auch darum ſo ungewiß, weil ſie größtentheils durch die menſchlichen Einrichtungen, Sitten und Geſetze beſtimmt ſind, an welche wir uns von Jugend auf gewöhnt haben, welche aber bei verſchiednen Völkern ſo verſchieden ſind. Ebendaher kommen die verſchiednen Vorſtellungsweiſen und Urtheile der Menſchen in Bezug auf das, was gut und bös, anſtändig und ſchändlich, erlaubt und unerlaubt iſt; desgleichen die fabelhaften Erzählungen von den Göttern, ſo wie von den Ungeheuern und Helden der Vorwelt. Und ſelbſt die widerſtreitenden Meinungen der dogmatiſchen Philoſophen über phyſiſche und moraliſche Gegenſtände beweiſen, daß man über nichts mit Gewiſſheit urtheilen könne und daher ſeinen Beifall zurückhalten müſſe. — Dieß war alſo das Endergebniß jener 10 ſkeptiſchen Argumente, von welchen Sextus (§. 38. und 39.) ſelbſt geſteht, daß ſie ſich auf drei, hergenommen vom urtheilenden Subjecte (*απο του κρινοντος*) vom beurtheilten Objecte (*απο του κρινομενου*) und von beiden zugleich (*εξ αμφοιν*) — ja endlich auf

eins, nämlich das achte (*απο του προς τι*) zurückführen ließen, weil bei allen der Gedanke zum Grunde läge, daß wir die Dinge nur nach gewiſſen Verhältniſſen beurtheilten, mithin ihre wahre Beſchaffenheit uns ſtets verborgen bliebe. Die 10 Argumente ſollten alſo nur eine Art von Induction bilden, die aber freilich nie vollſtändig ſein, mithin auch über den Streit zwiſchen Dogmatikern und Skeptikern nichts entſcheiden kann. S. Induction. Uebrdieß gelten jene Argumente eigentlich nur gegen ſolche Philoſophen, welche dem Empirismus oder Senſualismus ergeben ſind. Denn die empiriſche Verſchiedenheit menſchlicher Vorſtellungsweiſen und Meinungen, ſo wie der Einfluß, welchen unſre Organiſation und beſonders unſre Sinne darauf haben, muß jene Philoſophen allerdings in große Verlegenheit ſetzen. Wenn man aber annimmt daß es etwas Urſprüngliches im menſchlichen Gemüthe gebe und daß von der urſprünglichen Geſetzmäßigkeit unſrer Thätigkeit auch das Allgemeine und Nothwendige in der menſchlichen Erkenntniß abhange: ſo beweiſen jene Argumente gar nichts dagegen, ſondern ſetzen (per petitionem principii) immer nur voraus, daß es wegen jener empiriſchen Verſchiedenheit nichts Allgemeines und Nothwendiges geben könne. — Vermuthlich fühlten auch die Skeptiker ſelbſt die Unzulänglichkeit jener Argumente. Daher fügten die ſpäteren Skeptiker (wahrſcheinlich nach dem Vorgange Agrippa's — ſ. d. Nam.) noch 5 andre Zweifelsgründe zur Verſtärkung jener hinzu. Dieſe waren nach dem Zeugniſſe des Sextus E. (hyp. pyrrh. I. 164—9.) und des Diogenes L. (IX, 88. u. 89) hergenommen

1. vom Widerſtreite der Meinungen (*ὁ απο της διαφωνιας*) worauf ſich aber ſchon das 10. Argument der früheren Skeptiker bezog.

2. von der Beweisführung ins Unendliche, ſo daß gar nichts vollſtändig oder zureichend bewieſen werden könne (*ὁ εις απειρον εκβαλλων* oder *ὁ απο της εις απειρον εκπτωσεως*) welches Argument aber nur unter der Vorausſetzung gelten würde, wenn es nichts unmittelbar Gewiſſes für das Bewuſſtſein gäbe, um an daſſelbe als Princip jeden Beweis anzuknüpfen. S. beweiſen und Principien der Philoſophie.

3. von der Relativität der Vorſtellungen (*ὁ απο του προς τι*) welches Argument aber ganz mit dem 8. der ältern Skeptiker zuſammenfällt.

4. von der Annahme oder Vorausſetzung gewiſſer Sätze (*ὁ ὑποθετικος* oder *ὁ εξ ὑποθεσεως*) welches Argument aber nichts weiter iſt, als die Rüge eines zwar bedeutenden, aber doch vermeidlichen Fehlers im Beweiſen (petitio principii). S. beweiſen.

5. vom Durcheinanderbeweiſen (ὁ διαλληλος η δι' αλληλων) welches aber auch nur Rüge eines andern Fehlers im Beweiſen (orbis in demonstrando) iſt. S. beweiſen und Diallele. — Dieſe Fehler ſind allerdings von den Philoſophen oft begangen worden, müſſen aber doch nicht immer begangen werden, ſobald man nur vorſichtig im Beweiſen iſt. — Endlich fügt Sextus allein (a. a. O. §. 178—9.) noch ein ſkeptiſches Argument hinzu, deſſen Urheber aber nicht bekannt iſt. Er führt es bloß mit der Formel an: *Παραδιδοασι δε και δυο τροπους εποχης ἑτερους*, indem er dieſes überlieferte Argument als ein doppeltes betrachtet, ob es gleich im Grunde nur eins iſt. Man ſchloß nämlich, daß, wenn etwas begriffen oder erkannt werden (*καταλαμβανεσθαι*) ſollte, es entweder durch ſich ſelbſt (*εξ ἑαυτου*) oder durch ein Andres (*εξ ἑτερου*) erkannt werden müſſte; da aber keines von beiden möglich ſei, ſo falle auch jene Vorausſetzung weg. Es war dieß alſo ein Dilemma, bei welchem es hauptſächlich auf den Beweis des Unterſatzes ankam. Nun folgerte man aber nach Sextus das Erſte, daß nichts durch ſich ſelbſt erkannt werde oder daß es nichts unmittelbar Gewiſſes in der menſchlichen Erkenntniß gebe, aus dem Widerſtreite der Meinungen (*εκ της διαφωνιας*), das Zweite aber wieder aus dem Erſten; denn ohne etwas unmittelbar Gewiſſes könne es auch nichts mittelbar Gewiſſes geben, indem alsdann jede Beweisführung als Vermittelung des Einen durch das Andre entweder ſich im Kreiſe drehen (diallelisch ſein) oder ins Unendliche fortlaufen müſſte. — Hieraus erhellet, daß dieſes letzte Argument kein neues, ſondern eine bloße Wiederholung der frühern durch eine dilemmatiſche Combination derſelben war. Es war alſo damit auch noch nicht erwieſen, daß es gar keine Wahrheit und Gewiſſheit in der menſchlichen Erkenntniß gebe, daß man daher auf alles entſcheidende Urtheil verzichten oder ſeinen Beifall durchaus zurückhalten müſſe. Die neueren Skeptiker haben aber dieß ebenſowenig erwieſen; und wenn man ihre Räſonnements näher betrachtet und zergliedert, ſo ſtützen ſie ſich doch wieder zuletzt auf jene Argumente der älteren Skeptiker, beſonders auf die beiden, welche von der Relativität unſrer Vorſtellungen und von dem Widerſtreite der Meinungen im Leben ſowohl als in der Wiſſenſchaft hergenommen waren. Dieß beweiſt aber nur die Schwierigkeit, nicht die Unmöglichkeit, zu einer wahren und gewiſſen Erkenntniß zu gelangen.

Skeptiſche Formeln ſind gewiſſe techniſche Ausdrücke oder Redensarten, mit welchen die alten Skeptiker ihre philoſophiſche Denkart zu bezeichnen pflegten, ſo daß man jene Formeln auch die ſkeptiſche Kunſtſprache nennen könnte. Man findet ſie bei Sextus E. (hyp. pyrrh. I, 187—208.) und

Diogenes L. (IX, 74 — 7.) verzeichnet und erklärt. Sie ſind folgende:

1. *Ου μαλλον* oder *ουδεν μαλλον*, nicht mehr oder nichts mehr. Sextus ſagt, es müſſte vollſtändig ſo heißen: *Ου μαλλον τοδε η τοδε*, nicht mehr dieſes als jenes; und der Sinn ſei: *Αγνοω, τινι μεν τουτων χρη συγκατατιθεσθαι, τινι δε μη*, ich weiß nicht, welchem von dieſen (Gegenſätzen) ich Beifall geben ſoll, welchem nicht. Auch drückten einige Skeptiker dieſe Formel fragweiſe aus, um dem Verdachte vorzubeugen, als wenn ſie etwas damit behaupten wollten, nämlich ſo: *τι μαλλον τοδε η τοδε*, warum ſollt' es mehr dieſes als jenes ſein?

2. *Ταχα* — *ἐξεστι* — *ενδεχεται* — vielleicht — es iſt erlaubt — es kann ſein. Dieſe drei Ausdrücke bedeuten einerlei und ſollten nach der Erklärung des Sextus vollſtändig ſo lauten: *Ταχα και ου ταχα* = *ταχα μεν εστιν, ταχα δ' ουκ εστιν*, vielleicht iſt es ſo, vielleicht aber auch nicht — *ἐξεστι και ουκ ἐξεστι* = *ἐξεστι μεν ειναι, ἐξεστι δε μη ειναι*, man darf annehmen, daß es ſei oder auch nicht — *ενδεχεται και ουκ ενδεχεται* = *ενδεχεται μεν ειναι, ενδεχεται δε μη ειναι*, es kann ſein, es kann aber auch nicht ſein.

3. *Επεχω*, ich halte an oder zurück, nämlich den Beifall. Denn nach Sextus heißt jener Ausdruck ſoviel als: *Ουκ εχω ειπειν, τινι χρη των προκειμενων πιστευσαι η τινι απιστησαι*, ich kann nicht ſagen, welchem von den vorliegenden (Gründen oder Sätzen) ich beiſtimmen ſoll oder nicht.

4. *Ουδεν ὁριζω*, ich beſtimme oder entſcheide nichts. Die Lateiner drückten dieſes nihil definio auch durch non liquet aus. Dadurch wollten die Skeptiker nach Sextus ſagen: *Εγω οὑτω πεπονθα, ὡς μηδεν των ὑπο την ζητησιν τηνδε πεπτωκοτων τιθεναι δογματικως η αναιρειν*, ich bin ſo geſtimmt, daß ich nichts von dem, was unter die gegenwärtige Unterſuchung fällt, dogmatiſch ſetze oder aufhebe. Auch drückten die Skeptiker jene Formel ſo aus: *Παντα εστιν αοριστα*, alles iſt unbeſtimmt; was aber nicht dogmatiſch oder objectiv zu verſtehen, als wenn die Unbeſtimmtheit den Dingen ſelbſt als Eigenſchaft beigelegt werden ſollte, ſondern nur ſkeptiſch oder ſubjectiv, nämlich ſo: *Παντα μοι φαινεται αοριστα*, alles erſcheint mir als unbeſtimmt.

5. *Ακαταληπτω* oder *ου καταλαμβανω*, ich faſſe oder begreife nicht. Nach Sextus heißt dieß: *Ὑπολαμβανω, ὁτι αχρι νυν ουδεν κατελαβον εγω των παρα τοις δογματικοις ζητουμενων δια την των αντικειμενων ισοσθενειαν*, ich meine, daß ich bis jetzt wegen des Gleichgewichts entgegengeſetzter Gründe nichts von dem begriffen habe, was die Dogmatiker in Unterſuchung zogen. Wenn aber die Skeptiker auch dieſe Formel in dem Satze

ausſprachen: *Παντα εστιν ακαταληπτα*, alles iſt unbegreiflich, ſo iſt dieß nach Sextus eben ſo wie vorhin zu verſtehen.

6. *Παντι λογῳ λογος ισος αντικειται*, jedem Grunde ſteht ein gleicher (eben ſo ſtarker) Grund entgegen. Man müſſe aber, ſagt Sextus, auch hier *ὡς εμοι φαινεται*, wie es mir ſcheint, hinzudenken, um den Satz nicht als eine dogmatiſche Behauptung anzuſehen. Auch nennt er §. 12. dieſen Satz das Princip des Skepticismus (*αρχη της σκεπτικης*). Das Gleichgewicht der Gründe ſelbſt nannten die Skeptiker *ισοσθενεια*, die dadurch bewirkte Unentſchiedenheit *αοριστια*, das weder ja noch nein Sagen *αφασια*, das ſich nicht mehr auf dieſe als auf jene Seite Neigen *αρρεψια*, das an ſich Halten oder Zurückhalten des Beifalls *εποχη*, und die daraus wieder hervorgehende unerſchütterliche Gemüthsruhe *αταραξια*, ſo wie die damit verknüpfte gemäßigte Gemüthsſtimmung *μετριοπαθεια*. Dieſe Ausdrücke können daher ebenfalls als ſkeptiſche Kunſtwörter betrachtet werden. Genauer ſind dieſelben in den beſondern Artikeln: Aoriſtie, Aphaſie, Arrepſie (oder Arrhepſie) Ataraxie, Epoche, Iſoſthenie und Metriopathie erklärt. — Auch iſt noch zu bemerken, daß, wie die Skeptik eine Aporetik, Ephektik und Zetetik genannt worden, ſo auch die Skeptiker ſelbſt Aporetiker, Ephektiker und Zetetiker. S. dieſe Ausdrücke. Wegen der Namen Pyrrhonier und Pyrrhonismus iſt Pyrrho zu vergleichen.

Skeptiſche Schule. Außer dem, was darüber in den 3 vorhergehenden Artikeln geſagt worden, iſt hier noch der Unterſchied der Skeptiker von den neuern Akademikern (Arceſilas, Karneades ꝛc.) zu berückſichtigen. Zwar iſt ſchon vorläufig im Art. Akademie etwas über dieſen Gegenſtand bemerkt worden. Allein er bedarf noch einer genauern Erörterung; und dazu iſt eben hier der ſchicklichſte Ort, nachdem vom Skepticismus ſelbſt gehandelt worden. Schon die Alten waren nicht einig über die Frage, ob und wie Skeptiker und Akademiker zu unterſcheiden ſeien. Sextus E. berührt gleich im Anfange ſeiner pyrrhoniſchen Hypotypoſen (I, 1.) dieſe Streitfrage, indem er ſagt, es gebe dreierlei Philoſophen: Dogmatiker, welche behaupten, die Wahrheit ſchon gefunden zu haben — Akademiker, welche behaupten, daß ſie gar nicht gefunden werden könne — und Skeptiker, welche keines von beiden thun, ſondern nur das Wahre immerfort ſuchen. Allein dieſe Unterſcheidung iſt ſehr ſchwankend und unbeſtimmt. Denn das Suchen des Wahren iſt eigentlich allen Philoſophen eigen. Und wenn die Skeptiker das Wahre nur immerfort ſuchen, ohne es je zu finden, und wenn ſie diejenigen, welche es gefunden zu haben glauben, mit ſolchen Gründen beſtreiten, die, woferne ſie gültig wären, die Unmöglichkeit des Findens beweiſen würden (ſ. ſkeptiſche Ar-

gumente): ſo ſind die Skeptiker von den Akademikern in der That nicht zu unterſcheiden. Sextus kommt jedoch im 33. Kap. deſſelben Buches auf jene Frage zurück, und da beantwortet er ſie anders. Er ſetzt nämlich 3 Unterſcheidungsmerkmale feſt.

1. die Akademiker ſagen: Alles iſt unbegreiflich oder unerkennbar. Die Skeptiker aber behaupten dieß nicht, ſondern geben zu, daß wohl irgend einmal etwas begriffen oder erkannt werden könne.

2. die Akademiker erklären manches für wahrſcheinlich und machen ſogar Claſſen des Wahrſcheinlichen, ſo daß das Eine wahrſcheinlicher ſein ſoll als das Andre; weshalb ſie auch, mit einer gewiſſen Hinneigung ihres Gemüths zum Wahrſcheinlichen, demſelben Beifall geben. Die Skeptiker thun dieß alles nicht, ſondern weichen bloß dem Drange der natürlichen Nothwendigkeit, indem eine Menge von Vorſtellungen ſich uns dergeſtalt aufdringen, daß wir uns danach richten müſſen; aber darum hält ſie der ſkeptiſche Philoſoph weder für wahr noch für wahrſcheinlich, und giebt ihnen daher auch nicht Beifall.

3. die Akademiker betrachten das Wahrſcheinliche als eine Richtſchnur des Handelns im Leben, und erklären vermöge derſelben einiges für gut, andres für bös. Die Skeptiker aber behaupten keinen ſolchen Unterſchied des Guten und des Böſen, ſondern richten ſich im Handeln bloß nach den eingeführten Sitten und Geſetzen, oder, wo dieſe nichts beſtimmen, nach den natürlichen Antrieben. — Dieſe 3 Puncte gäben allerdings einen bedeutendern Unterſchied zwiſchen jenen beiden Philoſophenſchulen zu erkennen. Allein ſie ſtimmen nicht mit dem überein, was andre alte Schriftſteller berichten. Gellius z. B. (noct. att. XI, 5.) ſagt: **Vetus quaestio et a multis scriptoribus graecis tractata est, in (al. an) quid et quantum Pyrrhonios et Academicos philosophos intersit. Utrique enim** *σκεπτικοι, εφεκτικοι, απορητικοι* **dicuntur, quoniam utrique nihil affirmant, nihilque comprehendi putant.** Nachdem er dieß etwas weiter ausgeführt hat, fährt er fort: **Quum haec autem consimiliter tam Pyrrhonii dicant quam Academici, differre tamen inter sese et propter alia quaedam et vel maxime propterea existimati sunt, quod Academici quidem ipsum illud nihil posse comprehendi quasi comprehendunt, et nihil posse decerni quasi decernunt: Pyrrhonii ne id quidem ullo pacto videri verum dicunt, quod nihil esse verum videtur.** Hienach beruhte der Hauptunterſchied zwiſchen Akademikern und Skeptikern im eigentlichen Sinne (welche dieſer Schriftſteller Pyrrhonier nennt, weil jene auch von Einigen Skeptiker genannt wurden) darauf, daß jene gleichſam dogmatiſch behaupteten, alles ſei unerkennbar oder ungewiß, folglich in einen negativen Dogmatismus fielen, dieſe hingegen ebendieſelbe Behauptung auch für

ungewiß hielten, mithin ihren Skepticismus gleichſam gegen ſich ſelbſt richteten oder ihre Skepſis für nicht minder ungewiß als alles übrige erklärten. Dem widerſpricht aber Cicero geradezu. Denn einmal (acad. I, 12.) ſagt er: Arcesilas negabat, esse quidquam, quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset (der nämlich geſagt haben ſollte, er wiſſe nichts, als daß er nichts wiſſe) und: Carneades in eadem Arcesilae ratione permansit; nachher aber (acad. II, 9.) heißt es wieder von demſelben Akademiker (Carn.) er habe geſagt: Qui negaret quidquam esse, quod perciperetur, eum nihil excipere; ita necesse esse, ne id ipsum quidem, quod exceptum non esset, comprehendi et percipi ullo modo posse. In dieſen Stellen wird alſo den beiden berühmteſten Philoſophen der neuern Akademie gerade das in den Mund gelegt, wodurch Andre die Skeptiker von den Akademikern unterſcheiden wollten. Daher haben denn manche Neuere (z. B. Huet de la foiblesse de l'esprit humain §. 166. und Meiners im Grundriſſe der Geſch. der Weltweisheit S. 143.) den Unterſchied entweder ganz geleugnet oder doch für unbeſtimmbar erklärt. In der That ſcheint der Unterſchied mehr äußerlich als innerlich geweſen zu ſein. Die Akademiker bildeten eine ordentliche Schule, welche den Plato ſtets als ihren Stifter verehrte und deſſen Philoſophie als ein geiſtiges Bildungsmittel benutzte, ob ſie ſich gleich eine Zeit lang dem Skepticismus ergeben hatte. Die eigentlichen Skeptiker aber bildeten nicht ſowohl eine förmliche Schule, die hier oder dort ihren Sitz und Vorſteher gehabt hätte, als vielmehr eine zerſtreute Oppoſitionspartei gegen alle Schulen, und betrachteten den Pyrrho nur inſofern als ihren Anführer, wiefern er bereits auf dieſelbe Weiſe die Dogmatiker ſeiner Zeit bekämpft hatte. Genauer aber läſſt ſich der Unterſchied auch ſchon darum nicht beſtimmen, weil weder von Arceſilas und Karneades, noch von den Skeptikern vor Sextus eine Schrift mehr vorhanden iſt.

Skiagraphie (von σκια, der Schatten, und γραφειν, zeichnen) bedeutet eigentlich einen Schattenriß oder eine Zeichnung, die nicht in Farben ausgeführt iſt. Es wird aber auch für Entwurf, Grundriß in wiſſenſchaftlicher Hinſicht gebraucht. Eine philoſophiſche Skiagraphie iſt alſo eben ſo viel als ein Compendium der Philoſophie. S. Compendium. In derſelben Bedeutung wird auch zuweilen das W. Skizze (ital. schizzo, franz. esquisse) gebraucht.

Sklav und Sklavenhandel ſ. den folg. Art. Sklavengeiſt oder Sklavenſinn ſ. ſklaviſch.

Sklaverei (wahrſcheinlich von den Slaven ſo benannt, nach dem Franzöſiſchen, wo esclave ſowohl den Slaven als den Sklaven bedeutet) iſt der Zuſtand unbedingter Dienſtbarkeit, welche zu-

weilen auch Knechtſchaft heißt, wiewohl der Knecht bei uns kein unbedingter Diener iſt. Die Dienſtbarkeit iſt nämlich unbedingt, wenn ſie mit dem Verluſte aller perſönlichen Freiheit verknüpft iſt, mithin auf keinem Vertrage, der allemal als ein Act der Freiheit gedacht werden muß, ſondern auf bloßer Gewalt beruht. Ebendarum iſt die Sklaverei dem Rechte der Vernunft durchaus entgegen. Denn nach dieſem Rechte iſt jeder Menſch als ein vernünftiges Weſen auch urſprünglich oder von Natur frei; er iſt Perſon und darf daher nie als bloße Sache betrachtet und behandelt werden; er iſt ſein eigner Herr (sui juris) und darf daher nie zum Eigenthum eines Andern (alieni juris) gemacht werden, ſo daß dieſer Andre über ihn, wie über ſein übriges Eigenthum, nach Belieben ſchalten und walten, ihn verſchenken, vertauſchen, verkaufen, ſelbſt tödten könnte. Denn das Letztere liegt allerdings im Begriffe der Sklaverei, da der Sklav nichts weiter als ein Hausthier von menſchlicher Geſtalt iſt. Die poſitiven Geſetze aber, welche die Sklaverei nicht eigentlich eingeführt, ſondern nur als einen einmal beſtehenden Misbrauch geduldet haben, weil die Geſetzgeber entweder nicht Einſicht genug hatten, um das Widerrechtliche der Sklaverei zu begreifen, oder nicht Macht genug, um ſie abzuſchaffen, ſuchten den Zuſtand der Sklaven wenigſtens inſofern etwas erträglicher zu machen, daß ſie die Befugniß des Herrn, über ſeinen Sklaven zu disponiren, mehr oder weniger beſchränkten, und daher das Leben des Sklaven nicht der unbedingten Willkür des Herrn preisgaben. Dieſe Beſchränkung hat aber den Sklaven wenig oder nichts geholfen. Denn wenn der Herr nicht um ſeines Vortheils willen oder aus Menſchlichkeit das Leben ſeines Sklaven ſchonen will, ſo hat er tauſend Mittel in Händen, es zu zerſtören, harte Arbeit, ſchlechte Koſt, grauſame Züchtigungen ꝛc. Auch der Urſprung der Sklaverei beweiſt deren Ungerechtigkeit. Sie iſt aus Menſchenraub zu Waſſer und zu Lande hervorgegangen. Denn wenn man Kriegsgefangene zu Sklaven machte, ſo iſt das im Grunde nicht viel beſſer; und der Vorwand, daß man dem Gefangenen, den man eigentlich tödten könnte, doch aus Großmuth das Leben ſchenkte, ſo daß die Sklaverei wohl noch gar als eine Wohlthat angeſehn werden ſollte, iſt nichts als leere Sophiſterei. Man kann freilich einen Kriegsgefangenen tödten, wenn man ein Barbar ſein will; man darf und ſoll es aber nicht, wenn man vernünftig handeln will. Ebenſowenig aber, oder eigentlich noch weniger, darf und ſoll man ihn zum Sklaven machen. Denn Sklaverei iſt in den Augen der Vernunft weit ſchlimmer als der Tod, weil ſie den Menſchen entehrt und gewöhnlich auch ſittlich verdirbt. Nicht minder iſt es Sophiſterei, wenn man mit Ariſtoteles ſagt, daß es Sklaven von Natur (φυσει δουλοι) gebe. S.

es Werf. Progr. de Aristotele servitutis defensore (Lpz. 1815. 4.) und Götling's commentat. de notione servitutis apud Aristotelem (Jena, 1821. 4.). Denn wenn es auch Menschen geben mag, die zu keinem höhern Lebensgeschäfte taugen, als zum häuslichen Dienen für Lohn und Brod, so müssen sie deshalb keine Sklaven sein; sie können ja eben so gut freie Diener sein, wie es deren überall giebt, selbst da, wo man nebenbei auch Sklaven hat. Ueberdieß hat Rousseau (contr. soc. I, 2.) jene Behauptung, daß es natürliche Sklaven gebe, schon recht treffend durch die einzige Bemerkung widerlegt: S'il y a des esclaves par nature, c'est parcequ'il y a eu des esclaves contre nature. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués. Dieß ist um so richtiger, da mit der Sklaverei sich natürlich auch die sklavische Gesinnung fortpflanzt. Ein freigeborner Mann kann wohl die edle Gesinnung, die er schon hatte, auch im Sklavenkleide behaupten. Wenn aber seine Kinder, Enkel, Urenkel ꝛc. immer wieder in der Sklaverei aufwachsen, so müsst' es wunderbar zugehn, wenn sie, vernachlässigt in geistiger Bildung, nur verwendet zu niederen Diensten oder harten Arbeiten, und stets vom Stecken oder von der Geißel des Treibers bedroht, nicht innerlich eben so sklavisch als äußerlich werden sollten. Daß die alten Philosophen, selbst Plato und Aristoteles, keinen Anstoß an der Sklaverei nahmen, kam wohl hauptsächlich daher, daß sie von Jugend auf daran gewöhnt waren und daß es daher den wohlhabenderen Griechen überhaupt so vorkam, als könnte man ohne Sklaven gar nicht haushalten; wie manche Colonisten in der neuen Welt noch heute behaupten, man könne ohne Sklaven keine Colonien, keine Zucker- und Kaffee-Plantagen haben. Auch hatten jene Philosophen von den Menschenrechten noch sehr beschränkte Begriffe. Wie hätte sonst Aristoteles den seltsamen Gedanken von Natursklaven fassen oder vertheidigen, und wie hätte sonst Plato sagen können, die Griechen sollten nur keine Griechen, sondern Barbaren (Nichtgriechen) zu Sklaven nehmen, gleichsam als wenn diese keine Menschen wären! — Daß manche Sklaven es besser haben, als manche freie Diener oder Tagelöhner unter uns, mag immerhin wahr sein. Es ändert aber nichts in der Sache selbst, weil es nur etwas Zufälliges ist. Jene können es auch schlechter, viel schlechter haben, und haben es oft wirklich so. Davon ist aber hier gar nicht die Rede, sondern vom Rechte und von der Würde der Menschheit, die nun einmal nicht mit der Sklaverei zusammen bestehen können. — Auch darf man die Sklaven nicht mit jenen Verbrechern vergleichen, welche zur Strafe ihrer Freiheit beraubt sind und während dieses Zustandes zu öffentlichen Arbeiten angehalten werden. Denn Sklaven als solche sind keine Verbre-

cher; und wer nichts verbrochen hat, ſoll auch nicht ſeiner Freiheit beraubt werden. — So löſen ſich alle Gründe, mit welchen man die Sklaverei vertheidigt hat, in Nichts auf, ſobald man ſie näher beleuchtet. Am nichtigſten aber iſt wohl das, was Hugo in ſeinem Lehrbuche des Naturrechts (§. 141 ff. nach der 3. Aufl.) in dieſer Beziehung ſagt. Er betrachtet es, recht vornehm wie ein Herr von tauſend Sklaven, als eine neue Mode, die Sklaverei für widerrechtlich zu erklären, ohne zu bedenken, daß es doch ſchon im Alterthume Männer gab, welche daſſelbe behaupteten, welche ſagten, nicht von Natur (*φυσει*) ſondern bloß nach dem poſitiven Geſetze (*νομῳ*) ſei der Eine Sklav, der Andre frei; die Sklaverei ſei daher gegen die Natur (*παρα φυσιν*) ſei nicht etwas Gerechtes (*δικαιον*) ſondern etwas Gewaltſames (*βιαιον*). S. **Arist.** polit. I, 3 — 5 vergl. mit dem vorhin erwähnten Programme des Verf. Um nun aber jene angebliche Modethorheit zu bekämpfen, ſagt der genannte Juriſt weiter: „Bei der Unterſuchung, ob die Sklaverei „Rechtens ſein kann, iſt eigentlich das Reſultat ſchon dadurch „gegeben, weil [daß] ſie ja wirklich Jahrtauſende lang bei den cul„tivirteſten Völkern Rechtens geweſen iſt." Das iſt aber eine recht handgreifliche Verwechſelung des bloß Factiſchen mit dem Juridiſchen und Moraliſchen. Es fragt ſich gar nicht, ob die Sklaverei nach dem poſitiven Geſetze Rechtens ſein könne oder geweſen ſei — denn das hat noch niemand bezweifelt — ſondern ob ſie es nach dem natürlichen oder Vernunftgeſetze ſein dürfe und ſolle. Daß dieß aber nicht der Fall ſei, iſt ſchon vorhin bewieſen worden. — Iſt nun die Sklaverei an ſich ungerecht, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß es auch der Sklavenhandel ſei, er mag mit weißen oder ſchwarzen oder andern farbigen Menſchen getrieben werden. Wenn es auch wahr wäre, was Capitain Laing in ſeinen **Travels through the Timanee, Kourankon and Soulima in the year 1822** (Lond. 1825. 8.) erzählt, daß nämlich zwei africaniſche Mütter ſich in Schmähungen gegen ihn ergoſſen, weil er ihre eignen Kinder nicht kaufen wollte: ſo beweiſt dieß nur die tiefe Barbarei der africaniſchen Negervölker, aber nicht die Rechtmäßigkeit des Negerhandels. Wollen die Europäer, wie ſie ſagen, ein Werk der chriſtlichen Barmherzigkeit thun, indem ſie kriegsgefangene Neger durch Erkaufung derſelben vom Tode retten und dann in den Colonien zu Chriſten machen: ſo mögen ſie die Erkauften auch frei geben, nachdem ſie dieſelben nicht bloß zu Chriſten, ſondern auch zu vernünftigen Menſchen gebildet haben. Statt deſſen reizen ſie aber nur durch ihren unmenſchlichen Handel die Negerkönige zu Kriegen, weil dieſe Barbaren dann hoffen, recht viel Gefangene machen und verkaufen zu können. Die Sklavenhändler aber verpacken dann die Erkauften gleich Heringen in ihren Schiffen, ſo daß

ſchon auf der Ueberfahrt eine Menge von ihnen jämmerlich umkommen; und wenn etwa ein andres Schiff, welches den ſchändlichen Handel mit Menſchenfleiſch nicht dulden will, auf ſie Jagd macht, ſo werfen ſie die Unglücklichen über Bord, damit dieſe nicht gegen ſie zeugen können. Wahrlich das ſind ſchöne Werke chriſtlicher Barmherzigkeit! — Weg alſo mit aller Sklaverei! Sie iſt ein Brandmal der Menſchheit. Aber auch weg mit allen Reſten derſelben! Denn ſie verewigen nur das Unrecht. S. Erbunterthänigkeit und Leibeigenſchaft. Auch vergl. den folg. Art.

Sklaverei des Laſters iſt ein bildlicher Ausdruck, welcher einen ſolchen Grad der Laſterhaftigkeit bezeichnet, daß es ſcheint, als könne ſich der Menſch nicht mehr davon losmachen. Er kann es aber doch, wenn er nur ernſtlich will. Dieſe innere oder moraliſche Sklaverei iſt alſo ſtets als eine freiwillige anzuſehn; und in ihr befinden ſich viele Freie, ſelbſt Herrſcher über Tauſende von Sklaven im eigentlichen Sinne, die dann zuweilen noch beſſer als jene, auf jeden Fall aber nur bedauernswürdig, während jene verächtlich ſind. Die eigentliche Sklaverei heißt nun vermöge dieſes Gegenſatzes eine äußere oder phyſiſche und erzwungene. Zwar kann jemand auch wohl aus Anhänglichkeit und Liebe zu ſeinem Herrn, wenn dieſer ein guter Menſch und ein gütiger Herr iſt, freiwillig in dieſem Verhältniſſe bleiben. Er hört jedoch dann eigentlich auf, ein Sklav zu ſein, weil ſein Dienſtverhältniß nun als ein ſolches anzuſehn, welches aus ſeinem eignen Willen hervorgegangen, wenn er auch keinen Dienſtvertrag darüber abgeſchloſſen hat. Will aber jemand nicht in dieſem Verhältniſſe bleiben, ſo hat er jeden Augenblick das Recht, durch Flucht ſich in Freiheit zu ſetzen. Er vindicirt dann nur, was man ihm nie hätte nehmen ſollen.

Sklaviſch wird vorzüglich von der Geſinnung oder Denkart geſagt, wenn dieſelbe ſo beſchaffen iſt, wie man ſie bei den meiſten Sklaven findet. Sie heißt daher auch Sklavengeiſt oder Sklavenſinn (Servilität) und wird leider auch bei vielen Freien angetroffen. Mangel an Gefühl der Menſchenwürde, auch Genuß- und Gewinnſucht ſind die Quellen ſolcher Geſinnung.

Skoptiſch (von σκοπειν, in die Ferne ſehen, auch zielen, — daher σκοπος, das Ziel) iſt etwas andres als ſkeptiſch, obwohl beide Wörter einerlei Wurzel haben, und manche Skeptiker (wie Timo der Sillograph) auch Skoptiker genannt werden könnten, weil ſie die Dogmatiker zum Ziele ihres Witzes und Spottes machten. Skoptiſch iſt nämlich ſoviel als ſpöttiſch oder ſatyriſch, ſkeptiſch aber zweifelnd. S. Skepticismus und Timo, auch Satyre und Spott.

Skotiſche Philoſophie kann 1. eine dunkle Philoſ. bedeuten, wenn man jenes Wort von σκοτος, die Dunkelheit, ableitet. Eine ſolche war die Philoſophie Heraklit's (ſ. d. Nam.) der daher den Beinamen des Dunkeln (σκοτεινος) erhielt. Es giebt indeß auch zu unſrer Zeit noch gar viele Philoſophen und Philoſophien der Art. Jener Ausdruck kann aber auch 2. die Philoſophie des Skotus oder Scotus bedeuten, von welchem die Scotiſten ihren Namen haben. S. Scotus. Endlich kann man 3. darunter die ſchottiſche Philoſ. verſtehn, wieferne die Schotten im Lat. Scoti heißen. S. brittiſche und ſchottiſche Philoſophie.

Skrupel (von scrupus, oder verkleinernd scrupulus, ein ſpitziges Steinchen) ſind Bedenklichkeiten oder Zweifel, die uns innerlich eben ſo quälen können, wie ein ſolches Steinchen äußerlich, wenn es in die Schuhe gefallen. Beziehen ſie ſich auf das Sittliche, ſo heißen ſie Gewiſſensſkrupel. S. Gewiſſen. Darum heißt auch ein Menſch, der ſehr bedenklich, ängſtlich, grübleriſch iſt, ſkrupulos.

Skythiſche Philoſophie heißt die angebliche Philoſophie der alten Skythen und der mit ihnen verwandten Geten. Doch möchte bei dieſen Völkern ſchwerlich von Philoſophie die Rede geweſen ſein. Vergl. indeß Abaris, Anacharſis, Toraris und Zamolxis.

Skytiſche Philoſophie iſt ſoviel als Schuſter-Philoſophie, benannt nach dem athenienſiſchen Schuhmacher (σκυτοτομος) Simo, deſſen philoſophiſche Dialogen ſkytiſche genannt wurden. S. Simo, auch Böhm.

Slaviſche Philoſophie ſ. polniſche und ruſſiſche Philoſ.

Smith (Adam) geb. 1723 zu Kirkaldy in Schottland, ſtudirte anfangs Theologie zu Glasgow und Oxford, widmete ſich aber ſpäterhin vorzugsweiſe dem Studium der Humanioren, ſo wie der Philoſophie und Staatswiſſenſchaft. Im J. 1748 ging er nach Edinburg und hielt hier mit großem Beifalle Vorleſungen über Rhetorik und ſchöne Wiſſenſchaften. Auch macht' er hier Bekanntſchaft mit Hume und wurde bald vertrauter Freund deſſelben. Im J. 1751 ward er Prof. der Logik und Moral zu Glasgow und verwaltete dieſes Lehramt 13 Jahre lang mit großem Ruhme. Während dieſer Zeit trat er auch zuerſt als philoſophiſcher Schriftſteller auf, indem er 1759 das Werk herausgab: Theory of moral sentiment (Ausg. 6. Lond. 1790. 2 Bde. 8. Deutſch: Braunſchw. 1770. 8. und von Koſegarten. Lpz. 1791. 2 Bde. 8.). In demſelben erhob er die Sympathie zum Principe der Moral oder zum oberſten Kriterium des Guten und des Böſen

Durch Sympathie, meinte er nämlich, verſetzten wir uns an die Stelle des Andern und beurtheilten nun die Schicklichkeit oder Unſchicklichkeit ſeiner Handlungen (das ſtoiſche καθηκον und μη καθηκον) auf eine völlig unparteiiſche Weiſe, weil wir von den ſubjectiven Beſtimmungsgründen des Handelnden (ſeinen Begierden, Affecten und Leidenſchaften) frei wären. Aus dieſen unparteiiſchen Urtheilen bildeten ſich nach und nach allgemeine Regeln des ſittlichen Handelns, nach welchen wir uns auch bei unſern eignen Handlungen richteten. Die oberſte dieſer Regeln wäre alſo eigentlich das Geſetz: Handle ſo, daß du mit Andern und Andre mit dir ſympathiſiren können. Auf dieſe Art gab aber S. einen ſehr unſichern Maßſtab der Sittlichkeit an die Hand. Denn Sympathie und Antipathie als ihr Gegentheil können uns oft auch zu parteiiſchen, ja zu ganz falſchen und ungerechten Urtheilen über fremde Handlungen verleiten. Im Grunde war dieß auch kein andres Syſtem als das des ſittlichen Gemeinſinns (common sense) oder des moraliſchen Senſualismus; wiewohl S. dabei von dem richtigen Gedanken ausging, daß bloß ſolche Handlungen, welche allgemein gebilligt werden können, ſittlich gut ſeien. Er fehlte nur darin, daß er den Grund dieſer Billigung nicht in der Vernunft, ſondern in dem Mitgefühle ſuchte, welches doch ſehr ſchwankend und trüglich iſt. — Im J. 1764 gab S. ſeine Lehrſtelle auf und trat in Geſellſchaft des Herzogs von Buccleugh eine zweijährige Reiſe durch Frankreich und Italien an, auf welcher er mit Alembert, Helvetius, Necker, Quesnay, Turgot und andern berühmten Männern ſeiner Zeit, welche ſich auch viel mit ökonomiſch-politiſchen Unterſuchungen beſchäftigten, Bekanntſchaft machte. Dieſe Reiſe und die auf derſelben gemachten Bekanntſchaften ſcheinen auch S.'s Nachdenken eine neue Richtung gegeben zu haben. Nachdem er, zurückgekehrt von ſeiner Reiſe, 10 Jahre lang (1766—76) ohne öffentliche Anſtellung in ſeinem Vaterlande gelebt hatte, trat er mit einem ökonomiſch-politiſchen Werke hervor, welches ihm weit mehr Ruhm gebracht hat und auch viel gründlicher und verdienſtlicher war, als jenes moraliſche. Es führte den Titel: Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations (Lond. 1776. A. 2. 1777. 2 Bde. 4. Deutſch: Lpz. 1776. 2 Bde. 8. und von Garve nach der 4. Originalausg. Bresl. 1794. 4 Bde. 8. A. 2. 1799. 3 Bde. vergl. mit Lüder über Nationalinduſtrie und Staatswirthſchaft, nach A. Smith. Berl. 1800. 3 Bde. 8.). In dieſem Werke ſuchte S. den Gedanken durchzuführen, daß Arbeit oder Induſtrie der eigentliche Grund des Nationalreichthums und alſo auch der Nationalwohlfahrt ſei; daß ferner die Natur ſelbſt ſchon durch die urſprünglichen Anlagen des menſchlichen Geiſtes und durch die äußeren Lagen, in

welche ſie den Menſchen verſetzt, für die allmähliche Vermehrung des Reichthums der Völker ſorge; und daß daher der Staat, um ein Volk groß, blühend und reich zu machen, eigentlich nichts weiter zu thun habe, als jenen Einrichtungen der Natur zu folgen, alle Kräfte, welche in dem Einzelen und in der ganzen Geſellſchaft liegen, ſich frei entwickeln und jeden ohne irgend eine Beſchränkung, außer derjenigen, welche in den Geſetzen des Rechts und der Gerechtigkeit liegt, dasjenige Gewerbe oder Lebensgeſchäft treiben zu laſſen, welches ihm am meiſten zuſage oder den größten Vortheil zu verſprechen ſcheine. Darum erklärte ſich S. gegen alle Ein- und Ausfuhrverbote, Monopolien, Privilegien, Prämien, Zünfte oder Innungen, überhaupt gegen alle Eingriffe von Seiten des Staats in die natürlichen Rechte der Bürger. Dieſes Induſtrieſyſtem, wie man es genannt hat, iſt zwar zum Theile mit dem phyſiokratiſchen, welches S. durch Quesnay und Turgot kennen lernte, verwandt, aber viel umfaſſender und gründlicher als dieſes, und hat daher auch ſo viel Beifall gefunden, daß man ſelbſt im Parlemente ſich oft auf S.'s Grundſätze berufen und neuerlich auch das brittiſche Miniſterium angefangen hat, dieſe Grundſätze, beſonders in Anſehung der Handelsfreiheit, nach und nach ins Leben treten zu laſſen. — Zwei Jahre nach Erſcheinung dieſes Werkes erhielt S. die einträgliche Stelle eines königlichen Commiſſars für die Zölle in Schottland, lebte meiſtens zu Edinburg, und ſtarb 1790. — Uebrigens vergl. auch S.'s essays on philosophical subjects etc. to which is prefixed an account of the life and writings of the autor by Dug. Stewart. Lond. 1795. 8. Dieſer St. läſſt es unentſchieden, ob und wieferne die nationalökonomiſchen Grundſätze S.'s ihm ſelbſt als Erfinder angehören. Dagegen behauptet Say in der Vorr. zu ſeinem traité d'économique politique, daß vor jenem Britten noch gar keine Nationalökonomie exiſtirt habe — wie Manche vor nicht langer Zeit in Deutſchland behaupteten, daß es vor Kant oder Fichte oder Schelling noch gar keine Philoſophie gegeben habe.

Snell (Chſti. Wilh. und Frdr. Wilh. Dan.) — zwei Brüder, welche theils einzeln theils zuſammen mehre philoſophiſche (meiſt im Geiſte der kantiſchen Philoſophie verfaſſte) Schriften herausgegeben haben. Der Aeltere iſt geb. 1755 zu Dachſenhauſen im Darmſtädtiſchen, wurde zuerſt zweiter Lehrer am fürſtlichen Pädagogium zu Gießen, dann (ſeit 1784) Prorector des Gymnaſiums zu Idſtein, nachher (ſeit 1797) Director deſſelben mit dem Profeſſortitel, endlich (ſeit 1816) Director des Gymnaſiums zu Weilburg. Die von ihm allein herausgegebnen philoſſ. Schriften ſind: Sophron und Neophilus; ein philoſ. Geſpräch über einige wichtige Angelegenheiten der Menſchen. Gießen, 1785. 8. — Ueber De-

terminiſmus und moraliſche Freiheit. Offenb. 1789. 8. — Die Sittlichkeit in Verbindung mit der Glückſeligkeit einzeler Menſchen und ganzer Staaten; aus zwei gekrönten Preisſchriften zuſammengezogen und mit beſtändiger Rückſicht auf die kantiſche Moralphiloſ. ganz neu bearbeitet. Frkf. a. M. 1790. 8. — Philoſophiſches Leſebuch aus Cicero's Schriften zuſammengetragen, mit erklärenden Anmerkk. und einigen kleinen Abhandll., wie auch mit einer kurzen Geſch. der griech. und röm. Philoſ. begleitet. Frkf. a. M. 1792. 8. — Lehrbuch der Kritik des Geſchmacks mit beſtändiger Rückſicht auf die kantiſche Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft. Lpz. 1795. 8. — Drei Abhandll. philoſophiſchen Inhalts. Lpz. 1796. 8. — Ueber einige Hauptpuncte der philoſophiſch-moraliſchen Religionslehre. Lpz. 1798. 8. — Verſuch über den Ehrtrieb. Frkf. a. M. 1800. 8. Auch ſpäter (1808) unter dem neuen Titel: Philotimus ꝛc. herausgegeben. — Außerdem hat er noch eine Menge von Schulprogrammen und kleineren Aufſätzen in Zeitſchriften verfaſſt. — — Der Jüngere iſt geb. 1761 ebendaſelbſt, wurde (1784) Lehrer am Gymnaſium zu Gießen, dann (ſeit 1790) außerord. und (ſeit 1800) ord. Prof. der Philoſ. an der Univerſ. daſelbſt, nachher (ſeit 1805) ord. Prof. der Geſch. an derſelben, endlich (ſeit 1821) auch zweiter Pädagogiarch daſelbſt. Die von ihm herausgegebnen philoſſ. Schriften ſind: Vermiſchte Aufſätze 1. über den mathematiſchen Elementarunterricht, 2. über die kantiſchen Principien von der moraliſchen Freiheit, und 3. über Ulrich's Eleutheriologie. Gießen, 1788. 8. — Menon, oder Verſuch in Geſprächen die vornehmſten Puncte aus Kant's Krit. der prakt. Vern. zu erläutern. Mannh. 1789. 8. N. A. 1796. — Darſtellung und Erläuterung der kantiſchen Krit. der Urtheilskr. Mannh. 1791—2. 2 Thle. 8. — Lehrbuch für den erſten Unterricht in der Philoſophie. Gießen, 1794. 2 Thle. 8. Erlebte bis 1821 acht Auflagen. — Ueber philoſ. Kriticismus in Vergleichung mit Dogmatismus und Skepticismus. Gießen, 1802. 8. — Erſte Grundlinien der Logik. Gießen, 1804. 8. A. 2. 1810. A. 3. 1818. — Auch gab er heraus mit Schmid (K. Ch. E.): Philoſ. Journal für Moralität, Religion und Menſchenwohl (Gießen, 1793 ff. 8.) mit Schmidt (J. E. Ch.) Erläuterungen der Transcendentalphiloſ. (Gießen, 1800. 8. St. 1.) mit Demſ. und Grolmann: Journal zur Aufklärung über die Rechte und Pflichten des Menſchen und Bürgers (Herborn u. Hadamar, 1799 ff. 8.). — Außerdem hat dieſer S. mehre mathematiſche Schriften verfaſſt. — — Beide Brüder zuſammen gaben heraus: Handbuch der Philoſophie für Liebhaber. Gießen, 1802 ff. 8 Bde. 8. (Seit 1819 erſchien davon eine neue umgearb. Aufl.). Desgleichen eine Encyklopädie der Schulwiſſenſchaften, in welcher die philoſſ. Wiſſ. zum Theil eben-

falls bearbeitet ſind, an welcher aber auch noch andre Gelehrte Antheil genommen haben. — — Zwei andre Gebrüder Snell (Philipp Ludw. und Joh. Frdr.) Söhne des älteren der beiden vorigen, haben ſich theils durch eine gemeinſchaftliche Ueberſetzung des Diogenes Laert. ins Deutſche unter dem Titel: Leben und Meinungen der erſten griechiſchen Philoſophen (Gießen, 1806. 8.) theils durch einen kurzen Abriß der Geſchichte der Philoſophie (Gießen, 1813—19. 2 Abthh. 8. A. 2. 1821. Auch als 8. Bd. des Handb. der Philoſ. für Liebhaber) bekannt gemacht. Die 1. Abth. enthaltend die Geſch. der alten Philoſ. iſt von Ph. L., die 2. enthaltend die Geſch. der Philoſ. des Mittelalters und der neuern Zeit von J. F. — Der Letztere hat auch eine Geiſteslehre, oder Unterricht über den Menſchen, was er als geiſtiges Weſen iſt und was er ſein ſoll (Gießen, 1822. 8.) herausgegeben.

Socher (Georg) geb. 1747 zu Straßwalchen, wo er auch 1791 Pfarrer ward und 1807 ſtarb. Von 1774—6 war er auch Prof. der theoret. Philoſ. zu Salzburg. Er gab heraus: **Positiones ex prolegomenis philosophiae et institutionibus logicae.** Salzb. 1775. 4. — **Positiones ex institutionibus ontologicis.** Ebend. 1775. 4. — **Positiones ex psychologia, theologia naturali et physica generali.** Ebend. 1776. 4. — Er darf aber nicht verwechſelt werden, wie es von Einigen geſchehen iſt, mit einem andern Socher (Joſeph) geb. 1755 zu Peutingen im Schöngau, welcher 1800 Prof. der theoret. Philoſ. zu Landshut und 1805 Pfarrer zu Kehlheim bei Regensburg wurde. Dieſer gab heraus: Zur Beurtheilung neuer Syſteme in der Philoſophie. Ingolſt. 1800. 8. — Grundriß der Geſchichte der philoſophiſchen Syſteme von den Griechen bis auf Kant. München, 1802. 8. Ueber Platon's Schriften. Landsh. 1820. 8. (Bezieht ſich beſonders auf die Echtheit und Zeitfolge derſelben). — Von ihm rührt auch die ſatyriſch-philoſophiſche Schrift her: Leben und Thaten des berüchtigten und landverderblichen Herkommens, auch **Observantius** genannt. München, 1798. 8.

Social und Societät (von socius, der Geſelle) ſ. geſellig und Geſellſchaft.

Socrates ꝛc. ſ. Sokrates ꝛc.

Sodomie oder Sodomiterei (von der wegen ihrer Laſterhaftigkeit berüchtigten und deshalb nach der hebräiſchen Sage zugleich mit Gomorra durch himmliſches Feuer vernichteten Stadt Sodom) iſt fleiſchliche Vermiſchung des Menſchen mit Thieren — eine Brutalität, deren beſonders die Bewohner jener beiden Städte bezüchtigt wurden. Doch verſteht man darunter zuweilen auch Päderaſtie und andre unnatürliche Ausſchweifungen des Geſchlechtstriebes. Daß ſie unſittlich ſeien, verſteht ſich von ſelbſt.

Sofismus oder **Sufismus** (auch mit ph ſtatt f geſchrieben) iſt ein myſtiſcher oder theoſophiſcher Pantheismus, ſo benannt von einer in Perſien und Indien ſehr verbreiteten Secte, welche den Namen der Sofis oder Sufis trägt. Ein gewiſſer Abu Said Abul Cheir ſoll ſie bereits im 1. oder 2. Jh. der Hedſchra geſtiftet haben. S. Tholuck's Sufismus s. theosophia Persarum pantheistica. Berlin, 1821. 8. vergl. mit Deſſ. Blüthenſammlung aus der morgenländiſchen Myſtik. Berl. 1825. 8. Doch wird der Meinung des Verf., der Sufismus ſei nicht erſt ſpäter aus Indien und Perſien gekommen, ſondern habe ſich ſchon früher aus dem Islam ſelbſt entwickelt, von Andern widerſprochen. Ob der Name herkomme vom griech. σοφος, der Weiſe, oder vom arab. suf oder zuph, der Wille oder das Wollen, oder von einem andern, dieſem ähnlichen Worte, welches die Wolle bedeutet — weil nämlich die Sufiten, gleich manchen chriſtlichen Religioſen, die ſich einem klöſterlich-beſchaulichen Leben gewidmet haben, nur wollene Gewänder tragen — iſt ungewiß. Uebrigens vergl. Myſticismus und Pantheismus.

Sokrates geb. zu Athen 469 und ebendaſelbſt geſt. 400 vor Chr. im 70. Jahre ſeines Alters, war der Sohn eines Bildhauers Sophroniskos und einer Hebamme Phänarete. Da ſeine Eltern nicht vermögend waren, ſo arbeitete er in ſeinen frühern Jahren in der Werkſtatt ſeines Vaters und brachte es in deſſen Kunſt ſo weit, daß die von ihm gefertigten Bildſäulen der Grazien würdig gefunden wurden, in der Burg von Athen öffentlich aufgeſtellt zu werden. Diog. Laert. II, 19. Allein ſpäterhin gab er die Beſchäftigung mit der Kunſt auf und widmete ſich dem Studium der Wiſſenſchaft, ſo weit ihm ſeine beſchränkte Lage dieß geſtattete. Doch ſollen einige reiche und angeſehene Athenienſer, welche den Jüngling in der Werkſtatt ſeines Vaters kennen lernten und deſſen treffliche Geiſtesanlagen bemerkten, ihm die Mittel zur Ausbildung derſelben dargeboten haben. In der Folge erzählte man auch, das Orakel habe dem Vater des S. ausdrücklich befohlen, ihn aus der Werkſtatt zu entlaſſen, damit er ungeſtört ſeinem höhern Berufe folgen könne. Plut. de genio Socr. p. 589. Opp. T. II. ed Francof. Durch wen S. ſeine wiſſenſchaftliche Bildung empfing, iſt ungewiß. Zwar nennen die Alten, außer einem gewiſſen Damon, die ioniſchen Philoſophen Anaxagoras und Archelaos, welche eine Zeit lang zu Athen lebten und lehrten, als deſſen Lehrer. Diog. Laert. l. l. Andre bezweifeln jedoch, daß S. den mündlichen Unterricht des Anaxagoras benutzt habe. Es kann alſo wohl ſein, daß er bloß die Schriften dieſes und andrer Philoſophen las und dadurch ſowohl als durch eignes Nachdenken ſeinen Geiſt zu bilden ſuchte. Wahrſcheinlich hat aber auch

S. manches von den Sophiſten gelernt, die zu ſeiner Zeit ſich häufig in Athen aufhielten, wenn er gleich keinen ordentlichen Unterricht von ihnen empfing und ſpäterhin als ihr eifrigſter Gegner auftrat. S. beſchäftigte ſich aber nicht bloß mit der Ausbildung ſeines Geiſtes, ſondern er leiſtete auch ſeinem Vaterlande als Staatsbürger wichtige Dienſte. Während des peloponneſiſchen Kriegs dient' er als Soldat und zeichnete ſich durch Muth in mehren Gefechten aus. Eben ſo muthvoll, obgleich erfolglos, widerſetzt' er ſich als Mitglied des Raths der Fünfhundert dem ungerechten Antrage, einige der beſten Heerführer bloß darum zum Tode zu verurtheilen, weil ſie, durch plötzlich eintretendes Unwetter gehindert, die in einer glücklichen Seeſchlacht gebliebnen Krieger nicht hatten zur Erde beſtatten laſſen. Seitdem zog er ſich von öffentlichen Angelegenheiten zurück und lebte bloß als Privatmann dem Dienſte ſeiner Mitbürger und der Menſchheit. Daher ſucht' er überall die Menſchen auf, um ſich mit ihnen über die Angelegenheiten des menſchlichen Lebens zu unterhalten, ihre Begriffe von denſelben zu berichtigen, und auch ihren Willen auf das Gute hinzuleiten. Vornehmlich that er dieß in Anſehung der athenienſiſchen Jugend, welche ſich wegen der Annehmlichkeit ſeines Umgangs haufenweiſe zu ihm drängte. Ebendieß aber verwickelte ihn natürlich in Kampf, nicht nur mit den Sophiſten, deren Anſehn und Einfluß gerade zu jener Zeit aufs Höchſte geſtiegen war, ſondern auch mit den politiſchen Gewalthabern, beſonders mit den ſog. dreißig Tyrannen, die es ihm ſehr übel nahmen, daß er ſie, wenn auch nur indirect, mit Ochſenhirten verglichen hatte, welche ihre Heerde kleiner und ſchlechter machten. Deshalb ließen ihn zwei derſelben, Kritias (der früher ſelbſt ein Schüler des S. geweſen war) und Charikles, vor ſich fodern, und verboten ihm den fernern Umgang mit jungen Leuten, vornehmlich das Sprechen mit ihnen von ſchlechten Hirten, damit er nicht etwa ſelbſt die Heerde vermindre. Da indeſſen die Macht jener Dreißiger nicht lange dauerte, ſo hatte S. von dieſer Seite her nichts weiter zu befahren. Xenoph. mem. I, 2. Auch der Angriff, welchen Ariſtophanes — man weiß nicht, ob aus bloßem Muthwillen oder aus Bosheit oder aus wirklicher Verkennung des S. — auf ihn machte, indem er in einem ſeiner Luſtſpiele (die Wolken) den S. ſelbſt als einen Sophiſten dem Gelächter des Volkes Preis zu geben ſuchte, hatte weiter keine Folgen, da der geſunde Sinn des Volkes das Unrecht wohl fühlen muſſte, welches der Dichter dem Philoſophen zufügte; weshalb auch dieſer kein Bedenken trug, der Aufführung des Stückes ſelbſt beizuwohnen, um den Zuſchauern die Vergleichung zwiſchen dem Urbilde und dem verzerrten Nachbilde zu erleichtern. S. Merimnophrontiſt. Einen ganz andern Erfolg aber hatte der gerichtliche Angriff, wel-

chen auf S. drei Männer machten, deren Namen ſchwerlich auf die Nachwelt gekommen wären, wenn ſie ſich nicht eben als Ankläger dieſes berühmten Mannes auf ähnliche Weiſe verewigt hätten, wie Heroſtratos durch Verbrennung des Dianentempels zu Epheſus. Anytos und Lykon, zwei unruhige Köpfe, welche das Volk von Athen in demagogiſcher Weiſe zu beherrſchen ſuchten, und Melitos, ein ſchlechter Dichter, welcher mit jenen in Verbindung ſtand, hatten ſchon längſt den S. zu verleumden geſucht, weil er ihren Dünkel und ihre Anmaßungen durch ſeine ironiſch-ſarkaſtiſchen Reden mehrmal gezüchtigt hatte. Endlich trat der Dritte mit einer förmlichen, von den beiden Andern unterſtützten, Klagſchrift auf, des Inhalts, daß S. ſowohl ein Verächter der Staatsgötter und Einführer neuer Gottheiten, als auch ein Verderber der Jugend ſei (Xenoph. mem. I, 1.) — eine Anklage, die ſeitdem gar oft ſowohl vom Unverſtande als von der Bosheit gegen die Philoſophie und deren Pfleger erhoben worden, die aber gerade bei S. am grundloſeſten war, wie ſeine Schüler, Plato und Xenophon, in ihren Vertheidigungsſchriften auf das Bündigſte erwieſen haben. Vielleicht würde auch die Anklage keinen ſo ſchlimmen Erfolg gehabt haben, wenn S. nicht es unter ſeiner Würde gefunden hätte, ſich auf die hergebrachte Weiſe als ein demüthig Bittender zu vertheidigen und mehr das Mitleid als die Gerechtigkeit ſeiner Richter in Anſpruch zu nehmen. Er wollte aber dieß nicht und, wie wir glauben, mit Recht. Als nun die Richter zuerſt ihr Schuldig ausgeſprochen, legten ſie dem S. die gewöhnliche Frage vor, welche Strafe er ſich zuerkenne. Hierauf antwortete S. mit ſtolzem Selbgefühle, nicht Strafe glaub' er verdient zu haben, ſondern vielmehr diejenige Belohnung, welche in Athen für die ehrenvollſte gehalten wurde, nämlich im Prytaneum auf öffentliche Koſten erhalten zu werden. Dieſe Erklärung, welche den großentheils aus dem gemeinen Volke gewählten Richtern zu ſtark ſcheinen mochte, aber doch der Perſönlichkeit eines ſolchen Mannes nicht unangemeſſen war, brachte jene dergeſtalt auf, daß ſie den S. zum Tode verurtheilten. Da das Urtheil wegen einer öffentlichen Feierlichkeit nicht ſogleich vollzogen werden konnte, ſo verweilte S. noch gegen 30 Tage im Gefängniſſe, wo er ſich mit ſeiner Gattin — der wegen ihres mürriſchen Weſens übel berüchtigten, von S. aber doch als wackere Hausfrau und ſorgſame Mutter geſchätzten Xantippe — ſo wie mit ſeinen Kindern, Schülern und Freunden ruhig und heiter über ſein jetziges und künftiges Schickſal unterhielt. Er ſchlug es ſogar aus, eine ihm von ſeinen Freunden dargebotene Gelegenheit zur Flucht zu benutzen, wie er ſagte, aus Achtung gegen die Geſetze des Staats, vielleicht auch, weil er es nicht mehr der Mühe werth hielt, in ſo hohem Alter ſein Leben auf eine Weiſe

zu friſten, welche wenigſtens zweideutig und ſeinem früheren Benehmen keineswegs angemeſſen war. Plat. Phaedo et Crito. Er trank daher den ihm endlich vom Kerkermeiſter dargereichten Giftbecher mit unveränderter Gemüthsruhe aus, überzeugt, daß er nur das gegenwärtige Leben mit einem andern und beſſern vertauſche. Die Athenienſer aber bereuten bald nach ſeinem Tode, was ſie gethan hatten, vernichteten das Urtheil, und ſetzten dem Verurtheilten eine Ehrenſäule, um das Unrecht gleichſam wieder gut zu machen. S. Theoph. Adami diss. de statua Socratis, Atheniensium poenitentiae monimento publico. Lpz. 1745. 4. — Was nun die Philoſophie dieſes ausgezeichneten Mannes betrifft, auf welche es bei gegenwärtiger Darſtellung vorzugsweiſe ankommt (weshalb wir auch diejenigen Leſer, welche das Leben und die Perſönlichkeit des S. genauer kennen lernen wollen, auf die nachher anzuführenden Schriften verweiſen müſſen): ſo iſt vor allen Dingen zu bemerken, daß S. ſelbſt nichts Schriftliches hinterlaſſen hat, um ſeine philoſophiſche Denkart der Nachwelt zu überliefern. Wahrſcheinlich fühlt' er keinen Trieb dazu, da er den Umgang mit Menſchen aller Art und die mündliche Unterhaltung mit ihnen vorzugsweiſe liebte. Vielleicht wollt' er ſich auch dadurch von den Sophiſten, die großentheils ſehr viel ſchrieben, unterſcheiden. Eben ſo gab er nicht, wie dieſe, förmlichen Unterricht, hielt keine zuſammenhangenden, nach Ort und Zeit beſtimmten, Lehrvorträge, und konnte daher auch kein feſtgeſetztes Didaktron nehmen, ungeachtet er bei ſeiner Armuth von wohlhabenden Freunden reichlich unterſtützt wurde, um mit ſeiner Familie leben zu können. Diog. Laert. II, 74. Zwar ſind noch einige Briefe vorhanden, welche S. geſchrieben haben ſoll; ſie ſind aber offenbar untergeſchoben und geben auch wenig Aufſchluß über die ſokratiſche Philoſophie. S. Socratis epistolae, cum Antisthenis et aliorum Socraticorum epistolis. Gr. et lat. edidit, notas adjecit et dial. de Socr. scriptis praefixit Leo Allatius. Par. 1637. 4. — Godofr. Olearii exercit. ad L. All. de scriptis Socr. dial. Lpz. 1696. 4. wo noch 2 Briefe beigefügt ſind. — Chr. Meinersii comment. de Socraticorum reliquiis; in den Comm. soc. scientt. Gott. Vol. V. — J. C. Orellii collectio epp. grr. (Lpz. 1815. 8.) T. I. cont. Socratis et Socraticorum (etiam Pythagorae et Pythagoreorum) quae feruntur epp. — Man muß ſich daher an diejenigen Schriften halten, welche die Schüler des S. hinterlaſſen haben, um ihren verehrten Lehrer der Nachwelt darzuſtellen. Vorzüglich gehören hieher die Schriften Plato's und Xenophon's. Denn obwohl jener ſeinen Lehrer etwas idealiſirt, oft auch nur als dialogiſche Perſon braucht, und daher über Dinge philoſophiren läſſt, an welche S. entweder gar

nicht dachte oder die er wenigſtens, nach ſeinem durchaus auf das Praktiſche gerichteten Sinne, für Gegenſtände einer unnützen Speculation hielt: ſo tritt doch auch in den platoniſchen Dialogen gar oft der wirkliche S. auf, wie er während ſeines Lebens entweder mit ſeinen Schülern und Freunden ſich unterhielt oder mit den Sophiſten disputirte, um ſie vor jenen in ihrer Blöße darzuſtellen. Indeſſen bleibt Xenophon immer derjenige Sokratiker, welcher ſeinen Lehrer am treueſten, gleichſam wie er leibte und lebte, in den ſog. Denkwürdigkeiten des S. geſchildert hat. S. Xenophontis απομνημονευματων s. memorabilium Socratis dictorum et factorum libb. IV. Ed. J. C. Zeune. Lpz. 1781. 8. J. G. Schneider, Lpz. 1790. 8. Iterum cum apol. Socr. Lpz. 1801. 8. womit auch K. F. Hindenburg's animadversiones ad Xen. memorabb. Socr. (Lpz. 1769. 8.) zu verbinden ſind. Deutſch mit Anmerkk. von Benj. Weiske. Lpz. 1794. 8. — Platonis apologia Socratis. Gr. et germ. ed. a J. S. Müllero. Hamb. 1739. 4. Ex rec. et cum lat. interpr. F. A. Wolfii. Berl. 1812. 8. — Apologia Socratis a Platone et Xenophonte scripta cum obss. in textum et gall. vers. per F. Thurot. Par. 1806. 8. — Außer dieſen alten Schriften, welchen noch Diog. Laert. II, 18—47. beizufügen, beziehen ſich auf das Leben, den Charakter, die Lehre und die Verdienſte des S. in philoſophiſcher Hinſicht auch folgende neuere: Franç. Charpentier, la vie de Socrate. A. 3. Amſt. 1699. 12. Deutſch von Chſti. Thomaſius. Halle, 1693. auch 1720. 8. — Gilbert Cooper's life of Socrates. Lond. 1749. 8. N. A. 1771, Franzöſ. 1751. 12. — Heller's Sokrates. Frkf. a. M. 1789. 2 Thle. 8. — Brumbey's Sokrates, nach Diog. Laert. Lemgo, 1800. 8. — Wiggers's Verſuch einer Charakteriſtik des Sokr. oder Sokr. als Menſch, Bürger und Philoſoph. Roſtock, 1807. 8. A. 2. Neuſtrel. 1811. 8. — Sokrates. Betrachtungen und Unterſuchungen von Ferd. Delbrück. Köln, 1819. 12. — Dan. Heinsii Socrates s. de doctrina et moribus Socratis oratio; in Deſſ. oratt. p. 283 ss. (Leiden, 1627. 8.). — J. A. Kammii comment. (praes. Joh. Schweighäuser): Mores Socratis ex Xenoph. memorabb. delineati. Straßb. 1785. 4. — Joh. Hackeri diss. (praes. F. V. Reinhard): Imago vitae morumque Socratis e scriptoribus vetustis expressa. Wittenb. 1787. 4. — J. W. M. Wasseri diss. (praes. G. Ch. Knorr) de vita, fatis atque philosophia Socratis. Oettingen, 1720. 4. — Dan. Boëthius de philosophia Socratis. Upſal, 1788. 4. — Garnier, mem. sur le charactère de la philosophie de Socrate; in den Mem. de l'acad. des inscr. T. 32. Deutſch in Hiſſmann's Mag. B. 3. — G. W. Pauli diss. de philo-

sophia morali Socratis. Halle, 1714. 4. — Edward Edwards's socratic system of moral as delivered in Xen.'s memorabb. Oxford. 1773. 8. — J. W. Feuerlini diss. de Jure naturae Socratis. Altorf, 1719. 4. — L. G. Mylii diss. de Socratis theologia. Jena, 1713. 4. — J. F. Aufschlageri comment. (praes. Joh. Schweighäuser): Theologia Socratis ex Xenoph. memorabb. excerpta. Straßb. 1785. 4. (Dieſe und die vorhin angeführte comment. von Kamm findet man, da ſie wahrſcheinlich vom Präſes ſelbſt geſchrieben ſind, auch in Schweighäuſer's opuscc. acadd. P. I. p. 134 ss.) — Ch. F. L. Simon, diss. (praes. W. T. Krug) de Socratis in philosophiam meritis rite aestimandis. Wittenb. 1797. 4. — Schleiermacher über den Werth des Sokrates als Philoſophen; in den Denkſchriften der berl. Akad. der Wiſſ. 1814—5. Philoſ. Claſſe. S. 50 ff. — Auch ſind in Eberhard's Apol. des S. (Berl. 1788. 8.) Tennemann's Lehren und Meinungen der Sokratiker über die Unſterblichkeit der Seele (Jena, 1791. 8.) Pleſſing's Oſiris und Sokrates (Berl. u. Stralſ. 1783. 8.) Hamann's ſokratt. Denkwürdigkeiten (Amſt. 1759. 8.) Mayer's ſokratt. Denkwürdigkeiten (Wien, 1784. 8.) Max's Materialien zur Geſchichte des Sokratismus (Frkf. a. M. 1789. 8.) und eines Ungenannten ſokratt. Unterhaltungen über das Aelteſte und Neueſte aus der chriſtl. Welt (Lpz. 1786. 8.) mancherlei hieher gehörige Notizen und Bemerkungen enthalten. — Betrachtet man nun die ſokratiſche Philoſophie im Ganzen, ſo trägt ſie das Gepräge der höchſten Popularität. An Auffindung und Aufſtellung allgemeiner Principien, um daraus alles Uebrige abzuleiten, und an ſyſtematiſche Geſtaltung eines wiſſenſchaftlichen Ganzen dachte S. gar nicht. Ja er tadelte ſogar vermöge einer dem menſchlichen Geiſte natürlichen Reaction die früheren Philoſophen, welche ſich der Speculation über die Natur ergeben und darüber das Praktiſche faſt ganz vergeſſen hatten, als verwegne Grübler nach dem, was die Gottheit dem Menſchen weislich verborgen habe, und empfahl dagegen (mit einer freilich zu weit gehenden, aber aus ſeinem immer auf das Praktiſche gerichteten Sinne leicht begreiflichen, Beſchränktheit) in allen Wiſſenſchaften und Künſten nur das Nützliche oder Brauchbare für das Leben, vor allem andern aber die Selbkenntniß (nach dem bekannten Ausſpruche γνωϑι σεαυτον) als die wichtigſte und ſchwierigſte Wiſſenſchaft oder Kunſt. Xenoph. mem. IV, 7. coll. I, 1. §. 11 ss. Darum ſagte man auch von ihm, er habe zuerſt die Philoſophie vom Himmel herab auf die Erde gerufen. Cic. tusc. V, 4. coll. acad. I, 4. Als ein ſo popularer Weisheitslehrer behauptete demnach S. mit Vorbeigehung aller feinern Unterſcheidungen und tie-

fern Forſchungen, daß die Welt das Werk eines höchſt mächtigen, weiſen und gütigen Weſens (unter Mitwirkung mehrer ſolcher, jedoch dem Einen untergeordneter, Weſen) ſei, und bediente ſich zur Beſtätigung dieſer Behauptung theils der phyſiſchen Teleologie theils des allgemeinen Völkerzeugniſſes. Xenoph. mem. I, 4. et IV, 3. coll. Plat. apol. Socr. c. 15. Jenes Weſen, glaubte S. ferner, beherrſche (gleichfalls unter Mitwirkung andrer ihm ähnlicher Weſen) die Welt, wie die Seele des Menſchen deſſen Körper; und dieſe Seele ſei ebenfalls göttlicher Natur, mithin unſterblich; weshalb auch das künftige Leben als ein Zuſtand der Vergeltung des Guten und des Böſen zu betrachten ſei. Xenoph. ll. ll. et Cyrop. VIII, 7. §. 6 ss. coll. Plat. Phaed. c. 8 ss. et Cic. de amic. c. 4. Der Menſch ſei alſo auch verpflichtet, die Götter nach hergebrachter Weiſe oder nach dem Staatsgeſetze (*νομῳ πολεως*) vornehmlich aber durch Befolgung ihres Willens zu verehren, und zwar um ſo mehr, da auch ſie für ihn ſorgen und ſelbſt durch Orakel und andre Andeutungen ſein Wohl befördern. Xenoph. ll. ll. coll. Plat. Phaed. c. 6. et 7. Die ſokratiſche Moral war daher durchaus religiös, indem S. die praktiſchen Vernunftgebote, die er auch ungeſchriebne oder von den Göttern gegebne Geſetze (*νομοι αγραφοι, ὑπο των θεων κειμενοι*) nannte im Gegenſatze der Staatsgeſetze, welche von Menſchen gegeben ſind (*νομοι πολεως, ὑπ' ανθρωπων κειμενοι*) bloß darum für allgemein und nothwendig gültig erklärte, weil ſie Ausflüſſe des göttlichen Willens ſeien. Xenoph. mem. IV, 4. §. 13. 19 — 21. Man darf ſich daher auch nicht wundern, wenn S. bei der popularen Tendenz ſeiner Moral die reine Triebfeder des Willens zwar andeutete, aber nicht genau von der ſinnlichen unterſchied, ſondern beide zur Empfehlung der Tugend brauchte; wenn er, ohne von einem oberſten Sittengeſetze auszugehn, ſittliche Vorſchriften mit Rathſchlägen der Klugheit, ſelbſt mit techniſchen und politiſchen Regeln, in Verbindung brachte; und wenn er überhaupt jede Pflicht nur dann und ſo, wie ſich ihm gerade die Gelegenheit dazu darbot, folglich auch mit ſolchen Gründen, welche ihm die tauglichſten in jedem gegebnen Falle ſchienen, vortrug und einſchärfte. Xenoph. mem. I, 3. 5. 6. 7. II, 1 ss. III, 1 ss. coll. Cic. de off. III. 3. Vorzugsweiſe empfahl er jedoch Gottesfurcht (*ευσεβεια*), die er als die Quelle der übrigen Tugenden betrachtete, Enthaltſamkeit (*εγκρατεια*) Tapferkeit (*ανδρια*) und Gerechtigkeit (*δικαιοσυνη*) woraus ſich ſpäterhin die Lehre von den vier Haupttugenden entwickelt zu haben ſcheint. Xenoph. ll. ll. vergl. mit dem Art. Cardinaltugenden. Auch hielt er die Tugend überhaupt theils für etwas Natürliches (*φυσικον*) theils aber auch für etwas durch Unterricht und Uebung (*μαθησει και μελετῃ*) Erwerbliches, ſo daß

ſie in der erſten Beziehung als ein göttliches Geſchenk, in der andern aber als etwas Lehr- und Lernbares betrachtet werden konnte; wobei S. den Unterſchied des Freiwilligen (ἑκουσιον) und des Unfreiwilligen (ακουσιον) in den menſchlichen Handlungen zwar nicht überſahe, aber doch nicht genauer beſtimmte. **Xenoph. mem. II, 1. III, 9.** Endlich betrachtete er die Weisheit (σοφια) — ohne jedoch dieſelbe von kluger Mäßigung (σωφροσυνη) genau zu unterſcheiden — als den Inbegriff aller Tugenden oder alles Schönen (Anſtändigen) und Guten (καλον καγαθον — καλοκαγαθια) woraus die Glückſeligkeit (ευδαιμονια) nothwendig hervorgehe, indem Wohl- oder Rechtthun und Wohlſein (beides ευπραξια genannt) ſo innig verbunden ſeien, daß ebendarin das höchſte Gut des Menſchen oder das Ziel alles menſchlichen Strebens (το τελος) beſtehe. **Xenoph. mem. III, 9. §. 4. 5. IV, 5. §. 6. 7. IV, 6. §. 7.** wo von der σοφια — **I, 6. §. 10. IV, 2. §. 34. 35.** wo von der ευδαιμονια — **III, 9. §. 14. 15.** wo von der ευπραξια die Rede iſt. — Wiewohl nun durch ein ſo unwiſſenſchaftliches Verfahren die Philoſophie als Wiſſenſchaft nicht unmittelbar gewinnen konnte, ſo wirkte doch S. durch ſeine mannigfaltigen Geſpräche über dieſe Gegenſtände ſtark erregend auf Kopf und Herz ſeiner Zuhörer. Er bildete daher auch eine Menge von Schülern, welche in ihren philoſophiſchen Forſchungen weiter als er ſelbſt gingen und daher das Bedürfniß wiſſenſchaftlicher Einſicht auf dem Gebiete der Philoſophie auf verſchiednen Wegen zu befriedigen ſuchten. S. ſokratiſche Schule. Daß dieſer Philoſoph eigentlich ein Skeptiker geweſen, iſt eine unſtatthafte Behauptung. Zwar geſtand er oft, daß er nichts wiſſe und darin eben ſeine Weisheit beſtehe. Aber dieſes Geſtändniß der Unwiſſenheit war nicht ſkeptiſch gemeint, ſondern theils Folge ſeiner Beſcheidenheit und ſeiner Abneigung gegen bloß ſpeculative Unterſuchungen, theils aber auch nur verſteckt oder ironiſch, um Andern Erklärungen abzulocken, über welche er mit ihnen disputiren konnte. S. Sokratik.

Sokratides ſ. Soſikrates.

Sokratik iſt ebenſoviel als ſokratiſche Kunſt oder Methode, alſo die Art und Weiſe, wie Sokrates ſich mit Andern unterredete, um theils ſelbſt von ihnen zu lernen, theils aber auch ſie zu belehren. Gewöhnlich legt' er ihnen daher Fragen vor, indem er ſich als unwiſſend und lernbegierig darſtellte, um Antworten aus ihnen hervorzulocken, die er dann entweder widerlegte, oder näher beſtimmte, oder auch nur dazu benutzte, um Stoff zu neuen Fragen und Antworten zu gewinnen. So läßt Plato im Dialog Meno einem Sklaven die Auflöſung des geometriſchen Problems, ein Quadrat zu verdoppeln, von S. abfragen. Es iſt alſo dieß im Grunde nichts anders, als die ſog. katechetiſche Methode. S. Katechetik. Man hat ſie daher auch eine geiſtige Hebammenkunſt genannt, in-

dem S. ſagte, ſein Geiſt könne ſelbſt nichts hervorbringen, ſondern nur andern Geiſtern zum Hervorbringen behülflich ſein, wie ſeine Mutter ſelbſt nicht mehr gebäre, ſondern nur andern Frauen als Hebamme beiſtehe. Daher miſchte S. oft eine feine Ironie ein (weshalb er auch ſelbſt *ειρων* genannt wurde) beſonders wenn er mit anmaßenden Sophiſten zu thun hatte und deren Blößen aufdecken wollte. — Vergl. Menzii diss. de Socratis methodo docendi in scholis non omnino proscribenda. Lpz. 1740. 4. — Lossius de arte obstetricia s. de institutione Socratis. Erf. 1785. 4. — Sievers de methodo socratica. Schlesw. 1810. — Gräffe's Sokratik nach ihrer urſprünglichen Beſchaffenheit. Gött. 1794. A 3. 1798. 8. — Vierthaler's Geiſt der Sokratik. Salzb. 1793. 8. A. 2. Würzb. 1810. 8. — Grulich de verbosa Socratis Xenophontei in disputando garrulitate. Meiß. 1820. 8. Dieſe breite Geſchwätzigkeit kommt aber nicht bloß bei Xenophon, ſondern auch bei Plato, vor und iſt überhaupt bei dieſer Lehrart kaum zu vermeiden.

Sokratiker ſ. ſokratiſche Schule.

Sokrat. Dämon oder Genius (daemonium Socratis). Ueber dieſen Gegenſtand iſt in ältern und neuern Zeiten ſo viel geſtritten worden, daß man am Ende nicht weiß, was man davon halten ſoll. Der Grund davon liegt wohl darin, daß Sokrates ſelbſt, wenn er über ſeinen angeblichen Genius befragt wurde, allen genauern Erklärungen auswich und nur in ſo allgemeinen und unbeſtimmten Ausdrücken antwortete, als wüßt' er ſelbſt nicht, was er davon halten ſollte. Darum haben auch Manche gemeint, es ſei nur ein Vorwand des S. geweſen, daß ihm ein beſonderer Genius beiwohne, um ſich ein größeres Anſehn bei ſeinen Schülern und Freunden zu geben und dieſe dadurch folgſamer gegen ſeine Rathſchläge, Ermahnungen und Warnungen zu machen, gleichſam als kämen dieſe nicht von ihm, ſondern von einem höhern Weſen. Ein ſolcher Betrug liegt aber nicht im Charakter des S. und darf daher nicht ohne ſtrengen Beweis angenommen werden. Es iſt vielmehr wahrſcheinlicher, daß S. ſelbſt an die Sache glaubte, da er keineswegs von Aberglauben und Schwärmerei ganz frei war. Nach den Aeußerungen, welche hierüber in den Schriften der Sokratiker, beſonders Xenophon's und Plato's vorkommen, meinte nämlich S., daß ihm durch ein göttliches Geſchenk (*θεια μοιρα*) von Jugend auf (*εκ παιδος*) ein höheres Weſen (*δαιμονιον*) beiwohne, welches ſich in ihm als eine Stimme (*φωνη*) zu erkennen gebe, wenn er ſelbſt oder auch ſeine Freunde etwas thun wollten, was nicht heilſam ſei, indem alsdann jene Stimme davon abrathe (*αποτρεπει*), da ſie hingegen nie zu etwas anrathe (*προτρεπει*). Will man nun dieß natürlich erklären, ohne dem Charakter des ehrwürdigen

Mannes zu nahe zu treten, ſo muß man wohl annehmen, daß S. ſich in einer Art von Selbſtäuſchung befand, indem er dasjenige, was ſich ihm als Ahnung oder dunkles Gefühl aufdrang, für eine höhere Eingebung hielt, weil er weder ſich ſelbſt noch Andern darüber eine deutliche und beſtimmte Rechenſchaft zu geben vermochte. Vergl. außer Xenoph. mem. I, 1. Plat. apol. c. 19. et Theag. (wo die Hauptſtelle vorkommt p. 19. Opp. Vol. II. ed. Bip.) folgende anderweite Schriften: Plutarchi de Socratis daemonio lib. Opp. T. VIII. p. 271 ss. ed. Reisk. — Apuleji de deo Socratis lib. cura Bonav. Vulcanii. Leiden, 1588. 8. E rec. Merceri. Par. 1625. 12. Cum vers. gall. et notis Bar. de Coutures. Par. 1698. 8. — Godof. Olearii diss. de Socratis daemonio. Lpz. 1702. (Auch in Stanl. hist. philos. p. 130 ss.). — Cl. Fr. Fraguier diss. sur l'ironie de Socrate, sur son prétendu démon familier et sur ses moeurs; in den Mem. de l'acad. des inscr. T. IV. Deutſch in Hiſſmann's Magaz. B. 2. — Meiners über den Genius des Sokr.; in Deſſ. verm. philoſ. Schriften. Th. 3. Abh. 1. — (Aug. Geo. Uhle) vom Genius des Sokr., eine philoſ. Unterſuchung. Hannov. 1778. 8. (Dieſe Schrift, welche nicht, wie Meuſel im Gel. Deutſchl. behauptet, von Mauvillon herrührt, erſchien zuerſt im Deutſch. Muſ. 1777. Jun. S. 481 ff. und veranlaſſte wegen ihrer Beziehung auf die Wunder Jeſu verſchiedne Streitſchriften von Leß, Schloſſer u. A., die ebendaſ. Octob. S. 302 ff. S. 310 ff. 1778. Jan. 71 ff. und S. 76 ff. erſchienen. Die Schrift von Leß kam auch beſonders heraus unter dem Titel: Parallele des Genius Sokratis mit den Wundern Chriſti. Gött. 1778. 8. Desgl. in Schlözer's Briefwechſel. St. 11. S. 267 ff.). — (Joh. Chſto. König) über den Genius des Sokr.; auch eine philoſ. Unterſuchung. Frkf. u. Lpz. (Nürnb.) 1777. 8. — B. J. C. Juſti über den Genius des Sokr. Lpz. 1779. 8. — Rob. Nares's essay on the demon or divination of Socr. Lond. 1783. 8. — Der Genius des Sokr.; ein Traum. In Cäſar's Rhapſodien. Abth. 1. Lpz. 1788. 8. — Matthi. Fremling de genio Socratis. Lund, 1793. 4. — Joh. Karl Chſto. Nachtigall: Glaubte Sokr. an ſeinen Genius? (Verneint). In der Deutſch. Monatsſchr. 1794. St. 12. S. 326 ff. — Joh. Frdr. Schaarschmidt: Socratis daemonium per tot saecula a tot hominibus doctis examinatum quid et quale fuerit, num tandem constat? Schneeb. 1812. 8. (Dieſe Frage läſſt ſich mit größerem Rechte verneinen, als die vorige). — Auch vergl. die Artikel: Dämon, Dämonologie und Maximus Tyrius.

Sokrat. Ironie ſ. Sokratik und die im vor. Art. angeführte Schrift von Fraguier sur l'ironie de Socrate etc.

Sokrat. Kunſt bedeutet nicht die von Sokrates in frühern Jahren erlernte Bildhauerkunſt, ſondern ſeine geiſtige Hebammenkunſt. S. Sokratik.

Sokrat. Lehrart ſ. Sokratik.

Sokrat. Liebe ſoll ebenſoviel bedeuten als Männerliebe. Es iſt aber ſchon in dieſem Artikel bemerkt worden, daß der dem Sokrates in jener Beziehung gemachte Vorwurf wahrſcheinlich ungegründet iſt.

Sokrat. Methode ſ. Sokratik.

Sokrat. Philoſophie ſ. Sokrates.

Sokrat. Schule iſt ein ſehr weitſchichtiger Ausdruck; denn er befaſſt als ein Collectivname die verſchiedenſten Schulen. Sokrates hatte nämlich nicht bloß ſolche Schüler, welche bei dem ſtehen blieben, was ſie von ihm gehört hatten und was ſie dann auch wohl ſchriftlich weiter verarbeiteten und verbreiteten — man nennt ſie daher treue Sokratiker, wie Aeſchines, Cebes, Simmias, Simon, Xenophon u. A., welche Männer die ſokratiſche Schule im engern oder eigentlichen Sinne bilden — ſondern auch ſolche, die ihm mehr oder weniger untreu wurden und daher auch meiſtens neue Schulen ſtifteten, welche dann nur mittelbar zur ſokratiſchen Schule im weitern Sinne gerechnet werden, indem man ſie als Töchter auf dieſelbe als ihre gemeinſame Mutter bezieht. Daher vergleicht Cicero dieſe Schule mit dem trojaniſchen Pferde. Denn wie aus dieſem eine Menge wackerer, obwohl ſehr verſchiedner, Helden hervorgegangen, ſo habe auch jene eine Menge von trefflichen, wiewohl ebenfalls ſehr verſchiednen, Philoſophen hervorgebracht. Der Grund davon lag theils darin, daß die Schüler des S. mit verſchiednen Anlagen, Vorkenntniſſen, Abſichten u. ſ. w. zu ihrem gemeinſchaftlichen Lehrer kamen — weshalb ſich auch bald gewiſſe Antipathien unter denſelben zeigten, indem z. B. Plato weder mit Xenophon noch mit Antiſthenes in gutem Vernehmen ſtand, während dieſe beiden ſehr gute Freunde waren — theils aber auch darin, daß S. ſelbſt kein beſtimmtes Syſtem hatte und vortrug, ſondern ſich nur über allerlei Gegenſtände mit ſeinen Schülern unterhielt und dieſe dabei ſelbſt zum eignen Denken auffoderte, ſo daß es an verſchiednen Erklärungen von ſeiner und an eben ſo verſchiednen Auffaſſungen von ihrer Seite nicht fehlen konnte. Es gingen daher aus der Schule des S. nach und nach folgende Schulen hervor: 1. die megariſche, von Euklides geſtiftet; 2. die cyrenaiſche, von Ariſtipp begründet; 3. die cyniſche, von Antiſthenes geſtiftet; 4. die eliſche, von Phädo begründet; und endlich 5. die akademiſche, von Plato ins Daſein gerufen, und jene insgeſammt ſowohl an Glanz und Verdienſt als an Dauer überſtrahlend, wiewohl ſie ſelbſt im Laufe der Zeiten mancherlei Veränderungen erlitt. Wenn Manche

auch die von Ariſtoteles geſtiftete peripatetiſche Schule hieher rechnen, ſo iſt dieß unſtatthaft, da dieſe vielmehr eine Tochter der akademiſchen war, mithin nur mittelbar von Sokrates abſtammte. Es nannten ſich überhaupt in der Folgezeit auch ſolche Philoſophen, die nur in einer entfernten Verwandtſchaft mit dem berühmten Manne ſtanden, Sokratiker, um ſich ein gewiſſes Anſehen zu geben, wie die Pyrrhonier, die Herillier, ja ſelbſt die Epikureer und die Stoiker. Hierüber ſind die einzelen Artikel nachzuſehn, welche ſich auf jene Schulen und deren Stifter beziehen.

Sokrat. Tugend oder Weisheit (das letzte Wort vorzugsweiſe im praktiſchen Sinne genommen) iſt auch ein Gegenſtand des Streits geweſen. Bekanntlich erklärte ſchon der delphiſche Gott den Sokrates für den weiſeſten Mann ſeiner Zeit. Er war aber ſo beſcheiden, dieſes Lob auf eine feine Art dadurch abzulehnen, daß er ſagte, das Orakel habe ihn wohl nur darum für den Weiſeſten erklärt, weil er zu einer ſolchen Erkenntniß ſeiner ſelbſt gelangt ſei, um einzuſehn, daß er eigentlich nichts wiſſe. Auch die Stoiker, wenn ſie durch Beiſpiele aus der Erfahrung darthun wollten, daß ihre Schilderung eines Weiſen nicht übertrieben ſei, beriefen ſich zuerſt auf dieſen Philoſophen als einen Mann, der ihrem Ideale am nächſten gekommen. Aber weder in ältern noch in neuern Zeiten hat man dieſelbe Anſicht von S. gehabt. Es hat auch Leute gegeben, die ſich ſehr weiſe dünkten, indem ſie behaupteten, S. ſei nichts weniger als ein Weiſer geweſen. Abgeſehen von der Anklage, die ſeine Verurtheilung zur Folge hatte, und von ſeinem Benehmen vor Gerichte, das man trotzig und hochmüthig fand, hat man den S. bald kleinerer bald größerer Fehler beſchuldigt und ihn deshalb nicht nur einen Schwätzer, Grillenfänger, Poſſenreißer, Hypochondriſten, ſondern auch einen Päderaſten, einen ſchlechten Bürger, Gatten und Hausvater, ja ſogar einen Majeſtätsverbrecher und einen Selbmörder genannt. Wenn man indeſſen alles, was zur Begründung dieſer Beſchuldigungen angeführt wird, genau und unparteiiſch erwägt: ſo ergiebt ſich, daß ſie entweder ganz unſtatthaft ſind oder doch nur mit großer Beſchränkung zugelaſſen werden können. Es kommt daher am Ende nichts weiter heraus, als der triviale Satz, daß auch der beſte Menſch ſeine Fehler hat oder daß es keine vollkommne menſchliche Tugend giebt. Ganz ungereimt aber iſt die Behauptung, daß die Tugend des S., wie die Tugenden aller Heiden, mit den Tugenden der Chriſten (beſonders der ſog. Heiligen) verglichen, nur glänzende Sünden ſeien, wie der heil. Auguſtin meinte. Wenn doch nur alle Chriſten (ſelbſt dieſen und andre ſog. Heilige nicht ausgeſchloſſen) ſo tugendhaft geweſen wären und noch wären! — Wir halten es daher nicht für nöthig, uns hierüber, ſo wie über die wunderliche Frage, ob S. auch wohl

ſelig geworden, weitläufiger auszulaſſen, ſondern führen nur noch einige Schriften an, welche ſo ziemlich alles enthalten, was über dieſen Gegenſtand für und wider geſagt werden mag: J. F. Leisneri prol. Socratem non fuisse μεριμνοφροντιστην, contra Aristophanem probatur. Zeiz, 1741. 4. — Ch. A. Schwarze's hiſtoriſche Unterſuchung: War Sokrates ein Hypochondriſt? Görlitz, 1796. 4. — J. M. Gesneri Socrates sanctus paederasta; in den Comm. soc. scientt. Gott. T. II. — Joh. Luzac orat. de Socrate cive. Leiden, 1796. 4. — F. W. Sommeri diss. (praes. F. Menz) de Socrate nec officioso marito nec laudando patrefamilias. Lpz. 1716. 4. — S. F. Dresigii epist. de Socrate juste damnato. Lpz. 1738. 4. — C. E. Kettner Socratem criminis majestatis accusatum vindicat. Lpz. 1738. 4. — (G. Ch. Tychsen) über den Proceß des Sokrates; in der Biblioth. der alten Lit. und Kunſt. 1786. St. 1. und 2. — C. L. Richteri comm. III de libera, quam Cicero [tusc. I, 29.] vocat, Socratis contumacia. Caſſel, 1788—90. 4. — J. K. Ch. Nachtigall über die Verurtheilung des Sokrates; in der deut. Monatsſchr. 1790. Jun. S. 127 ff. — G. Ch. Ibbeken diss. de Socrate mortem minus fortiter subeunte. Lpz. 1735. 4. — J. S. Müller pro Socratis fortitudine in morte subeunda contra Ibb. Hamb. 1738. Fol. — Eberhard's neue Apologie des Sokrates, oder Unterſuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden. Berl. und Stett. 1772—8. 2 Bde. 8. A. 3. 1788. — Auch die im Art. ſokratiſcher Dämon angeführten Schriften behandeln theilweiſe dieſen Gegenſtand.

Sokratismus bedeutet entweder die Philoſophie oder die Lehrart des Sokrates. S. d. Nam. und Sokratik.

Solger (Karl Wilh. Ferd.) geb. 1780 zu Schwedt, wo er zuerſt die Stadtſchule beſuchte. Seit ſeinem 14. Jahre frequentirt' er das graue Kloſter zu Berlin und ſeit dem 19. die Univerſität Halle, wo er Rechtswiſſenſchaft ſtudirte, zugleich aber auch der Philoſophie und Philologie huldigte. Im J. 1801 ging er nach Jena, um Schelling zu hören, 1802 macht' er eine Reiſe nach der Schweiz und Frankreich, 1803 ward er bei der damaligen Kriegs- und Domänenkammer in Berlin angeſtellt, wo er auch noch Fichte's Vorleſungen über die Wiſſenſchaftslehre hörte, nahm aber 1806 ſeinen Abſchied von der Kammer, um den Studien zu leben. Im J. 1808 ward er Doct. der Philoſ., 1809 außerord. Prof. derſelben zu Frankfurt an der Oder, und 1811 ord. Prof. zu Berlin, wo er 1819 ſtarb. Außer einer ſchätzenswerthen Ueberſetzung des Sophokles hat er auch folgende, meiſt im Geiſte des ſchellingiſchen Syſtems, obwohl nicht ohne mannigfaltige Beweiſe

des eignen Denkens, verfaſſte Schriften der Nachwelt hinterlaſſen: Erwin, vier Geſpräche über das Schöne und die Kunſt. Berl. 1815 2 Bde. 8. — Philoſophiſche Geſpräche. Erſte Samml. Berl. 1817. 8. — Nachgelaſſene Schriften und Briefwechſel. Herausgeg. von Ludw. Tieck und Frdr. v. Raumer. Lpz. 1826. 2 Bde. 8. — In dieſen nachgelaſſenen Schriften erkennt er Spinoza (den Vorgänger Schelling's) als ſeinen eigentlichen Lehrer an und will keinen andern Weg gehn, als dieſer Gerechte (B. 1. S. 145. u. 175.) nur will er die Phantaſie, die ihm das erhabne Organ der Religion iſt (S. 41.) zu Hülfe rufen, weil die Philoſophie durch eine gewiſſe Begeiſterung oder Offenbarung entſtehen müſſe (S. 507.). Um daher die Phantaſie zu erwecken, will er die Kunſt der Dialogen erneuern, die ihm die höchſte Form der Philoſophie zu ſein ſcheint (S. 145.). „Wenn dieſe Philoſophie myſtiſch genannt „werden ſollte, ſo werde ich nichts dagegen haben; nur muß man „das Wort nicht nach den neuern Schmähungen deuten. Viele „werden ſie aber gewiß nicht Philoſophie nennen wollen, ſondern „etwa ein Werk der Phantaſie, des Glaubens, der Dichtung, oder „wie ſonſt." (S. 604.) Ferner heißt es in dieſen Schriften: „Iſt dieß nicht die höchſte Liebe, daß er [Gott] ſich ſelbſt in das „Nichts begeben, damit wir ſein möchten, und daß er ſich ſelbſt „ſogar geopfert und ſein Nichts vernichtet, ſeinen Tod ge„tödtet hat, damit wir nicht ein bloßes Nichts bleiben, ſondern „zu ihm zurückkehren und in ihm ſein möchten? Das Nichtige „in uns ſelbſt iſt das Göttliche, inſoferne wir es nämlich als „das Nichtige und uns ſelbſt als dieſes erkennen." (S. 511.). — Dieſe wenigen Proben werden es begreiflich machen, warum dieſer ſonſt ſehr ausgezeichnete, aber ſich ſelbſt wegen ſeines frühen Hintritts noch nicht klar gewordene, Geiſt in die bittere Klage gegen ſeine Freunde ausbrach: „Das ganze gelehrte Deutſch„land thut, als wären meine Bücher gar nicht da!" (S. 630.) — Die Freunde haben es zwar nicht an Empfehlungen ermangeln laſſen, um die Aufmerkſamkeit des Publicums darauf hinzulenken. Es hat aber nichts gefruchtet, weil das Publicum nun einmal dieſer excentriſch-manierirten Art zu philoſophiren, bei welcher der Autor nur immer etwas Außerordentliches ſagen will, überſättigt iſt. Möchten doch Andre, die denſelben Weg betreten haben, ſich dieß zur Warnung dienen laſſen! Denn ſie werden auf dieſem Wege weder der Wiſſenſchaft und der Welt wahrhaft dienen noch ſich ſelbſt dauernden Ruhm erwerben.

Solidität (von solidus, dicht, voll, feſt, und dieß von solum, der Grund und Boden) iſt Feſtigkeit. S. d. W. Auch wird jenes Wort wie dieſes in geiſtiger und ſittlicher Hinſicht gebraucht.

Eine ſolide Philoſophie würde daher eine ſolche ſein, die auf ſichern Principien ruht, und ein ſolider Charakter ein ſolcher, dem man vertrauen kann.

Solipſismus (von solus, allein, und ipse, ſelbſt) iſt ein unbeſchränkter praktiſcher Egoismus. S. d. W. Der Solipſiſt handelt nämlich ſo, als wenn er ganz allein in der Welt wäre, bezieht alſo alles als Mittel auf ſich ſelbſt als ausſchließlichen Zweck. S. d. W.

Solita praesumuntur ſ. Präſumtion.

Sollen ſ. Gebot und müſſen. Wenn ſollen ſchlechtweg vom Schuldner geſagt wird, ſo bedeutet es die Verbindlichkeit zu zahlen, wie haben die Befugniß des Gläubigers zu fodern.

Sollicitation (von sollicitus, bewegt, unruhig) bedeutet phyſiſch die erſte Anregung zur Bewegung eines Körpers, moraliſch aber die erſte Anregung zur Bewegung des Gemüths, wodurch es zu einer gewiſſen Handlung beſtimmt werden kann. Darum heißt ſollicitiren auch um etwas bitten, beſonders wenn es mit einer gewiſſen Dringlichkeit geſchieht, wodurch man leicht beunruhigt oder gequält werden kann; und ſo heißt auch derjenige, welcher dieß thut, ein Sollicitant. — Zuweilen verſteht man im engern und ſchlechtern Sinne unter Sollicitation die Anregung oder Anreizung zum Böſen. Ein Sollicitant wäre dann ebenſoviel als ein Verführer. (Ob sollicitus von solum ciere, den Boden erſchüttern oder umrühren, herkomme, iſt ungewiß).

Solon, der berühmte atheniensiſche Geſetzgeber, welcher die harte drakoniſche Geſetzgebung milderte und ſich dadurch um die höhere Bildung ſeines Volkes ſehr verdient machte, wird auch zu den ſieben Weiſen Griechenlands gezählt. S. d. Art. Ebenſo rechnet man ihn zu den gnomiſchen Dichter-Philoſophen, weil noch einige Gnomen von ihm übrig ſind. S. Gnome und Gnomiker. Er ſtarb ums J. 560 vor Chr. Vergl. (außer Petiti leges atticae. Ed. Wesseling. Leiden, 1742. Fol.) Draconis et Solonis leges, gr. et lat. In Pandulphi Prateji jurispr. vet. Leiden, 1559. 8. — Paralipomena legum XII Solonis. In Ejusd. (P. P.) jurispr. med. Ebend. 1561. — Joh. Meursii lib. de Solone ejusque legibus. In Gronovii thes. antt. grr. T. V. — Godofr. Schmidii de Solone legislatore diatribe. Lpz. 1688. 4. — Ueber die Geſetzgebung Solon's und Lykurg's. In Schiller's Thalia. 1790. H. 11. Nr. 2. — Solonis fragmenta poetica. Ed. Fortlage. Im 2. Th. der Samml. der Gnomiker von F. und Glandorf. — Solonis Athen. carminum quae supersunt. Ed. Nic. Bachius. Bonn, 1825. 8. — Wie Zeus die Welt richtet. Ein Fragment (eigentlich 3) So-

lon's. Gr. u. deutſch mit Anmerkk. von Leppentin. Hamb. 1789. 8.

Somatologie (von σωμα, der Körper, und λογος, die Lehre) in allgemeiner Beziehung iſt die Wiſſenſchaft von den Körpern überhaupt, in beſondrer Beziehung aber die Wiſſenſchaft vom menſchlichen Körper. S. Anthropologie und Körperlehre.

Sommona-Codom ſ. ſiameſiſche Philoſophie.

Somnambulismus (von somnus, der Schlaf, und ambulare, herumgehn) iſt Schlaf- oder Nachtwandeln, ein krankhafter Zuſtand, welchen die Phyſiologie und Pathologie zu erwägen hat. Für die Pſychologie iſt er ein Räthſel, das wenigſtens bis jetzt noch niemand erklärt hat. Vergl. Schlaf.

Sondergültig (im Beſondern gültig) ſteht dem Allgemeingültigen entgegen. S. allgemein und allgemeingeltend. Ebenſo ſteht der Sonderglaube, die Sonderkraft, der Sonderwille (für Privatglaube ꝛc.) dem Gemeinglauben ꝛc. entgegen.

Sopater aus Apamea, ein Neuplatoniker, der ganz in die Fußtapfen ſeines ſchwärmeriſchen Lehrers Jamblich trat, ſonſt aber nicht bekannt iſt.

Sophia ſ. Sophiſt und Weisheit.

Sophisma und Sophismus ſ. Sophiſtik.

Sophiſt (von σοφος, weiſe, oder σοφια, die Weisheit) iſt einer von jenen Ausdrücken, deren Bedeutung höchſt ſchwankend iſt, weil ſie ſich im Laufe der Zeiten ſehr verändert hat. Urſprünglich bedeutete σοφιστης ebenſoviel als σοφος, weiſe, kenntnißreich, erfahren, auch geſchickt und beredt. Darum wurden Künſtler und Handwerker, Steuermänner, Geſetzgeber und Heerführer, ſelbſt Hexen und Zauberer bald σοφοι bald σοφισται genannt. So nennt Herodot die meiſten der Männer, welche zu den ſieben Weiſen Griechenlands gezählt werden, desgleichen die Künſtler und andere geſchickte Männer, welche ſich am Hofe des Kröſus aufhielten, Sophiſten. In einem Verſe des Aeſchylus beim Athenäus wird ein Muſiker ſo genannt. Auch Homer und Heſiod, ſelbſt Zeus, der Götterkönig, werden bei alten Schriftſtellern zuweilen mit dieſem Namen bezeichnet. Alſo kann σοφιστης urſprünglich nichts anders bedeutet haben, als σοφος, nämlich einen Inhaber der σοφια, die dann ſelbſt wieder von verſchiedner Art ſein konnte, ſo daß es ebendarum auch verſchiedne Arten von Sophiſten gab. Durch Sokrates und ſeine Schule aber veränderte ſich die Bedeutung des W. Sophiſt. Um jene Zeit traten in Griechenland einige Männer auf, welche zwar durch große Geiſteskräfte und umfaſſende Kenntniſſe ausgezeichnet waren, aber nicht den beſten Ge-

brauch davon machten. Eitelkeit und Gewinnſucht ſchienen die Hauptmotive ihrer Handlungsweiſe zu ſein. Deshalb zogen ſie überall herum, ließen ſich gern öffentlich hören, ſprachen über jedes Thema, das man ihnen aufgab, und zwar ſo, daß ſie Satz und Gegenſatz mit gleicher Zuverſicht und Geſchicklichkeit behaupteten, gaben auch Unterricht in dieſer Kunſt, ſo wie in der Staatskunſt, ließen ſich aber dieſen Unterricht auf das Theuerſte bezahlen, ſo daß ſie nach und nach große Schätze ſammelten. Ebendeswegen zogen ſie gern die vornehmere und reichere Jugend an ſich, wurden aber, ſtatt deren Führer zu werden, vielmehr Verführer derſelben, weil ſie ſelbſt meiſtentheils ein ſehr üppiges Leben führten. So ſchildern wenigſtens Plato, Xenophon, Iſokrates und andre Schriftſteller des ſokratiſchen Zeitalters die Sophiſten eben dieſer Zeit; und wenn auch jene Schriftſteller hin und wieder die Farben etwas ſtark aufgetragen haben mögen, ſo kann man doch nicht annehmen, daß alles erdichtet ſei, was ſie den Sophiſten nachſagten. Deshalb gerieth auch Sokrates mit dieſen Sophiſten in Kampf, indem er vorzüglich die Jugend gegen die ſchädliche Wirkſamkeit derſelben zu bewahren ſuchte. So ward nach und nach aus einem Ehrentitel gleichſam ein Schimpfname. Man ſchämte ſich nun jener Benennung und nannte ſich lieber φιλοσοφος, weil man es zu anmaßend fand, ſich σοφος oder σοφιστης zu nennen. In dieſer Beziehung ſagt daher Cicero (acad. II, 23.): **Sophistae appellabantur ii, qui ostentationis aut quaestus causa philosophabantur.** (Conf. Id. de fin. II, 1. et de orat. I, 22.). Nach und nach aber verlor ſich dieſe böſe Bedeutung. Das Wort kam wieder zu Ehren. Wenigſtens dachte man nichts Arges dabei, wenn jemand ſich ſelbſt oder einen Andern einen Sophiſten nannte. Man verſtand darunter bloß einen Gelehrten, der vornehmlich in der Beredtſamkeit und andern Künſten oder Wiſſenſchaften, ſelbſt in der Philoſophie, Unterricht gab. Dergleichen Sophiſten gab es daher unter den römiſchen Kaiſern im ganzen römiſchen Reiche, beſonders aber in den Hauptſtädten deſſelben, Rom, Alexandrien, Athen, Byzanz 2c. — Die berühmteſten unter den ältern Sophiſten waren Gorgias, Protagoras, Prodicus, Hippias, Thraſymachus, nebſt einigen Andern, welche in den platoniſchen Dialogen und anderwärts erwähnt werden. Sonderbar aber iſt es, daß von dieſen Männern, ungeachtet ſie viel ſchrieben, doch nichts von Bedeutung mehr übrig iſt. Iſt das bloß Zufall, oder geriethen ihre Schriften in ſolchen Miscredit, daß man ſie nicht mehr abſchrieb? — Die Lebensbeſchreibungen der Sophiſten vom ältern Philoſtrat beziehen ſich vornehmlich auf die ſpätern Sophiſten, zu welchen er ſelbſt nebſt dem jüngern Philoſtrat gehörte. Ebendieß gilt von Eunap's Lebensbeſchreibungen der Philoſophen

und Sophiſten. S. die Namen dieſer und der übrigen im gegenwärtigen Artikel angeführten Männer. Dagegen beziehen ſich Plato's Sophiſtes, und die Rede des Iſokrates gegen die Sophiſten bloß auf die ältern Sophiſten, deren Geſchlecht jedoch bis auf den heutigen Tag noch nicht ausgeſtorben. Uebrigens vergl. Ludov. Cresollii theatrum veterum rhetorum, oratorum, declamatorum, i. e. sophistarum, de eorum disciplina ac dicendi docendique ratione. Par. 1620. 8. Auch in Gronovii thes. antt. grr. T. X. — Geo. Nic. Kriegk diss. de sophistarum eloquentia. Jena, 1702. 4. — Joh. Geo. Walchii diatr. de praemiis veterum sophistarum, rhetorum atque oratorum. In Deſſ. Parergg. acadd. S. 103—6. Ejusd. diatr. de enthusiasmo veterum sophistarum atque oratorum. Ebend. S. 367—452. — Auch enthält Meiners's Geſch. der Wiſſ. in Griechenl. und Rom (B. 2. S. 1—227.) eine ſehr lehrreiche Abhandlung über die griechiſchen Sophiſten, beſonders die der älteren Zeit, worin nicht bloß nachgewieſen wird, wie um die Mitte des 5. Jh. vor Chr. Reichthum, Luxus, Sittenverderben und demokratiſche Verfaſſungen in den meiſten griechiſchen Staaten eine ſolche Art von Gelehrten, als jene Sophiſten waren, ganz natürlich erzeugten, ſondern auch zugleich bewieſen wird, daß dieſe Männer nicht ohne alle Verdienſte um die wiſſenſchaftliche Bildung der Griechen waren, und daß es daher ungerecht ſein würde, wenn man ſie durchaus als unwiſſende und dünkelhafte Schwätzer verdammen wollte.

Sophiſterei (vom vorigen) bedeutet ein verfängliches und betrügliches Räſonnement, dergleichen ſich oft die Sophiſten erlaubten. S. den vor. und den folg. Art.

Sophiſtik (σοφιστικη τεχνη, ſophiſtiſche Kunſt) iſt die Kunſt oder Geſchicklichkeit der Sophiſten. Je nachdem man nun das W. Sophiſt im guten oder ſchlechten Sinne nimmt, wird auch dieſe Kunſt eine beſſere oder ſchlechtere ſein. S. Sophiſt. Doch nimmt man gewöhnlich das W. Sophiſtik in der ſchlechteren Bedeutung, welche ſchon zur Zeit des Ariſtoteles die vorherrſchende war. Denn dieſer ſtellt gleich im Anfange ſeiner Schrift de sophisticis elenchis folgende Definition auf: Εστιν ἡ σοφιστικη φαινομενη σοφια, ουσα δε μη. Er erklärt alſo die Sophiſtik für eine bloß ſcheinbare Weisheit. Im Deutſchen könnte man ſie daher eine Afterweisheit nennen. Und ſo iſt das W. allemal zu verſtehn, wenn Sophiſtik und Philoſophie einander entgegengeſetzt werden. — Daher kommt es denn auch, daß man unter Sophismen nichts anders verſteht als Fehl- oder Trugſchlüſſe, welche auch Paralogismen, Fallacien, Captionen und Cavillationen genannt werden. S. dieſe Ausdrücke. Da es derſelben unendlich viele geben kann, ſo wollen wir

hier nur diejenigen Arten von Sophismen anführen, welche am häufigſten vorkommen:

1. Sophisma amphiboliae s. fallacia ambiguitatis — iſt ein aus einer gewiſſen Zweideutigkeit hervorgehender Fehler im Denken oder Schließen. Dahin gehört wieder a. fallacia sensus compositi et divisi, wenn man einen Begriff bald collectiv (sensu composito) bald diſtributiv (sensu diviso) nimmt; z. B. in dem Schluſſe: Das Irren (überhaupt) iſt unvermeidlich — ich habe geirrt (in dieſem beſtimmten Falle) — alſo war es unvermeidlich, daß ich irrte. Da es auch vermeidliche Irrthümer giebt, ſo iſt dieſer Schluß offenbar falſch. b. fallacia a dicto secundum quid (κατα τι) ad dictum simpliciter (ἁπλως) wenn man einen Begriff bald mit einer gewiſſen Einſchränkung (secundum quid) bald ohne dieſelbe (simpliciter) nimmt; z. B. in dem Schluſſe: Ein Gelehrter (in der That, nicht bloß dem Namen oder Stande nach) beſitzt gründliche Kenntniſſe — Cajus iſt ein Gelehrter (dem Namen oder Stande nach) — alſo beſitzt er gründliche Kenntniſſe. Da es wohl der Fall ſein könnte, daß Cajus zwar ſtudirt, aber nichts gelernt hätte, ſo iſt auch dieſer Schluß falſch. c. fallacia figurae dictionis, wenn man bloß mit dem Doppelſinne eines Wortes (dilogia — der eigentlichen und der uneigentlichen oder figürlichen Bedeutung deſſelben) ſpielt; weshalb man dieß auch ein sophisma dilogiae nennt, ungeachtet im Grunde bei den vorhergehenden Sophismen ebenfalls eine gewiſſe Dilogie vorkommt. Wer z. B. von einem Menſchen ſagt, er müſſe lange Ohren haben, weil er ein Eſel ſei, macht eine ſolche Fallacie. Denn ſeiner Rede liegt der Schluß zum Grunde: Ein Eſel (im eigentlichen Sinne) hat lange Ohren — dieſer Menſch iſt ein Eſel (im figürlichen Sinne) — alſo ꝛc. Der Grundfehler bei allen dieſen Sophismen liegt aber darin, daß ſie kategoriſche Schlüſſe mit vier Hauptbegriffen ſind, weil der Mittelbegriff verdoppelt worden, während doch ein ſolcher Schluß nur drei Hauptbegriffe haben ſollte. S. Schlußarten. Nr. 1. Man nennt daher ſolche Sophismen auch formale Paralogismen, indem die von der Logik geforderte Form des Schluſſes in ſolchen Schlüſſen verletzt iſt. Liegt dabei der Fehler mehr im Ausdrucke, wie bei der fallacia figurae dictionis, ſo nennt man den Schluß auch ein sophisma dictionis s. secundum dictionem (παρα την λεξιν). Liegt aber der Fehler mehr im Gedanken, wie bei den erſten beiden Fallacien, ſo nennt man den Schluß auch ein sophisma extra dictionem (εξω της λεξεως). — Noch zahlreicher iſt die Claſſe der materialen Paralogismen, wo man nicht bloß in der Art und Weiſe der Verknüpfung oder Bezeichnung der Gedanken fehlt, ſondern das, was man denkt, ſchon in ſich ſelbſt etwas Falſches oder Irriges

enthält. Dieſe bekommen daher wieder beſondre Namen, welche ſogleich erklärt werden ſollen, gehören aber eigentlich auch mit zu den Sophismen extra dictionem.

2. Sophisma fictae universalitatis — iſt derjenige Fehler, wo man das Beſondre als ein Allgemeines ſetzt und dann weiter daraus fortſchließt; z. B. in dem Schluſſe: Alles, was in der Luft fliegt, iſt ein Vogel — die Fledermaus fliegt in der Luft — alſo ꝛc. Da der Oberſatz dieſes Schluſſes nur im Beſondern wahr iſt, ſo iſt auch der darauf gebaute Schluß falſch.

3. Sophisma falsi medii — iſt derjenige Fehler, wo das Vermittelnde oder der Beweisgrund falſch iſt; z. B. in dem Schluſſe: Weil die Sonne uns erwärmt, ſo muß ſie ſehr heiß ſein. Denn die Wärme könnte auch ſchon in uns oder in der Erde und deren Atmoſphäre (als ſog. latente Wärme) liegen und durch die Einwirkung der Sonne nur erweckt oder hervorgerufen (für uns empfindbar gemacht) werden. Daher nennt man dieſen Fehler im Schließen, wenn man in Bezug auf den urſachlichen Zuſammenhang der Dinge ganz falſche Urſachen annimmt, auch fallacia causae non causae ut causae, wie wenn jemand die Epilepſie oder eine andre ins Wunderbare fallende Krankheit von der Wirkſamkeit des Teufels ableitet. Ueberhaupt beruht das Ableiten natürlicher Erſcheinungen von übernatürlichen Urſachen, weil man die natürlichen Urſachen derſelben noch nicht erkannt hat, auf einer ſolchen Fallacie, indem man dabei allemal einen Sprung im Schließen macht.

4. Sophisma cum hoc vel post hoc, ergo propter hoc — iſt ein ähnlicher Fehler im Schließen, wo man nämlich einen urſachlichen Zuſammenhang zwiſchen gewiſſen Begebenheiten daraus folgert, daß ſie in der Zeit zuſammentreffen (cum hoc) oder kurz auf einander folgen (post hoc). Hier iſt es alſo nicht bloß möglich, daß man falſche Urſachen annimmt, ſondern den urſachlichen Zuſammenhang ganz und gar erdichtet. So haben Manche einen urſachlichen Zuſammenhang zwiſchen der franzöſiſchen Revolution und der kantiſchen Philoſophie angenommen, weil dieſe mit jener in der Zeit zuſammentraf, ungeachtet die franzöſiſche Revolution gewiß auch ohne die kantiſche Philoſophie und dieſe ohne jene ſtattgefunden haben würde. Ebenſo nimmt der Aberglaube zwiſchen vielen Erſcheinungen, die gar nicht urſachlich verbunden ſein können, dennoch einen ſolchen Zuſammenhang an, wenn ſie auf einander folgen; wie wenn ein Krieg auf die Erſcheinung eines Kometen, oder ein Todesfall auf das Schreien eines Käuzleins folgt. Denn die Berufung auf den allgemeinen Zuſammenhang der Dinge berechtigt uns noch nicht, zwei beſtimmte Erſcheinungen als nächſte Urſache und Wirkung auf einander zu beziehn.

5. **Sophisma pigrum s. ignava ratio** — iſt derjenige Fehl= oder Trugſchluß, mit welchem ſich die Faulheit durch Berufung auf das Schickſal zu entſchuldigen ſucht. S. faul.

6. **Sophisma polyzeteseos s. fallacia quaestionis multiplicis** — iſt derjenige Fehl= oder Trugſchluß, wo man aus der Unmöglichkeit der Gränzbeſtimmung eines Verhältnißbegriffes durch fortgeſetzte Fragen die abſolute Unbeſtimmbarkeit deſſelben darzuthun ſucht. Beiſpiele ſolcher Sophismen ſ. unter acervus und calvus.

7. **Sophisma heterozeteseos s. fallacia quaestionis duplicis** — iſt derjenige Fehl= oder Trugſchluß, wo man aus einer Disjunction oder Alternative, die auf einer gewiſſen Vorausſetzung beruht, durch Verſchweigung dieſer Vorausſetzung unſtatthafte Folgerungen zieht. Ein Beiſpiel dieſer Art ſ. unter Hörnerfrage. Auch die Doppelfrage: Desiistine adulterium facere, an non desiisti? gehört hieher. Denn aus der Antwort: Desii, folgerte man: Ergo fecisti, und aus der Antwort: Non desii, folgerte man: Ergo adhuc facis. Man ſetzte aber dabei ſtillſchweigend voraus, daß der Befragte auch ein wirklicher Ehebrecher ſei. Denn außerdem könnte weder vom Aufhören noch vom Nichtaufhören die Rede ſein. Die meiſten falſchen Dilemmen ſind Sophismen dieſer Art. S. Dilemma. — Ueberhaupt haben die alten Dialektiker, beſonders die von der megariſchen Schule, eine Menge ſolcher Sophismen erfunden, theils um einander in Verlegenheit zu ſetzen, theils um ihren Witz und Scharfſinn zu üben. S. Achilles, Crocodilinus, Elektra, der Lügende, der Verhüllte. Auch laſſen ſich die Fehler, welche beim Beweiſen, ſo wie bei Erklärungen und Eintheilungen — ſ. dieſe Ausdrücke — häufig gemacht werden, als Sophismen (sophismata petitionis principii, ignorationis elenchi, orbis in definiendo s. demonstrando etc.) betrachten. Denn die Sophiſtik macht von allen dieſen Fehlern Gebrauch, um ein Blendwerk im Denken hervorzubringen oder Andre durch verfängliche Fragen und unſtatthafte Folgerungen, wo nicht offenbar zu täuſchen, doch wenigſtens in Verlegenheit zu ſetzen, wenn jemand nicht im Stande iſt, das Blendwerk ſogleich zu durchſchauen und aufzulöſen. — Uebrigens erhellet hieraus von ſelbſt, was die Ausdrücke ſophiſtiſch und ſophiſtiſiren ſagen wollen. Zuweilen braucht man auch das W. Sophismus für Sophisma oder Sophiſtik, im letzten Falle alſo in derſelben Bedeutung, in welcher man auch vom Philoſophismus ſpricht. S. d. W. Wenn manche Moraliſten das Gewiſſen ſophiſtiſch oder einen Sophiſten nennen, ſo wollen ſie damit nur andeuten, daß der Menſch oft ſich ſelbſt in der ſittlichen Beurtheilung ſeiner Handlungen täuſcht, in=

dem er ihnen beſſere Motive unterlegt, als eigentlich ſtattfanden. S. Gewiſſen. — Wegen einer ganz andern (nämlich orientaliſch-myſtiſchen) Art des Sophismus ſ. Sofismus.

Sophiſtiker iſt ein pleonaſtiſcher Ausdruck für Sophiſt (ſ. d. W.) man müſſte denn unter jenem einen ſolchen Sophiſten verſtehn, der es in der Sophiſtik recht weit gebracht hätte, *alſo* gleichſam ein Sophiſt im eminenten Sinne wäre.

Sophiſtiſch und ſophiſtiſiren ſ. Sophiſtik.

Sophophobie und Sophophonie (von σοφος, der Weiſe, φοβος, die Furcht, und φονος, der Mord) iſt die Furcht vor den Weiſen und die daraus hervorgehende Verfolgung und Tödtung derſelben. Beides iſt ſo alt als die Philoſophie. Denn ſeitdem es Männer gab, welche ſich durch Denken und Forſchen über die Gründe menſchlicher Ueberzeugungen und Handlungen Rechenſchaft zu geben ſuchten und dadurch auf Anſichten geführt wurden, die von den Meinungen des großen Haufens abwichen, gab es auch Andre, welche wegen ihres mit dieſen Meinungen verknüpften Intereſſes jene fürchteten und verfolgten, auch wohl tödteten, wenn ſie konnten. Die Geſchichte der Philoſophie, wieferne ſie zugleich die Schickſale der Philoſophen erzählt, iſt daher gleichſam eine lange Litanei von den Leiden, welche dieſe Wiſſenſchaft ihren Pflegern verurſachte, weil der große Haufe von jeher den wunderlichen Glauben hatte, eine misfällige Behauptung ſei auch eine falſche und ſtraffällige, und könne nicht beſſer widerlegt werden, als dadurch, daß man ihrem Urheber den Mund verſchließe. S. Sophophone oder Darſtellung der Verfolgungen merkwürdiger Philoſophen aus den ältern und neuern Zeiten, die das Opfer ihrer Lehre und Grundſätze wurden. Gera u. Lpz. 1800. 8. (Th. 1.) Auch die Abh. von Neikter de philosophis calumnia lacessitis (Upſ. 1792. 2 Partikk. 4.) enthält viel Belege zu dieſer traurigen Wahrheit. — Sophomiſie (von μισειν, haſſen) ſagt daſſelbe.

Sorbiere (Sam. de S.) geb. 1615 und geſt. (zu Paris) 1670, wird als ein Schüler von La Mothe le Vayer betrachtet und daher zu den franzöſiſchen Skeptikern gezählt. Er überſetzte nämlich einen Theil des Sextus Emp. ins Franzöſiſche und beförderte dadurch allerdings den Skepticismus unter ſeinen Landsleuten, indem ſie nun die ſkeptiſchen Argumente (ſ. d. Art.) der Alten genauer kennen lernten. Außerdem ſchrieb er im ſkeptiſchen Geiſte Lettres et discours (Par. 1660. 4.) worin ſich auch ſeine Lettres de la vie, des moeurs et de la reputation d'Epicure avec les reponses à ses erreurs finden.

Sorit oder Sorites (eigentlich Soreites, von σωρος, der Haufe — daher σωρειτης scil. συλλογισμος, ratiocinium acervale, der gehäufte oder Häufelſchluß, welcher auch ein

Kettenſchluß im engern Sinne heißt, aber nicht mit einem Sophisma zu verwechſeln iſt, welches die Alten ebenfalls Sorites nannten — ſ. acervus) iſt ein aus mehren Schlüſſen zuſammengezogner Schluß. Es werden nämlich jene Schlüſſe enthymematiſch abgekürzt und dann ſo mit einander verbunden, daß ſie alle einen gemeinſchaftlichen Schlußſatz erhalten. S. Enthymem. Da es nun zweierlei Enthymeme giebt, ſo giebt es auch zweierlei Soriten. Die eine Art, welche am häufigſten vorkommt, nennt man den ordentlichen oder gemeinen Sorites. Um einen ſolchen aus mehren Schlüſſen zu bilden, werden die Unterſätze und Schlußſätze derſelben weggelaſſen, außer dem erſten Unterſatze, mit welchem angefangen, und dem letzten Schlußſatze, mit welchem geſchloſſen wird. Die Oberſätze folgen dann der Reihe nach ſo, daß das Prädicat des vorhergehenden Satzes immer Subject des folgenden wird. Im Schlußſatze aber wird das erſte Subject mit dem letzten Prädicate verknüpft. Die allgemeine Form eines ſolchen Sorites wäre demnach folgende:

$$A = B$$
$$B = C$$
$$\underline{C = D \ (E, F\ldots)}$$
$$A = D \ (E, F\ldots)$$

Ein Beiſpiel dazu wäre folgender Schluß:

Die Geſtirne (A) ſind Körper (B)
Alle Körper (B) ſind beweglich (C)
Alles Bewegliche (C) iſt veränderlich (D)
Alles Veränderliche (D) iſt vergänglich (E)
Alſo ſind die Geſtirne (A) vergänglich (E).

Ein Beiſpiel aber mit noch mehr Prämiſſen giebt Seneca im 85. Briefe, wo er den Satz, daß der ſtoiſche Weiſe (prudens = sapiens) auch ſelig ſei, durch folgenden Sorites zu beweiſen ſucht:

Qui prudens (A) est, et temperans (B) est,
Qui temperans (B) est, et constans (C),
Qui constans (C) est, et imperturbatus (D) est,
Qui imperturbatus (D) est, sine tristitia (E) est,
Qui sine tristitia (E) est, beatus (F) est:
Ergo prudens (A) beatus (F) est.

Will man einen ſolchen Sorites in ordentliche Schlüſſe auflöſen, ſo darf man nur die weggelaſſenen Unter- und Schlußſätze aufſuchen und mit den übrigen Sätzen auf die gewöhnliche Weiſe verbinden, nämlich ſo:

Qui temperans est, et constans est,
Atqui prudens temperans est,
Ergo prudens constans est.

Und ſo weiter. Der letzte Schluß iſt dann:

Qui sine tristitia est, beatus est,
Atqui prudens sine tristitia est,
Ergo prudens beatus est.

Auf dieſe Art kommen vier Schlüſſe heraus, weil in den fünf Prämiſſen vier Oberſätze (B = C. C = D, D = E, E = F) gegeben ſind; und dieſe vier Schlüſſe bilden eine epiſyllogiſtiſche Reihe, weil der folgende Schluß immer ein Epiſyllogismus in Bezug auf den vorhergehenden als ſeinen Proſyllogismus iſt. S. Epiſyllogismus. Die zweite Art von Soriten, welche weit ſeltner vorkommt, heißt der umgekehrte oder goclenianiſche Sorites. Den letzten Namen trägt er von ſeinem Erfinder Goclenius (ſ. d. Nam.) den erſten aber daher, daß er durch Umkehrung des ordentlichen Sorites entſteht. Seine Form iſt alſo folgende (wenn man wieder 5 Prämiſſen ſetzt):

$$\begin{array}{c} E = F \\ D = E \\ C = D \\ B = C \\ A = B \\ \hline A = F \end{array}$$

Es darf daher auch nur das vorhin angeführte Beiſpiel nach dieſer Form umgekehrt werden, um ſogleich einen ſolchen Sorites zu haben. Die einzelen Sätze treten aber dann in ein andres Verhältniß zu einander. Der erſte Satz (E = F) tritt als erſter Oberſatz auf, die übrigen Oberſätze aber fehlen. Denn die folgenden vier Sätze, (D = E, C = D, B = C, A = B) ſind Unterſätze, und der letzte (A = F) iſt wiederum der gemeinſame Schlußſatz. Soll demnach ein ſolcher Sorites in gewöhnliche Schlüſſe aufgelöſt werden, ſo wird der erſte Schluß ſo lauten:

Qui sine tristitia est, beatus est,
Atqui imperturbatus sine tristitia est,
Ergo imperturbatus beatus est.

Nachdem man auf dieſe Art weiter geſchloſſen hat, ergiebt ſich als letzter Schluß:

Qui temperans est, beatus est,
Atqui prudens temperans est,
Ergo prudens beatus est.

Es entſtehn alſo aus der Auflöſung wieder vier Schlüſſe, welche zuſammengenommen auch wieder eine epiſyllogiſtiſche Reihe bilden, weil der folgende Schluß immer durch den vorhergehenden bedingt iſt. — Es verſteht ſich nun von ſelbſt, daß ein Sorites, von welcher Geſtalt er auch ſei, ſowohl mehr als weniger denn fünf Prämiſſen haben kann; nur kann er nicht weniger denn drei haben, da zwei Prämiſſen bloß einen einfachen Schluß geben würden,

der Sorites aber ſtets ein aus mehren zuſammengeſetzter Schluß iſt. Auch ergiebt ſich hieraus von ſelbſt, daß bei der Auflöſung allemal ein Schluß weniger herauskommt, als Prämiſſen gegeben ſind, alſo bei 3 Prämiſſen 2 Schlüſſe, bei 4 Prämiſſen 3 Schlüſſe u. ſ. w. Manche nennen den ordentlichen Sorites auch einen regreſſiven, weil man dabei von den niedern Bedingungen zu den höhern aufſteigt, alſo gleichſam rückwärts geht, den umgekehrten aber einen progreſſiven, weil man dabei von den höhern Bedingungen zu den niedern herabſteigt, alſo gleichſam vorwärts geht. Daraus folgt aber nicht, wie manche Logiker behaupten, daß der umgekehrte Sorites bei der Auflöſung in gewöhnliche Schlüſſe eine proſyllogiſtiſche Reihe gebe; vielmehr entſteht aus der Auflöſung immer eine epiſyllogiſtiſche Reihe, weil der folgende Schluß ſich zum vorhergehenden immer als ein Epiſyllogismus verhält. Man kann ſich leicht davon überzeugen, wenn man nur die hier bloß angedeutete Auflöſung vollſtändig durchführt. — Noch iſt zu bemerken, daß es nicht nur kategoriſche Soriten geben kann, ſondern auch hypothetiſche, indem man ſo ſchließt:

Wenn A iſt, ſo iſt auch B,
Wenn B, ſo C,
Wenn C, ſo D,
Wenn D, ſo E....

Nun iſt A — Alſo auch E.
Oder aufhebend
Nun iſt E nicht — Alſo iſt auch A nicht.

Solche hypothetiſche Soriten liebte vornehmlich Karneades, wie aus Sextus Emp. (adv. math. IX, 182.) und Cicero (de fato c. 14.) erhellet, um die Stoiker zu bekämpfen. Der vom Letztern angeführte Sorites lautet, wenn man ihn in die gehörige Ordnung bringt, von welcher Karneades oder vielleicht nur Cicero etwas abgewichen, auf folgende Art:

Si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt,
Si hoc est, omnia naturali colligatione fiunt,
Quod si ita est, omnia necessitas efficit,
Id si verum est, nihil est in nostra potestate:
At est aliquid in nostra potestate,
Non igitur omnia fato fiunt.

In dieſem Sorites, welcher gegen die ſtoiſche Lehre vom Schickſale gerichtet iſt, wird alſo hypothetiſch a consequenti ad antecedens aufhebend (in modo tollente) geſchloſſen. Denn es wird geſchloſſen: Falsum est posterius (nihil esse in nostra potestate) ergo et prius (omnia fato fieri). Die hypothetiſchen Soriten laſſen ſich aber nicht ſo leicht umkehren, als die kategoriſchen, weil dadurch das Verhältniß der Glieder als Grund und Folge geſtört oder doch

dem Bewuſſtſein minder klar vorgehalten wird; wie denn überhaupt das Umkehren der Soriten eine ganz überflüſſige Sache iſt, durch deren Einführung in die Logik Goclenius ſich eben nicht verdient um die Wiſſenſchaft gemacht hat. Es iſt nur eine logiſche Spielerei. Daher kommen auch die umgekehrten Soriten nur in den logiſchen Lehrbüchern ſeit jener Zeit vor. Wenigſtens hab' ich ſonſt keine gefunden. — Daß man Soriten bilden könne, welche kategoriſch und hypothetiſch zugleich, alſo gemiſcht ſind, leidet keinen Zweifel; wiewohl mir auch kein Sorit dieſer Art außer den Lehrbüchern vorgekommen. Die Form wäre nämlich dieſe:

Wenn A iſt, ſo iſt B,
B iſt C,
Wenn C iſt, ſo iſt D,
D iſt E...

und ſo fort. Dagegen kann es keine disjunctive Soriten geben, wenigſtens keine unvermiſchte, weil durch die Disjunction ein vielfaches Prädicat entſteht, aus welchem man erſt eines herausheben müſſte, um ſchließen zu können, z. B. ſo:

A iſt B,
B iſt C,
C iſt entweder D oder E,

Nun iſt C nicht D — Alſo iſt A E.

Oder

C iſt entweder D oder E,
B iſt C,
A iſt B,

Nun iſt C D — Alſo iſt A nicht E.

Wollte man nicht auf dieſe Art eins der disjunctiven Prädicate herausheben, ſo würde man auch einen disjunctiven Schluſſatz bekommen, nämlich: A iſt entweder D oder E. Der Schluſſatz aber ſoll von Rechts wegen immer kategoriſch ſein. S. Schluſſarten.

Soſigenes aus Aegypten wird gewöhnlich zu den peripatetiſchen Philoſophen gezählt. Er hat ſich aber mehr als Mathematiker — beſonders durch Verbeſſerung des Kalenders unter Julius Cäſar — denn als Philoſoph ausgezeichnet.

Soſikrates oder Sokratides, ein Akademiker, der nach dem Tode des Krates eine Zeit lang der platoniſchen Schule vorſtand. Da er aber die Ueberlegenheit des Arceſilas fühlen mochte, ſo überließ er dieſem den Lehrſtuhl in der Akademie, wie Diogenes Laert. (IV, 32.) berichtet. Außer dieſer, in der Geſchichte der Philoſophie ſelten vorkommenden, Beſcheidenheit iſt nichts von ihm zu bemerken.

Soſipatra, eine neuplatoniſche Philoſophin, Gattin des Euſtathius und Mutter des Antoninus, die zu derſelben Schule gehörten, ſich aber eben ſo wenig Verdienſte um die Philoſophie erworben haben, als jene.

Sotion aus Alexandrien, ein Philoſoph, der unter den Kaiſern Auguſtus und Tiberius lebte, von denſelben Schriftſtellern aber bald zu den Stoikern (Lips. manud. ad philos. stoic. I, 12. p. 73. Fabr. bibl. gr. Vol. II. p. 412.) bald zu den Pythagoreern (Lips. ad Sen. ep. 49. p. 354. Fabr. bibl. gr. Vol. I. p. 505.) gezählt wird. Letzteres iſt wohl richtiger, da Seneca, der anfangs deſſen Schüler war, ihn ſelbſt als einen Pythagoreer bezeichnet. Sen. ep. 108. Hervorgethan hat er ſich übrigens nicht. Ob die von Stobäus (serm. 98. p. 324.) u. A. erwähnten Reden vom Zorne gerade dieſen S. zum Verfaſſer haben, iſt ungewiß, da es im Alterthum mehre Schriftſteller dieſes Namens gegeben hat. Vergl. Jons. de scriptoribus hist. philos. II, 10. p. 166.

Souveränität (von souverain, der Oberſte im Staate) iſt die Macht und Würde eines Staatsoberhauptes. Sie kommt alſo eigentlich jedem Staatsoberhaupte zu, es mag einen Titel und Rang haben, welchen es wolle. Da man aber im Franzöſiſchen gewöhnlich nur regierende Fürſten (Kaiſer, Könige ꝛc.) souverains nennt, ſo hat man auch die Souveränität bloß ſolchen Staatsoberhäuptern beigelegt und endlich gar jenem Worte den Begriff einer unbeſchränkten Gewalt untergelegt. Das iſt aber offenbar willkürlich und noch überdieß falſch. Denn es giebt unter Menſchen keine unbeſchränkte Gewalt, da ſchon das natürliche Rechtsgeſetz jeder Gewalt Schranken ſetzt, wenn auch dergleichen nicht durch poſitive Geſetze beſtimmt ſind. S. Rechtsgeſetz und Staatsverfaſſung. — Neuerlich hat man auch viel von der Souveränität des Volks geſprochen. Soll dieſer Ausdruck richtig ſein, ſo iſt darunter die urſprüngliche Machtvollkommenheit des Volkes zu verſtehen, die aber im Staate auf das Oberhaupt deſſelben übergeht, ſei es durch Wahl oder durch Erbſchaft, je nachdem es die Verfaſſung mit ſich bringt. Man muß alſo dann die urſprüngliche und die abgeleitete oder übertragene Souveränität unterſcheiden. Jene kommt dem Volke, dieſe derjenigen Perſon zu, welche das Volk regiert. Man könnte auch jene die materiale, dieſe die formale nennen, weil das Volk ebendadurch einen Staat bildet oder die Form des Bürgerthums annimmt, daß es ſich einem Oberhaupte unterwirft. Daher könnt' es wohl ein Volk ohne Souverän geben — ein Fall, der immer eintritt, wenn nach dem Tode des Regenten nicht ſogleich ein Andrer da iſt, der in ſeine Stelle tritt, ein ſog. Interregnum — aber nie einen Souverän ohne Volk.

Spaniſche Philoſophie ſ. Portugieſiſch-ſpan. Philoſ.

Sparſamkeit wird ſowohl im phyſiſchen als im moraliſchen Sinne genommen. Wegen der Sparſamkeit der Natur ſ. Kraftaufwand. Was aber die Sparſamkeit des Menſchen als eine ſittliche Eigenſchaft deſſelben betrifft, ſo gehört ſie allerdings zu den Tugenden, ob ſich gleich der Begriff derſelben wegen des Verhältnißmäßigen, das dabei zu berückſichtigen, nicht genau beſtimmen läſſt. Denn man kann immer nur ſagen, daß derjenige ſparſam ſei, der nach ſeinen Vermögensumſtänden und anderweiten Lebensumſtänden nicht zu viel ausgebe, ſondern immer noch etwas für den Nothfall zu erübrigen ſuche. Wird aber dieſes Streben übertrieben, ſo wird die Sparſamkeit zur Sparſucht und verwandelt ſich endlich gar in Geiz. S. d. W.

Spaß ſ. Ernſt und Scherz.

Special (von species, die Art) heißt ſo viel als beſonder, weil die Art ein Beſondres im Verhältniſſe zur Gattung als dem Allgemeinen iſt. S. Geſchlechtsbegriffe. Daher wird es oft mit andern Wörtern in derſelben Bedeutung verbunden, z. B. ſpeciale Moral d. h. eine Sittenlehre, die ins Beſondre der menſchlichen Lebensverhältniſſe (Alter, Amt, Geſchlecht, Lebensart, Stand ꝛc.) eingeht. Es kann aber auch jede andre Theorie ſo ſpecialiſirt werden. Den Superlativ brauchten die Scholaſtiker beſonders, um die unterſte Art einer Gattung (species specialissima, ειδος ειδικωτατον) zu bezeichnen, die ſich aber freilich nicht genau beſtimmen läſſt, weil man im Specialiſiren ſo weit fortgehen kann, als man will, wenn man Scharfſinn genug hat, neue Unterſcheidungsmerkmale aufzufinden.

Specification (vom vorigen und facere, machen) ſ. Genetification. Das Wort hat aber außer der dort ſchon angegebnen Hauptbedeutung (nämlich Zerfällung der Gattungen in Arten) noch folgende damit verwandte Nebenbedeutungen:

1. eine genaue oder ausführliche Darſtellung, die daher auch eine ſpecificirte (oder detaillirte) heißt, als Gegenſatz einer ſummariſchen, welche bloß beim Allgemeinen ſtehen bleibt, alſo nicht ins Beſondre eingeht;

2. eine Darſtellung der species facti d. h. des eigentlichen Herganges der Sache oder des Thatbeſtandes, weil dabei auch ins Beſondre, ja ins Einzele eingegangen werden muß;

3. eine Veränderung der Form einer Sache, weil dieſe durch Umgeſtaltung gleichſam zu einer andern Art der Dinge (species, die auch bei den Lateinern oft ſchlechtweg forma heißt, wie bei den Griechen ειδος) übergeht, wie wenn die Raupe zum Schmetterlinge wird. In der letzten Bedeutung wird das Wort beſonders

in der Lehre vom Zuwachſe genommen, indem dieſer oft nur in einer Veränderung der Form beſteht. S. Acceſſion.

Specifiſch (vom vorigen) heißt in der Logik ein Merkmal, wodurch ſich die eine Art (species) von den übrigen, alſo auch von der ganzen Gattung (genus) unterſcheidet; wie die Vernünftigkeit den Menſchen als Thierart vor andern Thierarten auszeichnet. Man nennt daher ein ſolches Unterſcheidungsmerkmal auch die *ſpecifiſche Differenz*. Beim Erklären der Begriffe iſt vorzüglich darauf Rückſicht zu nehmen. S. Erklärung.

Speculation (von speculari, ſich umſchauen — wie auf einer Warte, specula, welches wieder von specere oder spicere, ſehen, herkommt — dann erwägen, betrachten) bedeutet in wiſſenſchaftlicher Hinſicht eine genauere Erwägung oder Betrachtung eines Gegenſtandes, welche daher weiter geht oder tiefer eindringt, als das gewöhnliche, meiſt an der Oberfläche der Dinge haftende, Denken der Menſchen. Da eine ſolche Speculation der Philoſophie als der Urwiſſenſchaft unentbehrlich iſt, wenn ſie gedeihen ſoll, ſo haben ſich auch die Philoſophen von jeher derſelben mehr oder weniger hingegeben. Darum nennt man die Speculation in dieſer Beziehung vorzugsweiſe *philoſophiſch*, auch wohl *metaphyſiſch*, weil ſie in der Metaphyſik den freieſten und weiteſten Spielraum hat. Freilich iſt die Speculation auch oft *überfliegend* oder *transcendent*, ja *ſchwärmeriſch* oder *phantaſtiſch* geworden, und darum auch bei Vielen in übeln Geruch gekommen. Ja es hat ſogar Philoſophen gegeben, welche nichts davon wiſſen und die Philoſophie bloß auf das Praktiſche, auf eine ſog. Lebensweisheit, beſchränken wollten. Das heißt aber nichts anders, als das Kind mitſammt dem Bade verſchütten. Die Speculation iſt durchaus nothwendig, wenn der Menſch ſich eine gründliche und befriedigende Rechenſchaft ſowohl von ſeinen Ueberzeugungen als von ſeinen Handlungen geben will; ſie wird dann ſelbſt ein dringendes Bedürfniß für den nach höherer Bildung ſtrebenden Menſchengeiſt. Denn er kann ſich nun mit dem gewöhnlichen Denken nicht mehr begnügen; er muß über die nächſten Gründe der Dinge hinaus und zu den entfernteren fortgehn, bis er, wo möglich, die höchſten und letzten gefunden. Freilich ſoll der Menſch nicht *bloß ſpeculiren*, weil ſeine wahre Beſtimmung im Handeln liegt; wenn aber die Speculation nur ſonſt gründlich iſt, ſo wird ſie auch heilſam für das Leben werden. Der Verdacht, den man in dieſer Hinſicht gegen die Speculation erregt hat, kommt aus einer und derſelben Quelle mit der Vernunftſcheu oder mit dem Haſſe gegen alle Philoſophie. Denn ohne Speculation würd' es auch keine wahrhafte Philoſophie geben. — Uebrigens geht uns hier die gemeine Bedeutung des Wortes in der Finanz- und Handels-

welt, wo man von glücklichen oder unglücklichen Finanz- und Handelsſpeculationen ſpricht, nichts an, da dieſe Speculationen mit der Wiſſenſchaft keinen Zuſammenhang haben. Der Speculationsgeiſt in dieſer Beziehung, wie er ſich vornehmlich auf den Börſen im Handel mit Staatspapieren zeigt, iſt alſo ein ganz andrer, als der wiſſenſchaftliche oder philoſophiſche.

Speculativ (von derſelben Abſtammung) iſt zwar im Grunde alle Philoſophie. S. den vor. Art. Wenn man aber von einer ſpeculativen Philoſophie im engern Sinne ſpricht, ſo verſteht man darunter die theoretiſche, und ſetzt ihr dann die praktiſche oder moraliſche entgegen. S. Praxis und Theorie.

Speichelleckerei iſt die niedrigſte Art der Schmeichelei, wo jemand gleichſam den ekelhaften Auswurf Andrer für etwas Köſtliches oder für einen Leckerbiſſen erklärt. Eine ſolche Schmeichelei kann daher nur für niederträchtig gehalten werden. S. Schmeichelei.

Speiſen, ob dieſelben bloß vegetabiliſch ſein ſollen, wie einige Moraliſten behauptet haben, oder auch animaliſch ſein dürfen, ſ. Fleiſcheſſen.

Sperber (Jul.) ein Anhänger von Jak. Böhm, in philoſophiſcher Hinſicht noch unbedeutender, als

Sperling (Joh.) ein Schüler und Vertheidiger von Dan. Sennert. S. Böhm und Sennert.

Spermatiſch (von σπερμα, der Saame) heißt zum Saamen gehörig, beſaamend oder befruchtend. Nach dem Bericht des Diogenes Laert. (VII, 136.) nahmen die Stoiker auch in der Welt einen ſpermatiſchen Logos (σπερματικος λογος του κοσμου) an, wodurch die Materie zur Hervorbringung der Dinge in Thätigkeit geſetzt worden. Ueber dieſen Ausdruck, den man gewöhnlich durch beſaamende oder befruchtende Vernunft (ratio seminalis, beſſer principium seminale) überſetzt, iſt viel geſtritten worden. Einige verſtehen darunter das allgemeine vernünftige Princip der Wirkungen in der Natur (Gott) weil dadurch die Materie gleichſam eben ſo befruchtet worden, wie das Ei durch den männlichen Saamen. Dieſer Erklärung widerſtreitet jedoch der Umſtand, daß jener Ausdruck nicht bloß in der Einzahl, ſondern auch in der Mehrzahl von den Stoikern gebraucht wurde. So ſagt Plutarch (de plac. phil. I, 7.) die Stoiker hätten λογους σπερματικους in der Welt angenommen, nach welchen alles geſchehe oder wodurch jegliches entſtehe. Vielleicht verſtanden ſie alſo unter jenen beſaamenden oder befruchtenden Principien die in der geſammten Natur verbreiteten und nach Geſetzen wirkenden Zeugungskräfte. Dieſe Vermuthung wird dadurch beſtätigt, daß Diogenes Laert. (VII,

157.) berichtet, die Stoiker hätten auch in uns ſelbſt λογους σπερματικους angenommen, und zwar außer den fünf Sinnen, dem Denkvermögen und dem Sprachvermögen. Hier kann man beinahe an nichts anders denken, als an das Fortpflanzungsvermögen oder die Zeugungskräfte, die in allen Menſchen, wie in den Thieren, wirken.

Speuſipp von Athen (Speusippus Atheniensis) Plato's Schüler und Neffe. Seine Mutter Potone war nämlich eine Schweſter von Pl. Nach dem Willen ſeines Oheims übernahm er deſſen Lehrſtuhl in der Akademie, behauptete aber denſelben nur acht Jahre lang, vom Tode Pl.'s an gerechnet. Ol. 108, 1 — Ol. 110, 2. Er lehrte alſo um die Mitte des 4. Jh. vor Chr. und gab vornehmlich wegen Kränklichkeit jenes Lehramt auf, welches nach ihm Xenokrates übernahm. Wahrſcheinlich war dieſe Kränklichkeit auch Schuld, daß er ſich zuletzt ſelbſt das Leben nahm. An ſeinem Charakter tadeln die Alten, daß er zornmüthig und dem Vergnügen ergeben geweſen. Daß Pl. ihn dennoch zu ſeinem Nachfolger beſtimmte, hatte wohl nur die nahe Verwandtſchaft zum Grunde. Denn Ariſtoteles wäre unſtreitig ein weit würdigerer Nachfolger Pl.'s geweſen. Aber die frühere Freundſchaft dieſer beiden großen Männer war nach und nach wegen Verſchiedenheit der Anſichten erkaltet. Sp. hingegen ſcheint ſeinem Oheim und Vorgänger in der Lehre völlig treu geblieben zu ſein, da er zu wenig originaler Denker war, um ſich bedeutende Abweichungen vom platoniſchen Syſteme zu erlauben. Doch mag er in Nebenpuncten manche eigenthümliche Beſtimmung gemacht haben. So berichtet Sextus Emp. (adv. math. VII, 145—6.) von ihm, daß er zwei Kriterien der Wahrheit aufgeſtellt habe, eines für das Denkbare (τα νοητα) nämlich die wiſſenſchaftliche Vernunft (επιστημονικος λογος) und eines für das ſinnlich Wahrnehmbare (τα αισθητα) nämlich die wiſſenſchaftliche Wahrnehmung (επιστημονικη αισθησις). Dieß war der platoniſchen Lehre, welche die ſinnliche Erkenntniß für trüglich oder ungewiß erklärte und ſie daher nicht als Wiſſenſchaft (επιστημη) ſondern nur als Meinung (δοξα) betrachtete, nicht gemäß. Da indeſſen Sp. die wiſſenſchaftliche Wahrnehmung für eine ſolche erklärte, welche an der durch Vernunft erkennbaren Wahrheit theilnimmt (αισθησις μεταλαμβανουσα της κατα τον λογον αληθειας): ſo war die Verſchiedenheit der beiderſeitigen Anſichten in der That nicht von großer Bedeutung. Denn das eigentliche oder höchſte Kriterium der Wahrheit lag ſonach doch in der Vernunft und deren Ideen. Ebenſo berichtet Ariſtoteles (metaph. VII, 2.) Sp. habe mehre Weſen oder Subſtanzen (πλειους ουσιας) als Pl. angenommen. Die Stelle iſt aber ſo dunkel, daß man nicht einmal genau die

Art und Weiſe oder den Grund der Vermehrung beurtheilen kann, indem ſie bloß in einer weiter ausgeführten Eintheilung oder Unterſcheidung der von Pl. angenommenen Principien beſtanden zu haben ſcheint. (Nachdem nämlich A. geſagt hat, Pl. habe dreierlei *ουσιας*, *τα ειδη*, *τα μαθηματικα*, und *τα αισθητα σωματα* angenommen, ſo fährt er fort: *Σπευσιππος δε και πλειους ουσιας απο του ἑνος αρξαμενος, και αρχας ἑκαστης ουσιας, αλλην μεν αριθμων, αλλην δε μεγεθων, επειτα ψυχης· και τουτον δη τον τροπον επεκτεινει τας ουσιας.* Die Vermehrung beſtand alſo vielleicht darin, daß Sp. das Princip der Zahlen, das der Größen und das der Seele auch mit zu den *ουσιαις* zählte). Manche führen noch als eine Eigenthümlichkeit dieſes Akademikers an, daß er eine beſondre Zuneigung zur pythagoriſchen Philoſophie gehabt und dieſelbe mit der platoniſchen Ideenlehre in Verbindung zu bringen geſucht habe. Allein Pl. ſelbſt ſchätzte bereits die pythagoriſche Philoſophie ſehr hoch und verdankte ihr wohl Manches in ſeiner eignen; und da Sp. ſeinen Oheim auf deſſen Reiſe nach Sicilien (wo es, wie in Unteritalien, viel Pythagoreer gab) begleitet hatte, ſo iſt es leicht begreiflich, wie Sp. durch Bekanntſchaft mit dieſen Pythagoreern, als Freunden ſeines Oheims, auch deren Philoſophie eben ſo ſehr ſchätzen lernte. Es würde ſich jedoch über alles dieß mit größerer Sicherheit urtheilen laſſen, wenn nicht die zahlreichen Schriften Sp.'s, welche D i o g e n e s L a e r t. (IV, 4. 5.) aufzählt, verloren gegangen wären. Zwar vermuthen Einige, daß wenigſtens eine derſelben (*ὁροι*, definitiones) ſich erhalten habe, indem die unter dieſem Titel dem Pl. beigelegte Schrift eben dieſen Sp. zum Verfaſſer haben ſoll. Das iſt jedoch nichts weiter als Vermuthung. Wäre aber dieſe Vermuthung gegründet, ſo könnte man Sp. als den erſten Verfaſſer eines philoſophiſchen Wörterbuchs (nämlich der platoniſchen Philoſophie — denn die meiſten jener Definitionen ſind platoniſch und nach dem Alphabete geordnet) betrachten. Vielleicht iſt Ebenderſelbe auch der erſte Verfaſſer eines encyklopädiſchen Werkes. Denn D i o g e n e s L a e r t. (IV, 2.) berichtet von ihm, er habe zuerſt das Gemeinſame in den Erkenntniſſen oder Wiſſenſchaften (*το κοινον εν τοις μαθημασι*) erwogen und deren gegenſeitige Verwandtſchaft ſoviel als möglich dargethan. Vielleicht that er dieß in den Geſprächen über das, was in der Bearbeitung der Wiſſenſchaften einander ähnlich iſt (*διαλογοι των περι την πραγματειαν ὁμοιων* — ſ. P r a g m a t i e) welches Werk ihm jener Schriftſteller ebenfalls beilegt. — Sonſt findet man auch noch einzele Notizen über Sp. und ſeine Lehre in folgenden Stellen, deren Inhalt hier nicht näher angegeben werden kann: **A r i s t. eth. ad Nicom. I, 4. C l e m. A l e x. strom. II. p. 367. et 418. S t o b. ecl. I. p. 58. et 862. C i c. de N. D. I, 13.**

Sphäre (von σφαιρα, ein abgerundeter Körper) bedeutet (außer Kugel — daher Himmelsſphäre, Erdſphäre) in logiſcher Hinſicht den Umfang oder die extenſive Quantität eines Begriffs, Subjectes oder Prädicates, ja einer ganzen Wiſſenſchaft — in phyſiſcher Hinſicht den Wirkungskreis eines Dinges — in juridiſcher Hinſicht das Rechtsgebiet oder den geſetzlichen Freiheitskreis eines Menſchen. Daher ſprechen die Philoſophen von Sphären der Begriffe, der Kräfte und der Rechte. — Wegen des Sphärengeſanges der Pythagoreer ſ. Harmonie. — Sphäroid aber (σφαιροειδες, von demſelben und ειδος, die Geſtalt) bedeutet etwas Kugelartiges oder Kugelförmiges. Wenn daher die Erde ein Sphäroid genannt wird, ſo will man damit ſagen, daß ſie keine vollkommene Kugel ſei, weil ſie nach den Polen hin abgeplattet und nach dem Aequator hin angeſchwollen iſt — unſtreitig eine Folge ihrer Achſendrehung und ihres frühern weniger dichten oder feſten Zuſtandes.

Sphäros vom Bosporos (Sphaerus Bosporianus) ein ſtoiſcher Philoſoph, der ein unmittelbarer Schüler des Stifters der ſtoiſchen Schule (Zeno) war, ſonſt aber nicht bekannt iſt. Diog. Laert. VII, 37.

Spiel iſt das Gegentheil der Arbeit, ſo daß ſich beide wie Scherz und Ernſt zu einander verhalten, obwohl in einzelen Fällen das Spiel auch zur Arbeit und die Arbeit zum Spiele werden kann. Das Spiel überhaupt iſt nämlich eine leichte und doch unterhaltende, alſo angenehme oder ergötzliche, Beſchäftigung. So wird es wenigſtens gedacht und geſucht. Iſt aber ein Spiel zu gehaltlos, oder dauert es zu lange, oder koſtet deſſen Erlernung zu viel Mühe, ſo kann es auch langweilig, anſtrengend und ermüdend werden, gleich der Arbeit Daß der Menſch gern ſpielt, oder die Spielluſt, hat einen natürlichen Grund in dem Bedürfniſſe, ſich ſeiner Kraft auf irgend eine, die Kraft nur nicht verzehrende, mithin möglichſt leicht und glücklich von Statten gehende Weiſe bewuſſt zu werden. Darum will der Menſch gern beſchäftigt ſein; ſein Daſein würde ihm ſonſt zur Laſt werden. Man braucht alſo nicht erſt zu einem beſondern Spieltriebe ſeine Zuflucht zu nehmen, um die Spielluſt der Kinder ſowohl als der Erwachſenen, der Rohen ſowohl als der Gebildeten, zu erklären. Es iſt daher auch die Spielluſt an ſich nichts Tadelnswerthes, eben weil ſie etwas ganz Natürliches iſt. Nur darf ſie nicht in Spielſucht ausarten. Denn dieſe iſt Leidenſchaft und kann den Menſchen leicht dahin bringen, daß er alles, ſeine Habe, ſeine Ehre, ſeine Freiheit, ſelbſt ſein Leben verſpielt. Das Spiel ſoll daher nur die Arbeit von Zeit zu Zeit ablöſen, ſoll zur Erholung des Gemüths, zur Erneuerung der Kräfte dienen. Welche Art des

Spiels man dazu wähle, iſt am Ende gleichgültig, wenn es nur nicht bloße Glücksſpiele ſind, weil dieſe leicht eine doppelte Leidenſchaft, Spielſucht und Gewinnſucht, im Gemüthe des Menſchen entzünden. Daher iſt es ſchändlich, wenn der Staat für ſolche Spiele ordentliche Anſtalten (Spielbänke oder Spielhäuſer) errichten läſſt, um ſelbſt von der dadurch oft bis zur Spielwuth geſteigerten Spielſucht der Menſchen Vortheil zu ziehen. — In der Regel ſind diejenigen Spiele am beſten, welche das Gemüth zugleich abſpannen und doch auch ſo in Thätigkeit ſetzen, daß es ein gewiſſes Intereſſe an der Sache nimmt. Von dieſer Art ſind diejenigen Kartenſpiele, welche nicht bloße Glücksſpiele, ſondern zugleich Verſtandesſpiele ſind, wie Tarok, Lhombre, Solo, Whiſt ꝛc. Das Schachſpiel iſt zu ernſt und anſtrengend; es ſpannt nicht ab, ſondern an, und dient daher weniger zur Erholung, als zur Uebung des Geiſtes im Combiniren. Da zur Ausübung eines jeden Spiels (ſelbſt der gemeineren, bloß körperlichen, wie Ballſpiel, Kegelſpiel ꝛc. denen die höheren oder edleren, an welchen der Geiſt einen bedeutenderen Antheil nimmt, entgegenſtehn) eine gewiſſe Geſchicklichkeit gehört: ſo nennt man die Spiele auch Spielkünſte, und diejenigen Menſchen, welche zu deren Ausübung eine beſondre Naturanlage zu haben ſcheinen, Spielgenies. Indeſſen könnte man auch die ſchönen Künſte in einer gewiſſen Hinſicht unter jenem Titel mit befaſſen. Denn wenn der ſchöne Künſtler (z. B. der Tonkünſtler) ſeiner Kunſt völlig Meiſter (Virtuos) iſt, ſo erſcheint die Ausübung derſelben als eine ſo leichte und zugleich ſo unterhaltende Beſchäftigung, daß man ſie auch wirklich ein Spiel nennt. Wie daher der Muſiker mit Tönen, ſo ſcheint auch der Dichter mit Worten, der Maler mit Farben zu ſpielen. Es iſt aber freilich kein bloßes Spiel, was er treibt, ſondern es hat einen höhern Gehalt und Zweck. Vergl. Kunſt und ſchöne Kunſt, auch Arbeit; desgl. Schaller's Schrift: Ueber die Moralität des gewöhnlichen Spiels. Magdeb. 1810. 8.

Spielarten ſind nicht die verſchiednen Arten des Spiels, von denen im vorigen Artikel die Rede war, ſondern gewiſſe Verſchiedenheiten in der Geſtaltung der Naturerzeugniſſe ohne einen beſtändigen Charakter, wie ſie bei manchen Thier- und Pflanzenarten beſonders häufig vorkommen. Man könnte ſie daher auch Abarten oder Ausartungen nennen, hat ſie aber wohl darum lieber Spielarten genannt, weil ſie ein bloßes Spiel der Natur mit den Formen ihrer Producte zu ſein ſcheinen. Indeſſen müſſen ſie doch ebenfalls ihren nothwendigen Grund in dem durch Boden, Klima, Luft, Licht und Behandlungsweiſe von Seiten des Menſchen modificirten Bildungstriebe der Natur haben. Die Philoſophie kann darüber

weiter keine Auskunft geben, ſondern muß deshalb auf die Naturhiſtorie verweiſen.

Spiel-Bänke
— Genies
— Häuſer
— Künſte
— Luſt
— Sucht
— Trieb
— Wuth

ſ. Spiel.

Spinoſa oder Spinoza (Baruch oder Benedict von) geb. 1632 zu Amſterdam und geſt. 1677 im Haag. Von jüdiſchen Eltern aus Portugal abſtammend, ward er auf die bei ſeinen Glaubensgenoſſen gewöhnliche Weiſe in der Religion ſeiner Väter, ſo wie in der hebräiſchen und rabbiniſchen Sprache, unterrichtet. Aber ſchon früh quälte ſein zum Forſchen berufener Geiſt ſeine Lehrer mit Fragen, die ſie nicht zu beantworten, und mit Zweifeln, die ſie nicht zu löſen vermochten. Den Talmud für ſich ſtudirend, ward er nur noch mehr in ſeinen Zweifeln an der Richtigkeit der unter den Juden, zum Theil aber auch unter den Chriſten, herrſchenden Vorſtellungsarten von Gott, den Engeln und Teufeln, der Seele ꝛc. beſtärkt. Ebendieß machte ihn kaltſinniger gegen den Religionscultus ſeines Volkes; und da er ſeine Zweifel einigen nicht verſchwiegnen Freunden mittheilte, ſo ward er in der Synagoge förmlich angeklagt und, wofern er ſeiner Denkart nicht entſagte, unter heftigen Verwünſchungen mit der Excommunication bedroht. Er nahm daher ſeine Zuflucht zu einigen ſeiner Bekannten unter den Chriſten, ſetzte hier ſeine Studien fort, und erlernte auch die griechiſche und die lateiniſche Sprache. Sein Lehrer in dieſen Sprachen war der zu jener Zeit in Amſterdam lebende, nachher zu Paris wegen angeblicher Staatsverbrechen gehängte Franz van Ende, deſſen ſchöne und gelehrte, von Sp. geliebte, Tochter an dem Unterrichte theilnahm und denſelben nicht wenig beförderte. Da zu derſelben Zeit die carteſianiſche Philoſophie in Holland und Frankreich viel Aufſehn erregte, ſo macht' er ſich auch mit dieſer durch fleißiges Studium der Schriften ihres Urhebers bekannt. Wiewohl nun ſein tiefer forſchender Geiſt darin nicht volle Befriedigung fand, ſo zog ihn doch die wiſſenſchaftliche Darſtellung an; auch benutzte er manches von dem, was Cartes über Methode, Evidenz, Subſtanz ꝛc. geſagt hatte, für ſein eignes Syſtem. Je mehr ſich aber dieſes in ihm ausbildete, deſto weniger Geſchmack fand er an der Religion ſeiner Väter und der Weisheit der Talmudiſten. Er trennte ſich daher endlich ganz von der Synagoge; und da man ihn vergeblich durch einen angebotenen Jahrgehalt von

1000 Gulden wieder zu gewinnen geſucht hatte, damit ſein Beiſpiel nicht mehr Abtrünnige machte, ſo wollte man ihn heimlich aus dem Wege räumen. Durch einen glücklichen Zufall dem Dolche des Meuchlers entgangen, ward er nun als ein Gotteslåſterer verſchrien. Man trug ſogar auf deſſen Verweiſung aus Amſterdam an, und der chriſtliche Magiſtrat war ungerecht genug, dem jüdiſchen Antrage zu entſprechen. Seit der Zeit lebt' er auf dem Lande bei Amſterdam, beſchäftigt mit optiſchen Arbeiten, um ſeinen Leib, und mit philoſophiſchen Studien, um ſeinen Geiſt zu nähren. In Folge einiger Discuſſionen mit ſeinen Freunden über die carteſianiſche Philoſophie gab er zur Beendigung des Streits, auf Erſuchen einiger von jenen Freunden, ſein erſtes philoſophiſches Werk über die Principien jener Philoſophie heraus, mit einer Vorr. von Ludw. Meyer, (einem ihm befreundeten Aerzte, der den Druck beſorgte) aus welcher erhellet, daß Sp. durch dieſe Schrift den Carteſianismus nicht ſowohl vertheidigen als vielmehr erläutern wollte. Er gab aber dadurch Anlaß, daß Viele nun den Carteſianismus für eben ſo atheiſtiſch erklärten, als den Spinozismus. Späterhin ließ er ſich im Haag nieder und hatte hier weiter keine Verfolgungen zu erdulden. Sein Ruhm verbreitete ſich ſchnell über Europa, ſo daß er mit den gelehrteſten Männern ſeiner Zeit in freundſchaftlichem Briefwechſel ſtand. Es ward ihm ſogar eine Profeſſur der Philoſophie in Heidelberg mit Zuſicherung aller möglichen Lehrfreiheit angetragen. Er ſchlug ſie aber aus, theils aus Liebe zur Ruhe und Einſamkeit, theils auch wohl wegen ſeines kränklichen, von der Schwindſucht allmählich verzehrten Körpers. Daher ſtarb er auch ſchon in einem Alter von 45 Jahren, aufrichtig betrauert von Allen, die ihn genauer kannten. Denn er hinterließ den Nachruf eines angenehmen Geſellſchafters, eines treuen Freundes, eines höchſt uneigennützigen, gewiſſenhaften und frommen Mannes, kurz — eines wahrhaften Weiſen. Daß er ſich kurz vor ſeinem Tode noch zum Chriſtenthume gewandt habe, iſt nicht gegründet, ob er gleich zuweilen dem lutheriſchen Gottesdienſte im Haag beiwohnte und ſich mit Andern gern über das, was er da gehört hatte, unterhielt. Sein Tod war auch ſehr leicht und ſanft, indem, wie Colerus in der nachher anzuführenden Biographie verſichert, Sp. nicht einmal bettlägerig, ſondern noch an ſeinem Sterbetage aus ſeinem Zimmer gegangen war. Was man daher von Sp.'s Seelenqualen auf dem Kranken- und Sterbebett erzählt hat, iſt nichts als eine von ſeinen Feinden erſonnene Fabel. — Die Schriften, welche Sp. ſelbſt oder ſeine Freunde ſtatt ſeiner nach und nach herausgaben, ſind folgende: **Renati des Cartes principiorum philosophiae pars I. et II. more geometrico demonstratae per Benedictum de Spi-**

noza, Amstelodamensem. Accesserunt Ejusd. cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae tam in parte metaphysices generali quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur. Amſterd. 1663. 4. — Tractatus theologico-politicus continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur, libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse. Hamb. (Amſt.) 1670. 4. (Da dieſe ohne des Verf.'s Namen erſchienene Schrift viel Aufſehn und Anſtoß erregte, ſo iſt ſie auch unter folgenden falſchen Titeln wieder abgedruckt worden: Dan. Heinsii operum historicorum collectio prima. Ed. II. priori multo emendatior et auctior. Leiden, 1675. 8. — Henriquez de Villacorta M. D. a cubiculo Philippi IV., Caroli II. archiatri, opera chirurgica omnia sub auspiciis potentissimi Hispaniarum regis. Amſterd. 1673. 8. und 1697. 8. — Auch ward ſie ins Franzöſ. von St. Glain, der ſich aber ebenfalls nicht nannte, überſetzt und dieſe Ueberſetzung wieder unter folgenden drei Titeln herausgegeben: La clef du sanctuaire par un savant homme de notre siècle. Leiden, 1678. 12. — Traité des cérémonies superstitieuses des Juifs tant anciens que modernes. Amſterd. 1678. 12. — Réflexions curieuses d'un esprit désinteressé sur les matières les plus importantes au salut tant public que particulier. Cölln, 1678. 12. Dieſer Ueberſetzung ſind beigefügt: Remarques curieuses et nécessaires pour l'intelligence de ce livre, welche aus den eigenhändigen lateiniſchen Anmerkungen des Verf's zu ſeinem Exemplare des Tract. theologico-polit. wieder ins Franzöſ. überſetzt ſind. Vermuthlich ſind es dieſelben, welche ſpäter unter dem lateiniſchen Titel erſchienen: Annotationes B. de Sp. ad tract. theologico-polit. ed. Chr. Theoph. de Mars. Haag, 1802. 4. — Auch ins Deutſche iſt dieſes Werk, wahrſcheinlich von Schack Herm. Ewald in Gotha, unter zwiefachem Titel überſetzt worden: Sp.'s philoſophiſche Schriften. Th. 1. und: B. v. Sp. über heilige Schrift, Judenthum, Recht der höchſten Gewalt in geiſtlichen Dingen, und Freiheit zu philoſophiren. Gera, 1787. 8.). — B. d. S. opera posthuma. Amſterd. 1677. 4. Darin ſind folgende Schriften enthalten: 1. Ethica more geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur a. de deo, b. de natura et origine mentis, c. de origine et natura affectuum, d. de servitute humana s. de affectuum viribus, e. de potentia intellectus s. de libertate humana. 2. Tractatus politicus, in quo demonstratur, quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur, et ut pax

libertasque civium inviolata maneat. 3. De intellectus emendatione et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur. 4. Epistolae doctorum quorundam virorum ad B. d. S. et auctoris responsiones ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes. 5. Compendium grammatices linguae hebraeae. (Die drei erſten ſind auch ins Deutſche unter folgenden Titeln überſetzt: Sp.'s Sittenlehre, nebſt Ch. Wolf's Widerlegung. Ffkf. u. Hamb. 1744. 8. — Sp.'s Ethik. 1. und 2. Bd. Auch unter dem Titel: Sp.'s philoſophiſche Schriften. Th. 2. und 3. Gera, 1790—3. 8. Dieſer Ueberſetzer iſt der vorhin genannte Ewald, welcher auch ſchätzbare Anmerkungen beigefügt hat. — Sp.'s zwei Abhandlungen über die Cultur des menſchlichen Verſtandes und über die Ariſtokratie und Demokratie. Lpz. (Prag) 1786. 8. Von demſ. Ueberſ.) — Außerdem werden von Einigen dem Sp. wegen Aehnlichkeit der darin vorgetragnen Grundſätze noch folgende zwei Werke beigelegt, die aber von Andern mit größerer Wahrſcheinlichkeit ſeinem Freunde, dem oben erwähnten Arzte, L. Meyer, zugeſchrieben werden: Lucii Antistii Constantis de jure ecclesiasticorum tractatio. Alethopoli apud Caj. Pennatum. 1665. 4. — Philosophia sacrae scripturae interpres; exercitatio paradoxa, in qua, veram philosophiam infallibilem sacras literas interpretandi normam esse, apodictice demonstratur et discrepantes ab hac sententiae expenduntur ac refelluntur. Eleutheropoli, 1666. 4. — Dieſe Schriften (mit Ausnahme der beiden zuletzt angezeigten) findet man geſammelt in: Ben. de Spinoza opera quae supersunt omnia. Iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris, nec non notitias, quae ad historiam scriptorum pertinent, addidit Henr. Eberh. Glo. Paulus. Jena, 1802—3. 2 Bde. 8. — Andre auf Sp. bezügliche Schriften ſ. am Ende dieſes Artikels. — Was nun die Philoſophie dieſes ausgezeichneten Denkers betrifft, ſo machte Sp. es ſich eben ſo, wie Cartes, zum Geſetze, nichts für wahr zu halten, als was er mit völliger Evidenz aus zureichenden Gründen erkannt hätte. Ebendarum bedient' er ſich der mathematiſchen Methode zur Conſtruction eines philoſophiſchen Syſtems, in welchem aus einer demonſtrativen Gotteserkenntniß zugleich die Grundſätze des ſittlichen Verhaltens abgeleitet werden ſollten, und welches er deshalb auch ſchlechtweg Ethik nannte. Die Ethik Sp.'s war alſo auch Metaphyſik, und zwar (wenn man dieſen neuern, von Kant eingeführten, Sprachgebrauch auf ein älteres und vom kantiſchen ganz verſchiednes Syſtem anwenden darf) zugleich Metaphyſik der Natur und Metaphyſik der Sitten, dergeſtalt, daß die letzte aus der erſten hervorgehn und dieſe auch eine metaphyſiſche Theologie ſein ſollte. Indem er

daher mit Cartes vorausſetzte, Subſtanz ſei nur dasjenige, was durch ſich ſelbſt (als causa sui) mit Nothwendigkeit beſtehe, was alſo auch durch ſich ſelbſt, ohne des Begriffes von einem anderweiten Dinge zu bedürfen, begriffen werden könne: ſo behauptete er, es gebe eigentlich nur eine Subſtanz, und dieſe Subſtanz ſei Gott, das unendliche Sein ſelbſt, mit den eben ſo unendlichen Eigenſchaften der Ausdehnung und des Denkens. Die Einzeldinge hingegen, das Endliche, ſeien nur wechſelnde (entſtehende und vergehende) Beſtimmungen (modi s. accidentia) des unendlichen Seins, der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens. Nach dieſer Grundanſicht iſt alſo die Subſtanz ſelbſt kein einzeles Ding, obwohl der Grund von allem Einzelen, weil jedes derſelben eine Modification der unendlichen Attribute der Subſtanz iſt. Es gehen nämlich aus der unendlichen Ausdehnung die Modificationen der Bewegung und der Ruhe hervor, die wir den Körpern beilegen, und aus dem unendlichen Denken die Modificationen des Verſtandes und des Willens, die wir den Seelen beilegen. Sonach liegt allem Körperlichen die unendliche Ausdehnung, und allem Denkenden das unendliche Denken zum Grunde, beides in unzertrennlicher Verbindung, weil es eben nur eine wahrhafte Subſtanz giebt = Gott. Dieſer Gedanke läſſt ſich daher auch ſo ausdrücken: Alles, was iſt, ſei es Körper oder Seele, iſt in und durch Gott, oder Gott iſt die eine und immanente Urſache aller Einzeldinge, die natura naturans, der Inbegriff dieſer Dinge aber die natura naturata. Es geht demnach alles mit Nothwendigkeit aus Gott hervor, weil es eine nothwendige Folge eines nothwendigen Grundes iſt; dieſe Nothwendigkeit iſt jedoch zugleich die höchſte Freiheit, weil Gottes Weſen und Wirken durch kein andres Weſen und Wirken beſtimmt oder beſchränkt werden kann ꝛc. — Zur Beſtätigung des eben Geſagten wollen wir nur folgende Sätze aus Sp.'s Ethik, ſeinem Hauptwerke, anführen, und zwar nach der Ausgabe ſeiner Werke von Paulus B. 2. S. 33 ff: Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat (S. 35.) — Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam ejusdem essentiam constituens (ebend.) — Per modum intelligo substantiae affectiones sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur (ebend.) — Per deum intelligo ens absolute infinitum h. e. substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit (ebend.) — In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae ejusdem naturae sive attributi (S. 37.) — Una substantia non potest produci ab alia substantia (S. 38.) — Ad natu-

ram substantiae pertinet existere — i. e. ipsius essentia involvit necessario existentiam (ebend.) — Omnis substantia est necessario infinita — cum finitum esse revera sit ex parte negatio et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae (S. 38. u. 39.) — Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit (S. 42.) — Praeter deum nulla dari neque concipi potest substantia (S. 46.) — Quicquid est, in deo est, et nihil sine deo esse neque concipi potest (ebend.) — Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens (S. 54.) — Cogitatio attributum dei est, sive deus est res cogitans (S. 78.) — Extensio attributum dei est, sive deus est res extensa (S. 79.) — Res particulares nihil sunt, nisi dei attributorum affectiones sive modi, quibus dei attributa certo et determinato modo exprimuntur (S. 59) — Per corpus intelligo modum, qui dei existentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit (S. 77.) — Per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans (ebend.) — Ideae rerum singularium sive modorum non existentium ita debent comprehendi in dei infinita idea, ac rerum singularium sive modorum essentiae formales in dei attributis continentur (S 83.) etc. — Daß aber Sp. bei dieſen Speculationen von dem Begriffe ausging, welchen Cartes in ſeinen Principia philosophiae P. I. §. 51. p. 11. (nach der Ausg. Frkf. a. M. 1692. 4.) von der Subſtanz aufgeſtellt hatte, iſt ganz offenbar. Denn hier heißt es: Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Dieß kann aber nur ein Weſen ſein, welches nach Sp. causa sui iſt oder cujus essentia involvit existentiam. Nun läſſt zwar Jener den übrigen Dingen noch den Namen der Subſtanzen; allein er ſetzt ausdrücklich hinzu: Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe deus. Alias vero omnes non nisi ope concursus dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit deo et illis univoce (in einer und derſelben Bedeutung). Allein Sp. ſahe wohl ein, daß es inconſequent ſei, den Begriff der Subſtanz ſo zu beſtimmen, daß er nur auf Gott bezogen werden kann, und doch den übrigen Dingen den Namen der Subſtanzen in einem andern Sinne zu laſſen. Darum ſagte er ganz conſequent jenem Begriffe zufolge: Es giebt überhaupt nur eine Subſtanz, Gott, und alles Andre, die endlichen und einzelen Dinge, ſind bloße modi, quibus dei attributa (extensio et cogitatio) certo et determinato modo exprimuntur.

Hierin lag nun aber auch der Grundfehler des ganzen Syſtems. Es ruhte auf einer willkürlichen Begriffsbeſtimmung oder Annahme, einer petitio principii. Denn im Begriffe der Subſtanz denken wir nichts weiter als ein mit einer gewiſſen Beharrlichkeit für ſich beſtehendes Ding, eine beharrliche Unterlage gewiſſer Beſtimmungen. (Dieſe richtigere Erklärung hat auch Cartes in ſeinen Rationes dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes — im Anhange zu den Meditationes de prima philosophia. S. 75. derſ. Ausg. — aufgeſtellt; was Sp. gar nicht beachtet zu haben ſcheint.). Ob aber ein ſolches Ding auch durch ſich ſelbſt beſtehe d. h. in Anſehung ſeines Daſeins von andern Dingen unabhängig, alſo causa sui s. ens a se ſei, oder ob es in dieſer Hinſicht von andern Dingen abhange, das Daſein derſelben vorausſetze, um ſein Daſein vollſtändig begreifen zu können, alſo ens causatum s. ens ab alio ſei: darauf kommt beim Begriffe der Subſtantialität ſelbſt nichts an, ſondern es muß dieß erſt nach andern Gründen entſchieden werden. Man kann daher ohne Widerſpruch ſowohl eine unendliche als eine Menge von endlichen Subſtanzen denken. Der Menſch und jedes in der Welt mit einer gewiſſen Beharrlichkeit für ſich, obwohl nicht durch ſich, beſtehende Ding heißt mit vollem Rechte Subſtanz. Es iſt folglich in den carteſiſch-ſpinoziſchen Begriff der Subſtantialität das Merkmal des Durchſichſelbſtſeins, der Aſeität, wie die Scholaſtiker ſagten, d. h. der abſoluten Selbſtändigkeit, ganz willkürlich aufgenommen. Wenigſtens hat keiner von jenen beiden Philoſophen trotz ihrer demonſtrativen Methode das Mindeſte zur Rechtfertigung ihrer Erklärung beigebracht. Sie ſollte ſich, wie ein mathematiſches Axiom, von ſelbſt verſtehn, was doch gar nicht der Fall iſt. Folglich ſchwebt alles, was darauf erbaut iſt, gleichſam in der Luft. — Daß nun eben dieſes Lehrgebäude ſeinem weſentlichen Grunde nach, zwar nicht atheiſtiſch, aber doch pantheiſtiſch ſei, läſſt ſich gar nicht ableugnen. Auch verkannte Sp. gar nicht die nothwendigen Ergebniſſe deſſelben: Einführung einer abſoluten Nothwendigkeit, Aufhebung der menſchlichen Willensfreiheit und mit derſelben auch des weſentlichen Unterſchieds zwiſchen gut und böſ, Recht und Unrecht. Freilich ſagt' er auch, daß in der lebendigen Erkenntniß Gottes unſre höchſte Seligkeit beſtehe, und daß wir, je mehr wir Gott erkennen, auch deſto geneigter ſein werden, Gottes Willen zu thun, weil ebendieß unſer wahres Glück und diejenige Freiheit ſei, welche allein dem Menſchen zugeſchrieben werden könne. Allein es ging hier dem Sp. wie manchem andern Philoſophen, deſſen Speculation ſich verirrt hatte. Sein beſſeres moraliſch-religioſes Gefühl machte ihn inconſequent, ſo ſehr man auch Sp.'s Conſequenz gerühmt hat. Wollt' er ganz conſequent ſein, ſo muſſt' er ſagen: Weder Gott noch der Menſch hat

irgend einen freien Willen, ſondern Gott muß ſich vermöge ſeiner unendlichen Eigenſchaften der Ausdehnung und des Denkens auch zu einem ſolchen endlichen ausgedehnten und denkenden Weſen, wie der Menſch iſt, individualiſiren, und dieſer Menſch muß dann ſchlechterdings ſo handeln, wie es eben die abſolut nothwendigen Geſetze der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens mit ſich bringen. Gleichwohl iſt man nicht berechtigt, mit Bayle in ſeinem Wörterbuche (Art. Spinoza) über deſſen Syſtem ſo den Stab zu brechen: Voilà une hypothèse qui surpasse l'entassement de toutes les extravagances qui se puissent dire. Ce que les poètes paiens ont osé chanter de plus infame contre Jupiter et contre Venus, n'approche point de l'idée horrible que Sp. nous donne de dieu; car au moins les poètes n'attribuoient point aux dieux tous les crimes qui se commettent, et toutes les infirmités du monde; mais selon Sp. il n'y a point d'autre agent et d'autre patient que dieu, par rapport à tout ce qu'on nomme mal de peine et mal de coulpe, mal physique et mal moral. — Das phyſiſche und moraliſche Uebel bleibt für unſern beſchränkten Verſtand immer ein Anſtoß, man mag die Einzeldinge in der Welt für bloße Beſtimmungen (modi s. accidentia) der Gottheit als alleiniger Subſtanz halten, oder für zwar ſelbſtändige, aber doch ſtets von Gottes Kraft und Willen abhängige Geſchöpfe deſſelben. Auch im letzten Falle müſſen wir doch Gott als den letzten oder Urgrund von allem, was in der Welt iſt und geſchieht, mithin ſelbſt vom phyſiſchen und moraliſchen Uebel, denken; und es bleibt uns bei dieſem Gedanken nur der tröſtliche Glaube, daß Gott doch endlich alles zum Beſten lenke — ein Glaube, den keine Speculation vernichten kann, weil eine beſonnene Speculation geſtehen muß, daß wir keine eigentliche Erkenntniß von Gottes Weſen haben und daß uns daher das wahre Verhältniß zwiſchen Gott und Welt, dem Unendlichen und dem Endlichen völlig unbekannt iſt. Man kann alſo dem Sp. höchſtens den Vorwurf machen, daß er dieß nicht eingeſtehn wollte und daß eben deswegen ſeine Speculation alle Gränzen der menſchlichen Erkenntniß überflog, mithin im höchſten Grade transcendent und dogmatiſch wurde. In praktiſcher Hinſicht aber läßt ſelbſt Bayle dem Sp. volle Gerechtigkeit widerfahren, indem er ſagt, que c'étoit un homme d'un bon commerce, affable, honnête, officieux, et fort réglé dans ses moeurs. — Il ne disoit rien en conversation, qui ne fût édifiant. Il ne juroit jamais: il ne parloit jamais irrévéremment de la majesté divine: il assistoit quelquefois aux prédications, et il exhortoit les autres à être assidus aux temples. Dann macht er noch die etwas boshafte Bemerkung: Cela est étrange; mais au fond il ne s'en faut pas plus étonner, que de voir de gens qui vivent

très mal, quoiqu' ils aient une pleine persuasion de l'évangile. Es erhellet alſo hieraus wenigſtens ſoviel, daß Sp. darum, weil eine überſchwengliche Speculation ihn zum Pantheismus führte, nicht zu den Atheiſten gezählt werden dürfe, und zwar weder zu den praktiſchen, den eigentlich Gottloſen, noch zu den theoretiſchen, den bloßen Gottesleugnern. Denn er leugnete ja nicht das Daſein Gottes, ſondern erkannte vielmehr Gott ausdrücklich an als ein denkendes Weſen und als die Urſache aller Dinge. Der Streit zwiſchen ihm und ſeinen monotheiſtiſchen Gegnern, deren viele in moraliſcher ſowohl als intellectualer Hinſicht tief unter ihm ſtanden, drehte ſich eigentlich bloß um die Frage: Iſt Gott die immanente oder die transeunte Urſache der Welt? Dieſe Frage iſt aber im Grunde nur ſpeculativ, und zugleich ſo hochgeſtellt, daß jede Antwort, die man darauf geben mag, unſern beſchränkten Verſtand in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt. Man mag alſo wohl des praktiſchen Intereſſes wegen die eine Antwort der andern vorziehn. Man ſoll aber nicht darum, weil jemand hierüber andrer Meinung iſt, als wir ſelbſt, ihn einen Atheiſten nennen. Denn dieß iſt allemal lieblos und zeugt von einem Gemüthe, welches ſelbſt noch nicht vom Geiſte der wahren Religion durchdrungen iſt. — Uebrigens hat Sp. und ſeine Lehre neuerlich wieder viel Anhänger und Freunde gefunden, beſonders unter den Naturphiloſophen, welche der ſchelling'ſchen Schule angehören. Sie ſind aber nicht minder, als ihr Vorgänger, in den Fehler einer transcendenten, mit den unabweislichen Foderungen der praktiſchen Vernunft unvereinbaren, Speculation gefallen, und haben dadurch das Unbefriedigende und Unhaltbare des Spinozismus, wie des Pantheismus überhaupt, nur von neuem bewieſen. Ebenſo haben ſie auch oft mit Sp. den Fehler einer unklaren, in myſtiſche Nebel eingehüllten, Darſtellung gemein. Denn die menſchliche Sprache vermag nicht einer ſo überſchwenglichen Speculation zu folgen. — Von den Schriften, welche Sp. ſelbſt und deſſen Lehre betreffen, führen wir hier nur noch folgende an: Sp.'s Leben, aus den Schriften dieſes verrufenen Weltweiſen und aus den Zeugniſſen vieler glaubwürdigen Perſonen, die ihn beſonders gekannt haben, gezogen von Joh. Colerus. Aus dem Franz. Frkf. u. Lpz. 1733. 8. Urſprünglich erſchien dieſe Lebensbeſchreibung holländiſch (Utrecht, 1698.) nachher franzöſiſch (Haag, 1706.) und zuletzt deutſch unter dem eben angeführten Titel. — La vie et l'esprit de Mr. B. de Sp. (Amſterd.) 1719. 8. Der angebliche Verf. iſt ein Arzt, welcher bald Lucas bald Vraeſe genannt wird, vermuthlich weil er beide Namen führte, Rath des brabantiſchen Hofes im Haag und ebenſo, wie der oben erwähnte Meyer, ein eifriger Anhänger Sp.'s war. Es wurden aber von der ſehr kleinen Auflage dieſes Buches nur 70 Exemplare

ſehr theuer verkauft; weshalb es ſehr ſelten iſt, jedoch in handſchriftlichen Copien öfter exiſtirt. Zwar wurde ſpäter ein neuer Abdruck unter dem Titel gemacht: La vie de Sp. par un de ses disciples. Nouv. édit. non tronquée. Hamb. 1735. 8. Aber auch dieſe Ausgabe iſt ſehr ſelten geworden. Das Werk hatte urſprünglich noch einen zweiten Theil; dieſer wurde aber verbrannt, weil man ihn zu anſtößig fand. — Réfutation des erreurs de B. de Sp. par Mr. Fénélon, par le P. Lamy et par le Comte de Boulainvilliers. Avec la vie de Sp. écrite par Mr. Jean Colerus, augmentée de beaucoup des particularités tirées d'une vie manuscrite de ce philosophe faite par un de ses amis. Brüſſel, 1751. 12. Das hier zuletzt erwähnte Werk iſt das vorige von Lucas oder Braiſe. Die angebliche Widerlegung Sp.'s iſt aber mehr eine verſteckte Vertheidigung deſſelben. — Joh. Brendenburgii enervatio tractatus theologico-politici [des oben angeführten Werkes von Sp.] una cum demonstratione geometrico ordine disposita, naturam non esse deum, cujus effati contrario praedictus tractatus unice nititur. Rotterd. 1675. 4. — Chsto. Wittichii Anti-Spinoza, s. examen ethices B. de Sp. et commentarius de deo et ejus attributis. Amſterd. 1690. 4. — Wolf's Widerlegung dieſer Ethik iſt ſchon oben bei der Ueberſ. angeführt. — Spinocismus, seu B. Sp. famosi atheistae vita et doctrina. Auct. Joh. Wolfg. Jäger. Tübing. 1710. 4. — B. v. Sp. nach Leben und Lehren; von H. Fr. v. Diez. Deſſau, 1783. 8. — B. v. Sp. Leben; von M. Philipſon. Braunſchw. 1790. 8. — Jariges über das Syſtem des Sp. und über Bayle's Erinnerungen dagegen; in Hiſſmann's Magaz. B. 5. S. 1 ff. (Franzöſ. in der Hist. de l'acad. des sciences de Berl. J. 1745. B. 1. und 2.) — Fr. H. Jacobi über die Lehre des Sp., in Briefen an Moſ. Mendelsſohn. Bresl. 1785. 8. N. A. 1789. Auch in Deſſ. Schriften. — Moſ. Mendelsſohn an die Freunde Leſſing's, ein Anhang zu Jacobi's Briefwechſel über die Lehre des Sp. Mit einer Vorr. von J. J. Engel. Berl. 1786. 8. Darauf beziehn ſich auch Mendelsſohn's Morgenſtunden oder Vorleſſ. über das Daſein Gottes (Berl. 1785. A. 2. 1786. 2 Bde. 8.) und Herder's Gott; einige Geſpräche (Gotha, 1787. 8.). — Fr. H. Jacobi wider Mendelsſohn's Beſchuldigungen. Lpz. 1786. 8. — (Math. Claudius) zwei Recenſionen in Sachen Leſſing's, Mendelsſohn's und Jacobi's. Hamb. 1786. 8. — Ueber Mendelsſohn's Darſtellung der ſpinoziſtiſchen Philoſophie; in Cäſar's Denkwürdigkeiten. B. 4. — (Thom. Wizenmann) die Reſultate der jacobiſchen und mendelsſohnſchen Philoſ. kritiſch unterſucht von einem Freiwilligen. Lpz. 1786. 8. — K. H. Heydenreich's Natur

und Gott, nach Sp. Lpz. 1789. 8. (B. 1. mit Auszügen aus einem bisher unbekannten Manuſcr., welches eine Abſchrift der vorhin angeführten Schrift von Lucas oder Braeſe iſt. Früher gab Ebend. heraus: Animadversiones in Mosis Mendelii filii refutationem placitorum Spinozae. Lpz. 1786. 4) — G. S. Franke's Preisſchr. über die neueren Schickſale des Spinozismus und ſeinen Einfluß auf die Philoſ. überhaupt und die Vernunfttheol. insbeſondre. Schlesw. 1812. 8. — H. Ch. W. Sigwart über den Zuſammenhang des Spinozismus mit der carteſianiſchen Philoſ. Tüb. 1816. 8. — H. Ritter über den Einfluß des Cartes auf die Ausbildung des Spinozismus. Lpz. 1816. 8. — Stiebenroth's nova Spinozismi delineatio. Gött. 1817. 8. — Auch hat der Verf. neuerlich ein Programm herausgegeben, worin er Sp.'s Behauptung, daß das natürliche Recht kein andres als das Recht des Stärkern ſei, einer beſondern Prüfung unterworfen hat. Es führt den Titel: Spinozae de jure naturae sententia denuo examinata. Lpz. 1825. 4. — Endlich ſind auch hier die Schriften zu vergleichen, welche bereits im Art. Pantheismus angeführt ſind. Denn oft ſteht Spinozismus für Pantheismus, obgleich jener nur eine beſondre Art oder Form von dieſem iſt.

Spionerie (vom franz. espion, der Kundſchafter) = Kundſchafterei. S. d. W.

Spiritualismus (von spiritus, der Hauch oder Geiſt) iſt dasjenige metaphyſiſch-pſychologiſche Syſtem, welches die menſchliche Seele für ein rein geiſtiges oder abſolut immateriales Weſen erklärt; weshalb es auch der Immaterialismus genannt wird. S. Immaterialität und Seele. Auch vergl. Geiſt und Geiſterlehre. Denn zuweilen nimmt man jenes Wort in ſo weitem Sinne, daß man darunter den Glauben an die Geiſterwelt überhaupt verſteht.

Spiritus rector bedeutet den herrſchenden Geiſt und könnte inſofern auch Gott bezeichnen, oder die Urwiſſenſchaft. Allein die Alchemiſten verſtehen darunter ein allgemeines Agens in der Natur, was auch dazu dienen könnte, das Leben zu verlängern, Gold zu machen, und dergleichen mehr, wenn ſie es nur erſt aufgefunden und ſich deſſelben bemächtigt hätten. Da dieß bis jetzt nicht geſchehen, ſo weiß ich auch nichts weiter darüber zu ſagen.

Spitzfindigkeit iſt eine Ausartung des Scharfſinns (ſ. d. W.) indem der Scharfſinnige leicht in den Fehler fallen kann, Unterſchiede aufzuſuchen, wo keine ſind, und alles was er denkt, gleichſam in Atome aufzulöſen. Man ſollte jedoch nicht jeden, welcher feinere Unterſchiede macht, ſogleich ſpitzfindig nennen. Denn die Wiſſenſchaft kann ſich nicht mit den gewöhnlichen Unterſcheidungen begnügen.

Splendid (von splendor, der Glanz) = glänzend. S. d. W.

Spontaneität (von spontaneum, was von freien Stücken oder aus eignem Antriebe [sponte] geſchieht) = Selbthätigkeit. S. d. W.

Spott iſt ein lächerlich machender Scherz, der etwas Stechendes oder Beißendes an ſich hat, und daher leicht beleidigend wird. Man unterſcheidet deshalb wohl die feinere und die gröbere Spötterei; aber die Gränzlinie zwiſchen beiden zu ziehen, iſt Sache des Gefühls. Wo die Geneigtheit zum Spotten in wirkliche Spottſucht übergeht, wird ſie allemal fehlerhaft, weil ſie dann nichts mehr ſchont und am Ende wohl gar das Heilige verſpottet. Spöttiſche Reden oder Gedichte, welche die Abſicht haben, Andre von ihren Fehlern zu belehren und ſie daher auch zur Beſſerung anzutreiben, heißen Satyren. S. d. W. Wegen des Spotts in Bezug auf die Religion ſ. Religionsſpötterei.

Sprachanologie ſ. Sprachgebrauch.

Sprecharten ſ. den folg. Art. und ſprechen, aus welchen beiden Artikeln auch der Unterſchied zwiſchen Sprecharten und Sprecharten hervorgeht.

Sprache im Allgemeinen oder im weitern Sinne iſt jede Art der Bezeichnung des Innern, um es äußerlich erkennbar zu machen. Daher giebt es ſo viel Arten von Sprachen, als es äußere Sinne giebt, durch welche Zeichen des Innern aufgefaſſt werden können. So ſprach eine Mutter mit ihrem Kinde, obwohl dieſes nicht nur taub und ſtumm, ſondern auch blind war; und doch verſtand das Kind alles, was ihm die Mutter ſagen wollte. Sie ſprach nämlich mit ihm durch das Gefühl oder Getaſt. Ebenſo könnte man wohl auch durch Geſchmack und Geruch mit Andern ſprechen; obwohl dieſe Art der Sprache höchſt beſchränkt und unvollkommen bleiben müſſte. In der Regel brauchen wir daher nur die beiden höhern Sinne zum Sprechen; und ebendarum wird auch die Sprache überhaupt gewöhnlich in die Geſichtſprache und die Gehörſprache eingetheilt. Jene, welche wieder theils Geberdenſprache, theils Bilderſprache, theils Schriftſprache iſt, laſſen wir jedoch hier zur Seite liegen, um bloß dieſe, welche auch ſchlechtweg oder im engern Sinne Sprache heißt, in nähere Erwägung zu ziehn, indem wir wegen jener auf Geberde, Bild und Schrift und die damit zuſammengeſetzten Wörter verweiſen. — Wir verſtehen alſo hier unter Sprache die Bezeichnungsart des Innern durch articulirte Töne oder durch Wörter. Dieſe Sprache iſt nun etwas ſo Wundervolles und zugleich ein ſo großer Hebel der menſchlichen Geſellſchaft, theils als Bindungs- theils als Bildungs-Mittel derſelben, daß man ſchon im Alterthume

auf den Gedanken kam, die Sprache möchte wohl eine Erfindung und ein Geſchenk der Götter ſein, ſo daß die Menſchen nie würden mit einander ſprechen gelernt haben, wenn ſie dieſe Kunſt nicht von irgend einem höhern Weſen oder von Gott ſelbſt als dem höchſten und vollkommenſten Sprachmeiſter gelernt hätten. Dieſer religioſe Gedanke kann aber doch nur inſoferne gelten, als man zuletzt alles Gute von Gott ableitet, und alſo annimmt, Gott als Schöpfer des Menſchen habe demſelben auch eine Anlage und einen Anreiz zum Sprechen, ein Sprachvermögen und ein Sprachbedürfniß eingepflanzt. Jenes Vermögen muſſte ſich dann in Folge dieſes Bedürfniſſes ganz natürlich, gleich allen übrigen Vermögen des Menſchen, entwickeln und ausbilden. Der Menſch muſſte, ſobald mehre zuſammen lebten, ganz von ſelbſt ſprechen lernen, weil ihn ein natürliches Bedürfniß der Mittheilung dazu trieb und weil er die Kraft hatte, dieſes Bedürfniß zu befriedigen. Die an und für ſich ſo einfache Theorie vom Urſprunge der Sprache iſt nur durch zwei Umſtände verwickelt geworden. Einmal, daß man eine alte Erzählung vom Urſprunge des Menſchengeſchlechts, die doch nur als Mythe betrachtet werden kann, für wirkliche Geſchichte nahm. Hätte in dieſer Mythe geſtanden, Gott oder ein Engel habe dem Menſchen nach der Vertreibung aus dem Paradieſe einen Pflug gegeben und ihm gezeigt, wie er dieſes Werkzeug brauchen ſolle, um damit die Erde zu bearbeiten und ſein Brod zu gewinnen: ſo würde man wahrſcheinlich auch dem Pflügen, wie dem Sprechen, einen übernatürlichen Urſprung geliehen haben. Denn der Supernaturalismus miſcht ſich in alles, auch das Natürlichſte, weil er die Phantaſie beſchäftigt und des Nachdenkens überhebt. Darum ließ das Alterthum auch ſolche Dinge, die ganz offenbar natürliches Urſprungs oder menſchlicher Erfindung ſind, wie muſikaliſche Inſtrumente, Buchſtabenſchrift, Würfelſpiel ꝛc. von den Göttern abſtammen. Ja in derſelben Urkunde, welche Gott als den erſten Sprachmeiſter der Menſchen darſtellt, wird Gott auch als der erſte Schneidermeiſter aufgeführt. (1 Moſ. 2, 19. 3, 21.) Folgt denn nun daraus wirklich, daß das Kleidermachen übernatürliches Urſprungs oder keine menſchliche Erfindung ſei? — Sodann hat man die Frage nach dem Urſprunge der Sprache dadurch erſchwert, daß man durch einen gewaltigen Sprung im Denken gleich an die künſtlichen Sprachen dachte, deren ſich die Menſchen ſpäterhin bedienten, um ſprachliche Kunſtwerke hervorzubringen und auch der Nachwelt etwas von dem zu überliefern, was die Vorwelt dachte und vollbrachte. Bevor es aber dahin kam, mögen Jahrtauſende verfloſſen ſein, von welchen wir nicht die geringſte Kunde mehr haben. Daher iſt es auch ganz vergeblich, jetzt noch die erſte oder Urſprache der Menſchen erforſchen zu wollen, und ganz unge-

reimt, ſie in irgend einer der jetzt bekannten Sprachen aufzuſuchen. Dieſe ſind insgeſammt viel zu wort- und kunſtreich, viel zu ausgebildet ſowohl in Materie als Form. Die erſte Sprache beſtand nothwendig aus ſehr wenigen und ſehr einfachen Lauten, aus Tönen, die noch ſehr unvollkommen gegliedert oder articulirt waren. Das erſte Sprechen kann nur ein Lallen und Stammeln, gleich dem unſrer Kinder, geweſen ſein. Daß unſre Kinder ſo geſchwind von dieſem Lallen und Stammeln zum ordentlichen Articuliren übergehn, kommt nur daher, daß ſie unter Menſchen aufwachſen, die ſchon eine völlig gemachte Sprache reden und die ſich Mühe geben, ihre Kleinen ebenfalls ſo reden zu lehren. Man kann daher auch nicht ſagen, daß irgend ein einzeler Menſch, vielleicht ein außerordentliches Genie, die Sprache erfunden und dieſe Erfindung als etwas Neues, gleich einer neu erfundnen Maſchine oder einem neu erfundnen Heilmittel, ſeinen Nebenmenſchen bekannt gemacht habe. Die Sprache iſt vielmehr eine natürliche und nothwendige, aber ganz allmähliche, Erfindung des menſchlichen Geſchlechtes überhaupt. Und darum hat ſich auch die Sprache nach und nach in eine ſo große Menge und Mannigfaltigkeit von Sprachen aufgelöſt. Denn wie ſich das Menſchengeſchlecht ſelbſt auf der Erde verbreitete und in Völker zertheilte, welche nach Maßgabe des Klimas, der Wohnſitze, der Beſchäftigungen und Lebensarten, in Bildung und Geſittung ſehr verſchieden wurden: ſo muſſte auch die Sprache, welche ſie redeten, ſich verſchieden geſtalten, dermaßen daß jedes Volk ſeine eigne, mehr oder weniger gebildete, der andern mehr oder weniger ähnliche, Sprache redete und noch redet. Man kann daher wohl die Abſtammung der einen Sprache von der andern, wie die Abſtammung des einen Volkes von dem andern, und zwar dieſe Abſtammung zum Theile mittels jener, nachweiſen. Aber alle Sprachen, die einſt auf der Erde geredet wurden und noch jetzt geredet werden, aus einer einzigen abzuleiten, iſt eben ſo unmöglich, als zu beweiſen, daß alle Menſchen, die auf der Erde jemal gelebt haben und noch heute leben, von einem einzigen Menſchenpaare abſtammen. S. Menſchengattung. Wenn daher in verſchiednen Gegenden der Erde mehre Menſchenpaare zuerſt entſtanden, ſo müſſen ſich auch gleich urſprünglich mehre Sprachen gebildet haben. — Betrachten wir nun die Sprache, wie ſie eben iſt, in ihrer ganzen Ausdehnung und Mannigfaltigkeit, ſo iſt ſie freilich nicht ein bloſes Kind der Noth oder des natürlichen Bedürfniſſes, ſich Andern mitzutheilen, ſondern auch ein Erzeugniß der höhern Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes, die ſich ſelbſt in ihr abgebildet, gleichſam verkörpert, und ebendadurch wieder geſteigert hat, indem ſich in der Sprache dem menſchlichen Geiſte ein ſehr bequemes Mittel darbot, alles, was er in ſich ſchuf oder bildete, feſt zu halten und auch äußerlich er-

kennbar zu machen. Unſer Sprechen iſt daher gleichſam ein lautes Denken, wie das Denken ein ſtilles Sprechen. Die Sprache kann folglich auch eine Tochter der *Vernunft* genannt werden, wobei aber dieſes Wort im weitern Sinne zu nehmen, ſo daß es das *Denkvermögen* überhaupt bezeichnet, mithin den *Verſtand* mit unter ſich befaſſt. Daher bezeichnen auch manche Sprachen Vernunft und Sprache mit demſelben Worte oder doch mit ähnlichen, z. B. die griechiſche mit λογος, die lateiniſche mit ratio und oratio. Ebendaher kommt die Verwandtſchaft der Logik und Grammatik, der Denklehre und der Sprachlehre. Denn die Geſetze des Denkens als eines ſtillen Sprechens ſind auch Geſetze des Sprechens als eines lauten Denkens. Aus demſelben Grunde muß ein rohes Volk eine rohe Sprache, ein gebildetes eine gebildete reden; und es muß die Sprache überhaupt mit der Bildung gleichen Schritt halten. Die Sprache der Griechen, ſo wie die der Römer, wurde vollkommner, als dieſe Völker gebildeter wurden, und wieder unvollkommner, als dieſe Völker in der Bildung zurückgingen. Die Sprachen leben und ſterben daher mit den Völkern, ob es gleich möglich iſt, daß jene die Völker überleben, aber doch nur in todten Schriften oder im Munde andrer Völker, welche ſich dieſelben mehr oder weniger, ſei es zum Behufe des Lebens oder bloß zum Behufe der in gelehrten Schulen fortzupflanzenden Wiſſenſchaft, angeeignet haben. Daher der Unterſchied zwiſchen *lebenden* und *todten*, *gelehrten* und *ungelehrten* (d. h. Schul- und Lebensſprachen) *fremden Sprachen*, die man beliebig und künſtlich erlernt, und der *Mutterſprache*, die man ohne alle Abſicht auf ganz natürliche Weiſe erlernt, gleichſam mit der Muttermilch einſaugt, indem ſie die Mutter ſchon mit ihrem Säugling auf dem Schooße redet. Darum hat ferner jede Sprache ihren eigenthümlichen *Geiſt* oder *Genius*, indem ſie ein *Abbild vom Geiſte des Volkes* iſt, welches ſie redet. Doch zeigt ſich dieſe Eigenthümlichkeit natürlicher Weiſe mehr in den ſog. *Originalſprachen*, als in den daraus *abgeleiteten*. Nennt man die letzteren *Töchterſprachen*, ſo heißen jene auch *Mutterſprachen*, obwohl in einem andern Sinne, als dem vorhin bemerkten, wo jede Sprache, auch die bloß abgeleitete, dieſen Namen führt, ſobald ſie der Sprechende irgend einer fremden, die er nicht von Jugend auf geredet hat, entgegenſetzt. Vergl. *Mutterſprache*. — Da ausgeſtorbene Sprachen ſich zuweilen in heiligen Schriften oder im Munde der Prieſter erhalten haben, die ſie dann wohl gar als ein heiliges Geheimniß für ſich behielten, ſo daß ſie niemand aus dem Volke kennen lernte, wenn er nicht in den geweihten Orden der Prieſter aufgenommen werden konnte: ſo giebt es auch *heilige* und *weltliche* oder *profane*, *geheime* und *öffentliche*,

Prieſter- und Laien- oder Volksſprachen. Doch bekommt der Ausdruck Volksſprache wieder eine andre Bedeutung, wenn man darunter die Sprache des gemeinen Lebens, beſonders in den niedern Ständen, darunter verſteht (Vulgarſprache) und ſie der Sprache der höhern und gebildetern Stände (die auch gewöhnlich als Schriftſprache gebraucht wird) entgegenſetzt. — Wie man ferner gebildete und ungebildete oder rohe Sprachen unterſcheidet, ſo auch reiche und arme. Doch laufen dieſe Unterſchiede nicht parallel. Denn die gebildeten müſſen nicht reich und die ungebildeten nicht arm ſein. Vielmehr kann eine Sprache ſehr gebildet, und dabei doch arm ſein, wie die franzöſiſche. Bildſam aber iſt jede Sprache, obgleich die reiche wegen ihres größern Vorraths an Stammwörtern mehr, als die arme. Wie reich aber auch eine Sprache ſei, immer wird es ihr an Ausdrücken fehlen, um jeden Gedanken und jede Beziehung, Abſtufung, Veränderung und Verknüpfung der Gedanken auf eine recht angemeſſene Weiſe zu bezeichnen. Daher kommen die Schwierigkeiten des Ueberſetzens und ſo viele Unbeſtimmtheiten und Zweideutigkeiten in der ſprachlichen Darſtellung unſres Innern. Und ebendarum iſt die Sprache eine reichhaltige Quelle von Misverſtändniſſen, Irrthümern und Streitigkeiten. Gleichwohl bleibt ſie immer das wichtigſte Beförderungsmittel der Erkenntniß, der Bildung und Geſittung, und muß daher auch von dem Philoſophen in Ehren gehalten werden. Vergl. philoſ. Kunſtſprache und philoſ. Schreibart. — Uebrigens war hier nur von der Menſchenſprache die Rede, weil dieſe allein wahre Sprache iſt. Die ſog. Thierſprache iſt nur ein Analogon von jener, und theils Geberdenſprache theils unarticulirte Tonſprache. Denn das Articuliren der Töne können die Thiere, und auch nur wenige, bloß vom Menſchen lernen, nachdem ihnen dieſer die Zunge gelöſt und einige Wörter vorgeſprochen hat. Dieſe ſprechen ſie dann wohl nach, aber ſehr mühſam und unvollkommen; und weil ſie nichts weiter dabei denken, ſo iſt dieß kein eigentliches Sprechen oder Reden, ſondern nur ein Plappern. — Da es der Schriften über die Sprache unendlich viele giebt, ſo wollen wir hier bloß diejenigen anführen, welche den Urſprung der Sprache betreffen, indem ſie in philoſophiſcher Hinſicht die wichtigſten ſind: **Rhabanus Maurus** de inventione linguarum ab hebraica usque ad theodiscam; in **Goldasti** scriptt. rerum allemann. T. II. — **Claude Duret**, trésor de l'hist. des langues etc. cont. les origines etc. Ed. 2. Yverd. 1619. 4. — **Br. Waltoni** diss. de linguarum natura, origine etc. in Deſſ. appar. bibl. Zürich, 1673. Fol. auch im 1. Th. von Deſſ. Polyglottenbibel. Lond. 1658. Fol. — **De Brosses**, traité de la formation méchanique des langues et des principes physiques

de l'étymologie. Par. 1765. 2 Bde. 8. Ueberſ. und mit Anmerkk. von Mich. Hiſſmann unter dem Titel: Ueber Sprache und Schrift. Lpz. 1777. 2 Bde. 8. — Court de Gebelin, histoire naturelle de la parole ou précis de l'origine du language et de la grammaire universelle. Par. 1776. 8. N. A. von Lanjuinais und Remusat. Ebend. 1816. 8. — J. J. Rousseau, essai sur l'origine des langues; in Deſſ. Oeuvr. T. III. Vergl. mit Moſ. Mendelsſohn's Beurtheilung in einem Schreiben an Leſſing vor ſeiner Ueberſ. von R.'s Abh. über den Urſprung und die Gründe der Ungleichheit der Menſchen. Berl. 1756. 8. — Diss. quelle est l'origine des langues, quelles sont le plus en usage et quelle est la langue matrice; im Extraordinaire du Mercure galant. An. 1679. VIII. — Monboddo of the origin and progress of language. Edinb. u. Lond. 1773—92. 6 Bde. 8. Ueberſ. von Schmid mit Vorr. von Herder. Riga, 1784 — 5. 2 Thle. 8. — Beattie's theory of language in 2 parts. N. A. Lond. 1788. 8. Beſonders gehört der 1. Th. of the origin and general nature of speech hieher. — Jac. Colerus de linguarum historia et cultura; als Vorr. zu Hutter's biblioth. polygl. Nürnb. 1599. Fol. — Conr. Gesneri Mithridates s. de differentiis linguarum. Zürich, 1610. 8. — Ol. Borrichii diss. de causis diversitatis linguarum. Kopenh. 1675. 4. und Quedlinb. 1704. 8. — G. Ch. Hallbaueri diss. de linguarum origine et diversitatis earum causis. Jena, 1739. 4. — Ph. Joh. Mülleri animadversiones historico-philosophicae de origine sermonis. Straßb. 1777. Ejusd. meditationes de origine sermonis. P. 1. et 2. — H. A. Frank de origine linguae primaevae humana. Erfurt, 1785 — 7. 4 Progrr. 4. — Car. Michaeler de origine linguae tum primaria tum et speciali. Wien, 1788. — M. Sundewelli meditationes circa linguarum originem. Upſal, 1789. 4. — J. G. Eichhorn's Progr. diversitatis linguarum ex traditione semitica origines. Gött. 1788. 4. auch in Deſſ. allg. Biblioth. für bibl. Lit. Th. 3. St. 6. — Joh. Chſti. Chſto. Rüdiger's Grundriß einer Geſchichte der menſchlichen Sprache ꝛc. Lpz. 1782. 8. Th. 1. — J. P. Süßmilch's Verſuch eines Beweiſes, daß die erſte Sprache ihren Urſprung nicht von Menſchen, ſondern allein vom Schöpfer erhalten. Berl. 1766. 8. — J. G. Herder über den Urſprung der Sprache. Berl. 1772. 8. N. A. 1789. Gekrönte Preisſchrift. — Verſuch einer Erklärung des Urſprungs der Sprache. Riga, 1772. 8. — J. N. Tetens über den Urſprung der Sprache und Schrift. Bützow, 1772. 8. vergl. mit Deſſ. philoſ. Verſuchen. B. 1. Anhang. — Diet. Tiedemann's Verſuch einer

Erklärung des Urſprungs der Sprache. Berl. 1772. 8. — F. K. Fulda's Sprachgeſchichte; in Meuſel's hiſtoriſchen Unterſuchungen. I. 3. vergl. mit Deſſ. Abh. von Vorurtheilen bei dem Urſprunge der Menſchenſprache; in Meuſel's hiſtoriſch-lit. Magaz. Th. 1. 3. 4. — J. Ch. Adelung über den Urſprung der Sprache und den Bau der Wörter. Lpz. 1781. 8. vergl. mit Deſſ. Mithridates oder allg. Sprachenkunde. Fortgeſ. von J. S. Vater. Berl. 1806—17. 4 Thle. 8. — Ant. Joh. Dorſch's philoſ. Geſchichte der Sprache und Schrift. Mainz, 1791. 8. — Karl Glo. Anton über Sprache in Rückſicht auf Geſchichte der Menſchheit. Görlitz, 1799. 8. — Zalkind Hourwitz, origine des langues. Par. 8. — Fichte's und Forberg's Abhh. vom Urſprunge der Sprache; in Niethammer's philoſ. Journ. B. 1. H. 3. 4. und B. 3. H. 2. — R. W. Zobel über die verſchiednen Meinungen der Gelehrten vom Urſprunge der Sprache. Magdeb. 1773. 8. — D. Ch. Ries, verſuchte Vereinigung zweier entgegengeſetzten Meinungen über den Urſprung der Sprache, auf Erfahrungen und Beobachtungen an Taubſtummen gegründet. Frkf. a. M. 1806. 8. — Karl Ferd. Becker's Organismus der Sprache. Frkf. a. M. 1827. 8. (Auch als Einleit. und 1. Th. einer deut. Grammat.) — — Wegen der ſog. Thierſprache vergl. G. J. Wenzels neue auf Vernunft und Erfahrung gegründete Entdeckungen über die Sprache der Thiere. Wien, 1801. 8. — — Wegen der ſog. allgemeinen, charakteriſtiſchen oder philoſophiſchen Sprache, die man als Surrogat der vielen beſondern Sprachen oder der verſchiednen Spracharten hat erfinden wollen, bis jetzt aber noch nicht erfunden hat, ſ. Grammatik und Ideographik, nebſt den daſelbſt angeführten Schriften, die zum Theil auch mit zur Sprachphiloſophie überhaupt gehören. Dieſe Sprachphiloſophie iſt übrigens keine neue Wiſſenſchaft, ſondern man findet ſchon bei den Alten die Elemente derſelben. So iſt Plato's Dialog Kratylos (η περι ονοματων ορϑοτητος) offenbar ſprachphiloſophiſchen Inhalts. Denn es wird darin ſowohl über den Urſprung der Sprache als über die wahre Bedeutung der Wörter, ob ſie bloß natürliche oder willkürliche Zeichen der Dinge ſeien, disputirt; wobei ſich Pl. freilich in eine Menge ſeltſamer Etymologien verliert. Vergl. Etymologie und Wort. Man ſieht aber aus der ganzen Anlage des Dialogs, daß dergleichen Unterſuchungen ſchon vor Pl. waren angeſtellt worden, indem er hier ſeine drei Lehrer Hermogenes, Kratylos und Sokrates als Sprachphiloſophen redend einführt und jeden derſelben eine verſchiedne Anſicht von der Sache vertheidigen läſſt.

Sprachelemente ſind die urſprünglichen Beſtandtheile der

Sprache, alſo zunächſt die einzelen Wörter, dann die Sylben und die Buchſtaben. S. Wort.

Sprachenbau oder Sprachenbildung beruhet hauptſächlich auf dem Organismus des menſchlichen Körpers, beſonders in Anſehung der eigentlichen Sprachorgane. S. d. W. Denn es iſt offenbar, daß, wenn dieſe Werkzeuge anders geſtaltet wären, auch die menſchliche Sprache einen ganz andern Bau d. h. andern Gehalt und andre Geſtalt haben würde. Doch kommen dabei auch die Beſchaffenheit unſrer Sinne, vornehmlich des Gehörs, die Beſchaffenheit des Klimas, der Nahrungsmittel, der Lebensart, und andre Umſtände in Betracht. Daher ſind manche Sprachen ſehr reich an Selbiautern, andre ſehr reich an Mitlautern, und in beiderlei Hinſicht zeigen ſich wieder große Verſchiedenheiten. So hat die deutſche Sprache mehr Mitlauter als Selblauter, desgleichen viele E, R und S, und wird dadurch minder wohllautend als andre Sprachen. Gleichwohl beſtehen unſre meiſten Schriftſteller auf dieſer Härte, und behalten ſie auch da bei, wo ſie vermeidlich iſt, z. B. in fordern ſtatt fodern, was doch mit ποθειν und petere ſtammverwandt iſt; in mehrere ſtatt mehre, was doch richtiger iſt, da es von mehr herkommt und man von beſſer, ſchlechter, höher, tiefer ꝛc. nicht beſſerere ꝛc. ſondern bloß beſſere ꝛc. ſagt; in bergigt, ſtruppigt ꝛc. für bergig, ſtruppig ꝛc. wo das t am Ende ganz überflüſſig iſt, da es den Begriff nicht im mindeſten verändert; in Selbſtheit, Selbſtmord, Selbſtſtändigkeit ꝛc. ſtatt Selbheit, Selbmord, Selbſtändigkeit ꝛc. wo das ſt, als ein bloßes Anhängſel zum Stammworte ſelb, ohne Nachtheil für den Begriff und mit Vortheil für den Wohllaut wegfallen kann. — Manche Sprachen haben wenig Gutturalbuchſtaben, andre deren ſo viele, daß ſie wie ein beſtändiges Gurgeln klingen. Manche haben lauter oder doch viel einſylbige Wörter, andre weniger. Manche bilden mit großer Leichtigkeit zuſammengeſetzte Wörter, und haben daher einen großen Reichthum an ſolchen, andre nur mit Schwierigkeit und ſind daher arm in dieſer Beziehung. Manche haben eine ſehr genau beſtimmte Wortfolge, andre geſtatten viel Freiheit in derſelben. Manche haben Artikel und Caſus, andre nicht. Manche ſind unmetriſch und eignen ſich daher mehr zur Proſe, andre ſind gleichſam von Natur metriſch und eignen ſich daher mehr zur Poeſie. U. ſ. w. Die Urſachen dieſer Verſchiedenheiten des Sprachenbaues nachzuweiſen, möchte aber in den meiſten Fällen kaum möglich ſein, weil uns die Umſtände, unter welchen ſich die Sprachen zuerſt gebildet haben, größtentheils unbekannt ſind.

Spracherlernung und Sprachforſchung ſind ſehr verſchieden, ob man ſie gleich oft unter dem gemeinſchaftlichen Titel

der Sprachſtudien begreift. Jene iſt nichts weiter als Aneignung einer oder mehrer Sprachen, was ſehr leicht iſt, wenn man ein gutes Gedächtniß und einen guten Lehrmeiſter hat. Dieſe aber iſt ſchwieriger, weil ſie nicht nur jene vorausſetzt, ſondern auch viel weiter oder tiefer als dieſelbe geht. Sie erforſcht nämlich mit philoſophiſchem Geiſte an der Hand der Geſchichte die Sprachen nach ihrem Urſprunge, ihrem Baue, ihrer Verbreitung und Veränderung, folglich auch nach ihrer Abſtammung, Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit ꝛc. Eine ſolche Sprachforſchung kann ſelbſt wieder auf wichtige Ergebniſſe ſowohl in philoſophiſcher als in hiſtoriſcher Hinſicht, beſonders in Anſehung der Geſchichte der Menſchheit, führen. Und daher ſind die Sprachſtudien keineswegs ſo gering zu ſchätzen, wie es von Vielen geſchieht, die nur immer auf die ſog. Realien und deren Erlernung dringen. Denn die Sprache, wenn ſie gleich am Ende nur Mittel für einen höhern Zweck ſein ſoll, iſt doch eben um dieſes Zweckes willen eine ſehr gewichtige Sache. S. Sprache. Auch vergl. Etymologie, welche ſelbſt mit zur Sprachforſchung gehört. — Aus der Erlernung und Erforſchung der Sprache in ihren mannigfaltigen Formen gehen die Sprachkenntniſſe hervor, deren Inbegriff auch Sprachkunde heißt. Von der Sprachkunde überhaupt kann man noch die Sprachenkunde (linguistica) als Kenntniß vieler einzeler Sprachen unterſcheiden.

Sprachfegerei und Sprachmengerei ſind zwei entgegengeſetzte Fehler in der Behandlung einer Sprache. Jene iſt das Streben, eine Sprache von allen fremden oder auch nur fremdklingenden Wörtern zu reinigen, ſelbſt wenn ſie ſchon längſt eingebürgert oder in wiſſenſchaftlicher Hinſicht unentbehrlich ſind. Dieſe iſt das Streben, fremde Wörter in die heimiſche Sprache überall einzumiſchen, ſelbſt wenn ſie ganz entbehrlich ſind und noch gar nicht das Bürgerrecht erlangt haben. Das eine Streben iſt ſo tadelnswerth als das andre, weil das eine ein übertriebner Purismus, das andre ein eben ſo übertriebner Antipurismus iſt. S. Purismus.

Sprachfehler ſ. Sprachrichtigkeit.

Sprachgebrauch (usus loquendi) iſt die in einer Sprache herrſchende Art und Weiſe, von den Wörtern derſelben zur Bezeichnung unſrer Gedanken und Empfindungen Gebrauch zu machen. Jede Sprache hat daher ihren eigenthümlichen Sprachgebrauch; worauf auch die ſog. Idiotismen beruhen, die man nach der Verſchiedenheit der Sprachen Hebraismen, Gräcismen, Latinismen, Gallicismen, Germanismen ꝛc. nennt, wenn ſie aus der einen Sprache in die andre übergetragen werden. Daß dieß im Allgemeinen fehlerhaft ſei, verſteht ſich von ſelbſt, weil man durch Ab-

weichung vom Sprachgebrauche leicht Misverſtändniſſe und Irrthümer erregen kann. Findet daher ein philoſophiſcher Schriftſteller, daß der gemeine Sprachgebrauch in einer gewiſſen Hinſicht zu unbeſtimmt oder für das, was man eben ſagen will, nicht recht paſſend, nicht bezeichnend genug iſt: ſo muß es ihm zwar freiſtehen, davon abzuweichen; es iſt aber auch ſeine Pflicht, dieß ſelbſt zu bemerken, um Misverſtändniſſen und Irrthümern, die daraus entſpringen könnten, zu begegnen. Geſchieht dieß nun öfter, indem andre Schriftſteller nachfolgen, ſo bildet ſich nach und nach ein wiſſenſchaftlicher Sprachgebrauch, der von jenem gemeinen mehr oder weniger abweicht. Auf dieſe Art iſt auch die ſog. Kunſtſprache in den Wiſſenſchaften entſtanden. Indeſſen folgen Andre nicht immer nach; und daher kommt es dann, daß manche Schriftſteller einen ganz beſondern oder individualen Sprachgebrauch haben, den man wohl beachten muß, wenn man ſie nicht misverſtehen will. — Der Sprachgebrauch überhaupt gründet ſich meiſt auf gewiſſe Aehnlichkeiten, aus deren Beobachtung die Sprachanalogie entſpringt. So brauchen wir z. B. im Deutſchen das Wort aufbrechen nicht bloß tranſitiv, ſondern auch intranſitiv von ſehr verſchiednen Dingen, z. B. von Knoſpen, Geſchwüren, Eiern, Geſellſchaften, Eisdecken ꝛc. weil wir eine gewiſſe Aehnlichkeit in den Erſcheinungen finden, wenn eine Knoſpe erblühet, ein Geſchwür ſich des Eiters entledigt, aus dem Ei das Junge hervorkommt, eine bisher geſchloſſene Geſellſchaft auseinander geht, und der Strom ſeine Hülle von Eis zerſprengt. Dagegen brauchen wir von Sonne, Mond und Sternen das Wort aufgehen, weil wir hier bloß ein allmähliches Hervortreten eines Gegenſtandes wahrnehmen, der uns zwar verborgen, aber nicht eingeſchloſſen war. Auf ſolchen Aehnlichkeiten beruht daher auch die tropiſche oder Bilderſprache, welche aber nicht mit jener anderweiten Bilderſprache zu verwechſeln iſt, wo man ein wirkliches Bild braucht, um einen Begriff zu bezeichnen, z. B. das Bild des Hahns zur Bezeichnung der Wachſamkeit. Denn eine ſolche Bilderſprache iſt eine beſondre Art der Schriftſprache, von welcher hier nicht die Rede iſt. — Wenn man übrigens den Sprachgebrauch eigenſinnig oder tyranniſch nennt (nach der bekannten Formel: Usus est tyrannus) ſo iſt dieß freilich inſoferne richtig, als man oft keinen zureichenden Grund deſſelben nachweiſen kann. Die Willkür ſcheint alſo dann gleichſam ihr loſes Spiel mit der Sprache getrieben zu haben. Allein es giebt eine noch weit ſchlimmere und faſt unerträgliche Willkür im Gebrauche der Sprache. Das iſt die Willkür derjenigen Schriftſteller, die ſich an gar keinen Sprachgebrauch binden wollen, ſondern die Sprache bloß nach ihrer phantaſtiſchen Laune gebrauchen oder vielmehr misbrauchen. Sie beſtrafen ſich

aber gewöhnlich ſelbſt dafür, indem ihre Schriften gar bald im Strome der Vergeſſenheit untergehn, weil ſie entweder niemand verſteht oder niemand leſen will, wenn man ſie auch allenfalls mit vieler Mühe und Noth verſtehen könnte.

Sprachgeiſt oder Sprachgenie iſt etwas andres als Geiſt oder Genie (Genius) einer Sprache. Der erſte Ausdruck bedeutet einen Menſchen, der viel natürliche Anlage zur Erlernung fremder Sprachen hat. Außer einem guten Gedächtniſſe gehört dazu auch eine beſondre Geſchmeidigkeit, ſich in fremde Denkweiſen und Sprecharten zu fügen, beſonders wenn jemand die fremden Sprachen nicht bloß zum Bücherleſen, ſondern auch zum Mitſprechen erlernen und es hierin zu einer gewiſſen Fertigkeit bringen will. Schreibt man nun nicht bloß gewiſſen Menſchen, ſondern auch ganzen Völkern (z. B. den Ruſſen und den Polen) einen beſondern Sprachgeiſt zu, ſo hat dieß ſeinen Grund wohl nur darin, daß die gebildetern Stände in dieſen Völkern mehr als in andern genöthigt ſind, ſich fremde Sprachen anzueignen, weil ſie in der heimiſchen oder Mutterſprache entweder gar keine oder nur wenig claſſiſche Werke beſitzen, um ihren Geiſt in jeder Hinſicht auszubilden. Daher ſchreiben ſie dann auch lieber in fremden Sprachen, wenn ſie wollen, daß ihre Schriften in weiteren Kreiſen geleſen werden ſollen. Aber ebendieß wirkt wieder nachtheilig auf ihre Nationalliteratur, ſo daß hier Urſache und Wirkung ſich gegenſeitig verſtärken. „Wir bleiben“ — ſagte einſt ein ſehr gebildeter Pole zum Schreiber dieſes — „nur darum ſo weit hinter andern Völ„kern zurück, weil wir die Sprachen von halb Europa lernen müſ„ſen, um uns zu bilden, während niemand in Europa es der Mühe „werth hält, unſre Sprache zu lernen, die doch eine der reichſten „und auch der wohllautendſten iſt, troß den vielen Conſonanten, die „ſie in der Schrift zur Schau trägt.“ — Was den zweiten Ausdruck betrifft, ſo verſteht man darunter die Eigenthümlichkeit einer Sprache oder das beſondre Gepräge, welches ſie von dem Geiſte des Volkes empfangen hat, dem ſie ihren Urſprung und ihre Ausbildung verdankt. Um alſo den Geiſt oder Genius einer Sprache kennen zu lernen, iſt die bloße Erlernung derſelben nicht hinreichend, ſondern es gehört dazu ein weit längeres und tieferes Studium, ein Nachforſchen in den älteſten ſchriftlichen Denkmälern einer Sprache, wo das urſprüngliche Gepräge derſelben ſich noch in friſchen Zügen erhalten hat. Denn je länger die Sprachen leben, je mehr ſie ſich ausbilden, und je mehr insonderheit die Völker, welche ſie reden, mit einander in Berührung kommen und ihre Ideen gegenſeitig austauſchen, deſto mehr verwiſcht ſich jenes urſprüngliche Gepräge, und deſto mehr verliert alſo auch die Sprache allmählich von ihrer Eigenthümlichkeit. Gleichwohl bleibt immer noch

etwas davon übrig, ſo lange nur das Volk ſeine Selbſtändigkeit bewahrt und nicht etwa in einem andern Volke untergeht, wo dann freilich auch ſeine Sprache mit untergeht, nämlich als lebende. So hat die lateiniſche Sprache, nach Eroberung Italiens von andern Völkern, ihre Eigenthümlichkeit ganz verloren, indem ſie ſich in die italieniſche verwandelt hat. Man erkennt in dieſer wohl noch viel vom alten Sprachſtoffe; aber dieſer iſt ſo umgeſtaltet, daß daraus in der That eine neue Sprache geworden iſt. Eben ſo iſt es der griechiſchen ergangen; und daſſelbe Schickſal würde unſre deutſche Sprache betreffen, wenn Deutſchland einmal eine Beute der Fremden werden ſollte. **Quod Deus avertat!**

Sprachkenntniß und Sprachkunde ſ. Spracherlernung.

Sprachkunſt und Sprachlehre ſind eigentlich ſo unterſchieden, daß jene die Geſchicklichkeit oder Fertigkeit im Gebrauche einer Sprache, dieſe die bloße Anweiſung dazu iſt. Beides befaſſt man auch zuweilen unter dem Titel der Grammatik, weil man zu grammatica ſowohl ars als scientia hinzudenken kann. Doch denkt man gewöhnlich nur an die letzte beim Gebrauche jenes Titels. S. Grammatik. Etwas andres iſt Sprechkunſt. S. d. W.

Sprachmaſchine im eigentlichen Sinne ſoll eine Maſchine ſein, welche durch Nachahmung des menſchlichen Organismus in Anſehung des Sprechens Töne articulirt oder Wörter ausſpricht. Die Möglichkeit einer ſolchen Maſchine läſſt ſich nicht bezweifeln. Es ſoll ſogar der Herr von Kempelen, welcher eine Schachmaſchine erfunden, auch eine Sprachmaſchine erfunden haben. Wenn aber auch dieß wirklich der Fall und die Sprachmaſchine bereits von Andern nachgemacht und verbeſſert wäre — denn Manche haben die Thatſache bezweifelt, und gemeint, es möchte wohl bei jenen beiden Maſchinen ein Betrug durch verſteckte Perſonen geſpielt worden ſein — ſo wäre die Maſchine doch immer noch keine Sprachmaſchine im vollen Sinne des W. Sprache, wenn man ſie nicht zugleich in eine Denkmaſchine verwandeln könnte. Denn die Sprache ſoll Ausdruck unſrer Gedanken ſein. Was aber die Maſchine ſpräche, wären immer nur ſinnloſe Töne, ein leeres Geplapper. Und zu welchem Gebrauche ſollte ſie wohl dienen? Sollte vielleicht ein Stummer davon Gebrauch machen, um mittels derſelben zu ſprechen? Dann müſſte ſie ſchon zu einer hohen Vollkommenheit gediehen ſein, um ſie nicht nur mit Leichtigkeit behandeln und fortbringen, ſondern auch mittels derſelben alles, was man wollte, deutlich und ohne Beſchwerde für die Ohren ausſprechen zu können. Alle dieſe Bedingungen aber zu erfüllen, möchte ſchwerlich einem noch ſo erfinderiſchen Mechaniker gelingen. — Im uneigentlichen

Sinne nennt man auch Menſchen Sprachmaſchinen, wenn ſie viel ſprechen, ohne dabei eben viel zu denken. Solche Sprachmaſchinen, deren es beſonders viele unter den Weibern giebt, nennt man aber ſchicklicher Plappermäuler oder Plaudertaſchen. Indeſſen findet man ſie auch unter den Männern, ſelbſt unter den Philoſophen. Sie verſtecken ſich hier nur mehr, indem ſie ſich in den Nimbus einer gelehrten oder einer bombaſtiſchen oder auch einer myſtiſchen Phraſeologie hüllen.

Sprachmeiſter iſt eigentlich derjenige, welcher einer Sprache ſo mächtig iſt, daß er ſie auf eine muſterhafte Weiſe zum Ausdrucke ſeiner Gedanken und Empfindungen brauchen kann. Solche Meiſter der Sprache ſind alle gute Dichter, Redner und Schriftſteller. In dieſem Sinne nimmt man aber das Wort nicht, wenn im gemeinen Leben von Sprachmeiſtern die Rede iſt. Denn da verſteht man unter denſelben Sprachlehrmeiſter d. h. ſolche Perſonen, welche Andern Unterricht in einer Sprache geben. Dieſe ſollten freilich von Rechts wegen auch Sprachmeiſter in der erſten Bedeutung ſein, ſind es aber höchſt ſelten. Vielmehr ſind die meiſten bloße Sprachpfuſcher, von denen man kaum die Elemente einer Sprache gehörig erlernen kann. — Wegen der Frage, wer der erſte Sprachmeiſter des Menſchengeſchlechts geweſen, ſ. Sprache.

Sprachmengerei ſ. Sprachfegerei und Purismus.

Sprachorgane oder Sprachwerkzeuge ſind gewiſſermaßen alle Glieder des menſchlichen Körpers, wenn man das W. Sprache im weitern Sinne nimmt, ſo daß man auch die Geberdenſprache darunter befaſſt. Denkt man aber bei jenem Worte bloß an die Ton- oder Wortſprache, ſo können nur diejenigen Glieder unſers Körpers als Sprachwerkzeuge (organa loquelae) betrachtet werden, welche wir zur Hervorbringung von articulirten Tönen brauchen. Dahin gehören der Mund, die Luftröhre und die Lunge, in manchen Fällen auch die Naſe. Im Munde aber ſind wiederum die einzelen Theile deſſelben, Lippen, Zähne, Zunge, Gaumen und Kehlkopf, die beſondern Sprachorgane. Daß man unter dieſen der Zunge den erſten Platz angewieſen hat, kommt wohl daher, daß ſie beim Sprechen am thätigſten oder beweglichſten iſt. Deshalb bedeutet auch Zunge (lingua) oft ſoviel als Sprache (sermo). Die Zunge würde aber doch ganz ſtumm ſein, wenn nicht Töne aus der Bruſt und Kehle hervorkämen, welche mit Hülfe der übrigen Mundtheile gegliedert würden. Von allen dieſen Organen hangt nun auch der Sprachorganismus ab, der wieder auf dem Unterſchiede der Selblauter (vocales) und Mitlauter (consonantes) nach ihren beſondern Modificationen und deren unendlich mannigfaltiger Verknüpfung zu Sylben und Wör-

tern beruht. Die Art und Weiſe aber, wie dieſelben gebildet werden, und der Beitrag, den jedes Sprachorgan dazu liefert, gehört nicht hieher, indem Anatomie, Phyſiologie und Akuſtik hierüber den weitern Aufſchluß geben müſſen. Nur die eine Bemerkung ſei uns noch erlaubt, daß es auch Töne giebt, die weder als bloße Vocale noch als bloße Conſonanten angeſehn werden können, ſondern beides zugleich ſind; wie das franzöſiſche on, das zwar mit zwei Buchſtaben geſchrieben wird, als wär' es ein aus einem Vocale und einem Conſonanten zuſammengeſetzter Ton, im Grunde aber doch nur ein einfacher Naſenton iſt, der halb wie Vocal halb wie Conſonant klingt.

Sprachphiloſophie ſ. Sprache, beſ. a. E.

Sprachreinigung ſ. Purismus und Sprachfegerei.

Sprachrichtigkeit und Sprachſchönheit verhalten ſich zu einander wie Negatives und Poſitives. Jene iſt bloße Abweſenheit von Sprachfehlern, die entweder äußere ſein können, in Anſehung der Ausſprache oder Schreibung der Wörter — wie wenn jemand peſſer ſtatt beſſer, ibel ſtatt übel, ſpricht oder ſchreibt — oder innere, in Anſehung der Abwandlung, Stellung oder Verbindung der Wörter — wie wenn jemand mir ſtatt mich, die Sträucher ſtatt die Sträuche, weil nicht wir konnten ſtatt weil wir nicht konnten, ſagt. Die Sprachrichtigkeit oder ſprachliche Correctheit kann daher ſelbſt wieder in die äußere und die innere eingetheilt werden. Sie iſt die erſte und ganz unerläſſliche Pflicht des Schriftſtellers, auch des wiſſenſchaftlichen, ſo wie des Redners und des Dichters als ſchönen Künſtlers. Sie iſt aber auch die negative Bedingung (conditio sine qua non) der Sprachſchönheit oder ſprachlichen Eleganz, der Zierlichkeit oder des Schmucks im Reden und Schreiben. Denn wer ſchön reden oder ſchreiben will und dabei doch Sprachfehler macht, der gleicht einer zwar geſchmückten, aber ſchmuzigen Dame. — Wie die Sprachrichtigkeit, ſo läſſt ſich auch die Sprachſchönheit in die äußere und die innere eintheilen. Jene beruht auf dem Wohllaute deſſen, was man ſprachlich darſtellt, fürs Gehör, wenn es wirklich ausgeſprochen wird. Dieſe auf dem Gebrauche ſolcher Wörter und Redensarten, welche der Rede Kraft, Fülle und Lebendigkeit geben, alſo nicht bloß den Verſtand beſchäftigen, ſondern auch die Einbildungskraft erregen, mithin der Bilder, Gleichniſſe, Tropen, Figuren ꝛc. Rhetorik und Poetik müſſen darüber weitere Auskunft geben.

Sprachſtudium ſ. Spracherlernung und Sprachforſchung. Auch vergl. den Art. human.

Sprachvermögen iſt theils ein inneres theils ein äußeres. Das innere iſt das Vermögen der Verknüpfung des Ei-

nen als eines Zeichens mit dem Andern als einem dadurch Bezeichneten, und kann daher auch das **Bezeichnungsvermögen** genannt werden. Dieſes iſt die erſte oder urſprüngliche Bedingung der Sprache. Es iſt aber doch kein beſondres Vermögen unſres Geiſtes, ſondern ein gemeinſchaftliches Reſultat des Verſtandes und des innern Sinnes, wohin auch Einbildungskraft und Gedächtniß gehören. — Das äußere Sprachvermögen iſt das Vermögen, durch Bewegung der körperlichen Sprachwerkzeuge Töne zu articuliren, damit ſie als Zeichen deſſen, was wir in unſrem Bewuſſtſein tragen, vom Ohre vernommen werden. Dieſe Bewegung hangt daher von den Muskeln ab, welche mit jenen Organen in Verbindung und, wieferne wir ſie zum Sprechen brauchen, unter der Herrſchaft des Willens ſtehen, ſo daß wir ebenſowohl ſchweigen als reden und im letzten Falle ebenſowohl ſo als anders reden können, wenn ſich jene Organe in ihrer Integrität und Leib und Seele überhaupt im geſunden Zuſtande befinden. Denn es giebt auch ſo krankhafte Zuſtände, daß der Menſch ſeiner Sprachwerkzeuge gar nicht mächtig iſt. — Nimmt man das W. Sprache im weitern Sinne, ſo daß man die Geberdenſprache mit darunter befaſſt, ſo erſtreckt ſich das äußere Sprachvermögen auch auf die übrigen Glieder des menſchlichen Körpers, ſoweit wir ſie willkürlich bewegen können, um durch dieſe Bewegungen etwas Inneres äußerlich kund zu geben. Das äußere Sprachvermögen überhaupt iſt ſonach nichts anders, als das Bewegungsvermögen unſres Körpers, wiefern es unſrer Willkür zur Bezeichnung des Innern unterworfen iſt. Deswegen nannte ſchon der Stoiker **Panäz** das Sprachvermögen einen Theil der willkürlichen Bewegung (*μερος της καϑ' ὁρμην κινησεως*) ob er gleich dabei den Unterſchied des innern und des äußern Sprachvermögens nicht beachtete. Nemes. de nat. hom. c. 15. p. 212. ed. Matth.

Sprachwerkzeuge ſ. **Sprachorgane**.

Sprachwiſſenſchaft iſt eigentlich nur die höhere oder philoſophiſche Grammatik. S. **Grammatik**.

Sprachzwang iſt die Gewalt, welche man der Sprache anthut, indem man deren Regeln nicht beobachtet und inſonderheit den **Sprachgebrauch** (ſ. d. W.) verletzt. Dieſer Zwang (eine Art von Nothzüchtigung der Sprache) iſt bald Folge der Unwiſſenheit, bald aber auch Folge einer affectirten Genialität, die ſich im Seltſamen und Ausſchweifenden gefällt. Etwas andres aber iſt **Sprechzwang**, welcher der **Sprechfreiheit** entgegenſteht, und bald aus Dummheit bald aus Bosheit, zuweilen auch aus Furcht (der Frucht eines böſen Gewiſſens) hervorgeht.

Sprechen ſ. **Sprache** und **Sprechkunſt**. Da das Sprechen etwas Lebendiges iſt, das Leben aber überall eine große Mannigfaltigkeit zeigt, ſo giebt es auch in jeder Sprache verſchiedne

Sprecharten, die ſich im Munde des Volkes nach Verſchiedenheit ſeiner räumlichen Verbreitung zeigen. Man nennt ſie daher auch Mundarten oder Dialekte. So giebt es in unſrer Sprache ein Hochdeutſches und ein Plattdeutſches. Hierüber muß die Grammatik weitere Auskunft geben. — Wenn Abbilder ſprechend genannt werden, ſo heißt dieß ſoviel, als daß ſie dem lebendigen Urbilde ſehr ähnlich ſeien.

Sprechfreiheit ſ. Denkfreiheit.

Sprechkunſt iſt nicht Sprachkunſt (ſ. d. W.) auch nicht Redekunſt (ſ. d. W.) ſondern eben das, was man gewöhnlich Declamirkunſt nennt. S. Declamation. Sie iſt nämlich die Kunſt des ſchönen mündlichen Vortrags einer gegebnen, poetiſchen oder proſaiſchen, Rede, und heißt daher beſtimmter ſchöne Sprechkunſt, um ſie von der gemeinen Fertigkeit im Sprechen zu unterſcheiden. Der ſchöne Sprechkünſtler muß alſo vor allen Dingen ein gutes Organ, eine wohlgefällige Stimme haben, und dann dieſe auch auf eine ſolche Art brauchen, daß ſein Vortrag gut ins Gehör falle. Dabei muß er aber auch darauf ſehen, daß dasjenige, was er vortragen will, nicht bloß deutlich, ſondern auch dem Sinne der ihm gegebnen Rede gemäß ausgeſprochen werde. Seine Stimme muß ſich alſo in ihrer Modulation genau nach jenem Sinne richten, muß ſich mäßigen und innerhalb gewiſſer Schranken halten, ſowohl was die Bewegung derſelben betrifft, damit er nicht zu ſchnell oder zu langſam ſpreche, als was die Tönung betrifft, damit er nicht zu hohe oder zu tiefe, zu ſtarke oder zu ſchwache Töne hören laſſe. Dadurch unterſcheidet er ſich weſentlich vom Geſangkünſtler, welcher im ganzen Gebiete der Töne, die ſeine Stimme nur erreichen kann, mit voller Freiheit walten und daher auch mancherlei Verzierungen (Vorſchläge, Triller, Läufer ꝛc.) anbringen darf. Der Sprechkünſtler aber hat ſich deren gänzlich zu enthalten, weil er eben nur ſprechen ſoll. Er muß ſich alſo ganz vorzüglich davor hüten, daß ſein Vortrag nicht geſangartig werde, weil er dadurch aus ſeiner Rolle fallen würde. Sein Vortrag ſoll freilich nicht eintönig (monotoniſch) aber auch nicht vieltönig (polytoniſch) ſein. Denn wie er im erſten Falle langweilig und dem wechſelnden Sinne der Rede nicht angemeſſen ſein würde, ſo würde er im zweiten Falle dem Geſange nahe kommen. Es würde ſcheinen, als wollte der Sprecher, wo nicht ein Sänger werden, doch wenigſtens mit demſelben wetteifern; wobei er aber jedesmal den kürzern ziehen müßte, da ein ſchöner Geſang dem Ohre weit mehr ſchmeichelt und man es ebendarum beim Singen mit dem Verſtehen nicht ſo genau nimmt, als beim Sprechen. Vergl. Geſangkunſt und Oper. — Wie es nun beim ſchönen Sprechen an ſich gleichgültig iſt, ob das Geſprochene

ein Gedicht oder etwas Proſaiſches ſei — ungeachtet die Declamatoren, welche ſich hören laſſen, aus leicht begreiflichen Gründen poetiſche Stücke den proſaiſchen vorziehen — ſo iſt es auch an ſich gleichgültig, wo das Geſprochene herkomme, ob vom Sprecher ſelbſt oder von einem Andern. Denn die ſchöne Sprechkunſt als ſolche hat es immer nur mit dem Vortrage einer gegebnen, poetiſchen oder proſaiſchen, Rede zu thun. Die Hervorbringung derſelben iſt Sache andrer Künſte, nämlich der Dichtkunſt und der Redekunſt. Endlich iſt es auch an ſich gleichgültig, ob der, welcher dieſe Kunſt ausübt, aus dem Gedächtniſſe ſpreche, nachdem er das Vorzutragende vorher auswendig gelernt hat, oder ob er aus einem Buche ſpreche, indem er das Vorzutragende bloß ablieſt. Denn die Kunſt des Vorleſens ſteht auch mit unter dem allgemeinen Begriffe dieſer Kunſt, da der Vorleſer ja ebenfalls ein Sprecher iſt und folglich auch ein ſchöner Sprecher oder ein Sprechkünſtler ſein kann und ſoll. Aber freilich wird ein ſchöner mündlicher Vortrag mehr Eindruck machen, wenn der Sprechende nicht genöthigt iſt, mit den Augen der vor ihm liegenden Schrift zu folgen, ſondern völlig frei aus ſich heraus ſpricht. Er kann dann ſeinen Vortrag auch mit angemeſſenen Bewegungen des Körpers begleiten, alſo die Mimik zur Unterſtützung deſſelben herbeiziehen; was beim Vorleſen entweder gar nicht oder nur in ſehr beſchränktem Maße ſtattfindet. Uebrigens iſt dieſe Kunſt immer nur verſchönernd oder relativ ſchön, da ſie kein ſelbſtändiges ſchönes Kunſtwerk hervorbringt. S. ſchöne Kunſt.

Sprechzwang ſ. Sprachzwang.

Spruch iſt alles Geſprochene, beſonders wenn es kurz iſt; was man auch eine Sentenz nennt, einen Sinn- oder Denkſpruch, wenn es einen bemerkenswerthen Sinn oder Gedanken enthält. Läuft ein ſolcher Spruch im Munde des Volkes um, ſo heißt er ein Sprüchwort. Daher giebt es auch eine Weisheit in Sprüchen oder Sprüchwörtern (sapientia gnomica). Vergl. Gnome, Gnomiker und ſieben Weiſe Griechenlands.

Sprung hat in der Philoſophie zweierlei Bedeutung, eine logiſche und eine metaphyſiſche. Im logiſchen Sinne verſteht man darunter einen Fehler im Verknüpfen der Gedanken, der beſonders beim Schließen oder Beweiſen häufig vorkommt (saltus in concludendo s. demonstrando). Man geht nämlich dann von dem Einen zum Andern fort oder folgert dieſes aus jenem, ohne daß ein wirklicher Zuſammenhang zwiſchen Beiden ſtattfindet. So wär' es ein offenbarer Sprung im Schließen, wenn man aus der Begeiſterung, mit welcher ein Menſch redet, folgern wollte, daß ihm ſeine Rede unmittelbar von Gott oder einem andern übermenſchlichen Weſen eingegeben worden. Denn jene Begeiſterung konnte in ihm auf ganz natürliche Weiſe entſtehn. Es müſſte

alſo erſt durch andre Gründe erwieſen werden, daß ſie auf übernatürliche Weiſe entſtanden. Ob es ſolche gebe, geht uns hier nichts an. Doch vergl. Eingebungen und Supernaturalismus. Manche Logiker (wie Kant in ſeiner von Jäſche herausgegebnen Logik) unterſcheiden noch den geſetzmäßigen und den ungeſetzmäßigen Sprung (saltus legitimus et illegitimus). Unter dieſem verſtehen ſie den eben angezeigten Fehler, unter jenem aber den Uebergang von einem Satze zum andern mit Weglaſſung des ſie verbindenden Zwiſchenſatzes; wie wenn jemand in einem Schluſſe bloß Ober- und Schlußſatz angiebt, den Unterſatz alſo wegläßt. Allein das iſt eine bloße Abkürzung des Schluſſes, woraus ein Enthymem (ſ. d. W.) entſteht. Eine ſolche Abkürzung einen Sprung zu nennen, iſt gegen den logiſchen Sprachgebrauch, indem man unter einem Sprunge im Schließen oder Beweiſen immer eine fehlerhafte, weil unzuſammenhangende, Gedankenverknüpfung verſtanden hat. Wollte man ja die Abkürzung einen Sprung nennen, ſo wäre dieß nur ein ſcheinbarer, aber kein wirklicher. — In der Metaphyſik bekommt jedoch das Wort noch eine andre Bedeutung. Hier hat man nämlich unter andern auf die Welt oder die Natur bezüglichen Lehrſätzen auch dieſen aufgeſtellt: In der Welt giebt es keinen Sprung (in mundo non datur saltus) Dieſer Satz drückt nichts anders aus, als das Geſetz der Stetigkeit (lex continui) vermöge deſſen der Uebergang aus einem Zuſtande in den andern, ihm entgegengeſetzten, nicht urplötzlich (per saltum) ſondern allmählich durch mittlere oder Zwiſchenbeſtimmungen (per media) ſtattfindet, z. B. der Uebergang aus Geſundheit in Krankheit, aus Wachen in Schlafen, aus Jugend in Alter, aus Leben in Tod, aus Tugend in Laſter, aus Licht in Finſterniß, aus Wärme in Kälte ꝛc. und ſo auch umgekehrt. Damit hangt dann auch zuſammen, daß in der Natur kein abſolutes Entſtehen und Vergehen (urplötzlicher Uebergang des Nichts in Etwas und des Etwas in Nichts) ſondern bloß ein relatives Entſtehen und Vergehen (allmähliches Verwandeltwerden des Einen ins Andre) ſtattfinde, weil jenes ein metaphyſiſcher Sprung ſein würde. Ein ſolcher iſt aber nicht erweislich, folglich auch nicht zuläſſig, indem wir dann immer zugleich einen logiſchen Sprung machen d. h. mit unſrem Verſtande ohne allen innern Zuſammenhang der Gedanken, worin eben die Stetigkeit und alſo auch die Geſetzmäßigkeit unſres Denkens beſteht, von einem Gegenſatze zum andern übergehn müſſten.

Druckfehler.

S.	Z.	
167	15.	l. Genovieva ſt. Genoviova.
—	34.	l. ſtarb ſt. ſtark.
183	14.	l. followers ſt. fellowers.
199	3.	(von unten) l. eleatiſche ſt. leatiſche.
216	6.	— l. gearbeitet ſt. gearbeiten.
228	12.	— l. Tetralogien ſt. Totralogien.
468	3.	iſt er vor aber zu ſtreichen.
521	13.	l. affirmativ ſt. affirnativ.

Digitized by Google

P525

Digitized by Google

Princeton University Library
32101 068981149

Digitized by Google